





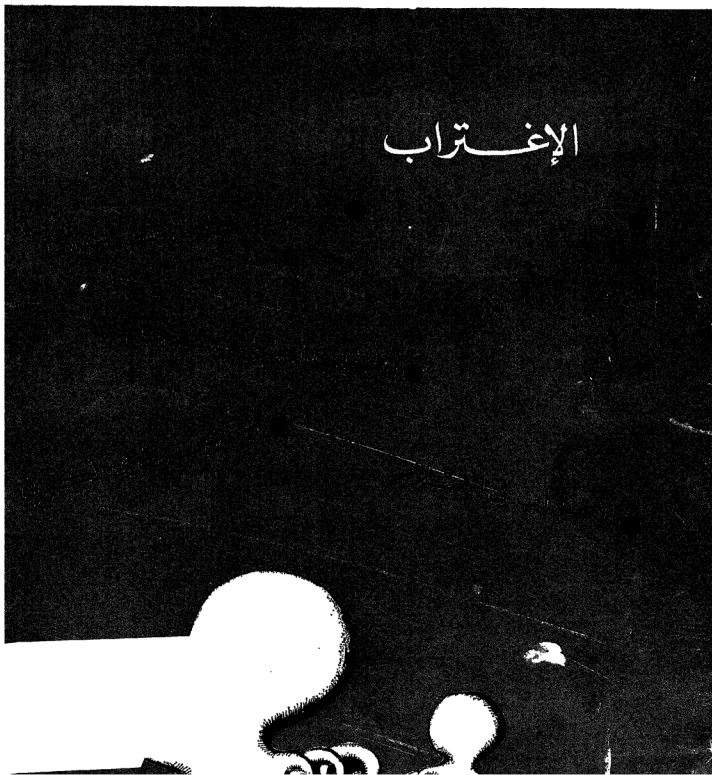




# عالم الفكر

المجلد العاشر - العدد الأول - أبريل - مايو - يونيو ١٩٧٩

الإغتراب







General Organization Of the Alexandria Library (GOAL)  
 مستشار التحرير: أحمد مشاري العدواني  
 مستشار التحرير: دكتور أحمد أبو زيد  
 Bibliotheca Alexandrina

# عالم الفكر

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة الإعلام في الكويت ✻ إبريل - مايو - يونيو - ١٩٧٩  
 المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية - وزارة الإعلام - الكويت : ص . ب ١٩٣

## المحتويات

### الاغتراب

٣	... .. بقلم مستشار التحرير	التمهيد
١٣	... .. الدكتور قيس النوري	الاغتراب - اصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً
٤١	... .. الدكتور حسن حنفي	الاغتراب الديني عند فيورباخ
٦٩	... .. الدكتور حبيب الشاروني	الاغتراب في الذات
٨٣	... .. الدكتور فتح الله خليل	الاغتراب في الاسلام
٩٩	... .. الدكتور مراد مراد وهبة	الاغتراب والوعي الكوني
١١٢	... ..	لادة حول مشكلة الاغتراب

• • •

### شخصيات وآراء

١٤٧	... .. الدكتور متى سعد أبو ستة	الاغتراب في المسرح المعاصر من خلال مسرح برنولد برشت
-----	--------------------------------	---

• • •

### مطالعات

١٧٥	... .. الدكتور احمد ابو زيد	اصوات من الماضي
١٩٩	... .. الدكتور يوسف عز الدين	حول فيرن والادب العلمي

• • •

### من الشرق والغرب

٢٢٣	... .. ترجمة الدكتور جوزيف نسيم	نقاط التقاطق والصراع بين أوروبا المصور الوسطى والشرق
-----	---------------------------------	---

• • •

### صدر حديثاً

٢٤٩	... .. عرض وتحليل الدكتور سعد زلطلول	الفن الاسلامي - لغته ومعناه
٢٦١	... .. عرض وتحليل الدكتور الفاروق زكي يونس	علم الاجتماع - الطلاب والمجتمع
٢٧٢	... .. عرض وتحليل الدكتور محمد جواد رفسا	مستقبل الكتابة

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم



## الإغتراب

تمهيد

أفلحت مشكلة الإغتراب ، باعتبارها حالة مميزة للإنسان في المجتمع الحديث - في أن تفرض نفسها على كثير من مجالات النشاط الثقافي في الوقت الحالي ، وأن تظهر كموضوع أساسي في كثير من الكتابات الأدبية والأعمال الفنية والبحوث الاجتماعية والأنثروبولوجية والدراسات الفلسفية ، وأصبح المنظور على نفسه يظهر في هذه الأعمال مقتربا من الناس ، بل ومن نفسه ومشاعره وعواطفه ، يعاني عذاب الوحدة والعجز عن الاتصال بالآخرين ، وعدم القدرة على التعامل مع غيره . وقد كتبت حول هذا الموضوع روايات عديدة عميقة لعل من أشهرها رواية الأديب الفرنسي البير كامى Albert Camus « الغريب L'Etranger » التي يعالج فيها مشكلة الشاب الفرنسي الجزائري ميرسو Meursault الذي يعمل في إحدى الوظائف الكتابية ويعيش كغيره من أبناء طبقته في شقته التي يطهو فيها طعامه بنفسه ويلتقي فيها بفتاته في نهاية الأسبوع ويرتاد كغيره دور السينما ، ولكنه مع ذلك يجد صعوبة في فهم المجتمع الذي

يعيش فيه ، اذ كان يفتقر الى كثير من الصفات التي يجب ان يتمتع بها اى شخص عادى لى يتقبله المجتمع ويتعامل معه. كانت تنقصه القدرة على مسايرة الآخرين اى على (النفاق الاجتماعي) وعلى التنازل عن مشاعره وآرائه الصادقة الامينة، وكان يبدى رايه الصريح الموضوعى ( البارد ) في مشكلات الحياة والموت والجنس ، فتصدر عنه كما لو كانت صادرة عن غيره وينظر اليها من « خارج » ، وبذلك كان يعاني من الاغتراب من المجتمع الذى يعيش فيه ، ومن الناس الذين يتصل بهم في حياته اليومية . وهذه الحالة ذاتها ترددت بصور مختلفة في اعمق الكثيرين من مشاهير الكتاب من امثال بيكيت Beckett واونسكو Ionesco وجينيه Genet بطريقة اصبح الاغتراب يبدو معها كما لو كان نوعا من الوباء الاجتماعى الذى يهدد المجتمع الحديث . وهذا الوضع نفسه نجد له مثيلا في كثير من كتابات السوسيولوجيين والانثروبولوجيين الذين يركزون بحوثهم ودراساتهم على ما يطلق عليه ريسمان Riesman اسم The Lonely Crowd اى على تلك التجمعات او الحشود الصغيرة « الذرية » من سكان المدن الذين ينطوون على انفسهم ، ويعانون من الشعور بالفالة تحت وطأة النظم الاجتماعية السائدة في المجتمع الحديث ، والتي لا يملكون حيالها الا الخضوع رغم انهم لم يشتركوا في صباغتها ، ورغم انهم لا يكادون يفهمون معناها او فائدتها على ما يقول جورج نوفاك George Novack .

والواقع ان مصطلح « الاغتراب » يعتبر الان من اكثر المصطلحات تداولاً في الكتابات التي تعالج مشكلات المجتمع الحديث ، وبخاصة المجتمع الصناعى المتقدم ، وبالذات في الدول الرأسمالية . وقد ظهرت في السنوات الاخيرة مؤلفات كثيرة في اللغات الاجنبية تتناول مفهوم الاغتراب وتطوره واساليب معالجته في مجالات الفلسفة وفلسفة السياسة والعلوم الاجتماعية والانسانية ، وان لم يظهر في اللغة العربية حتى الان سوى عدد قليل جدا من الكتب والمقالات على الرغم من ان « الاغتراب » يعتبر في نظر الكثير من المفكرين والكتاب من اهم السمات المميزة للعصر ، واحدى النقاط الجوهرية التى يدور حولها الصراع بين الاتجاهين الماركسى والرأسمالى .

والغريب هو انه على الرغم من كثرة ما كتب حول الموضوع ، او ربما بسبب كثرة ما كتب وبسبب تضارب الآراء والاتجاهات ، فان مفهوم الاغتراب لا يزال يعاني من كثير من الغموض ، وربما كان ذلك امرا طبيعيا ، اذ من الصعب تعريف المفاهيم الاساسية تعريفا دقيقا ، ومن هنا تضاربت الاقوال والآراء . ولكن على الرغم من هذا التباين والاختلاف في الراى واسلوب المعالجة فان كل المحاولات التى بذلت حتى الان تدور حول امور معينة بالدات تشير كلها الى دخول عناصر معينة في مفهوم الاغتراب ، مثل الانسلاخ عن المجتمع والعزلة او الانعزال ، والعجز عن التلاؤم ، والاختفاق في التكيف مع الاوضاع السائدة في المجتمع ، واللامبالاة ، وعدم الشعور بالانتماء ، بل وايضا انعدام الشعور بمفردى الحياة .



ولقد ارتبط الاغتراب - المصطلح والمفهوم - في اذهان الكثيرين بكتابات هيجل وماركس ،  
والتي ذلك على الفكرة كثيرا من الظلال ، ووجه الكثير من الدراسات حول الموضوع وجهات معينة  
بالذات ، كما أدى الى ان يتمتع البعض تماما من الاقتراب من الموضوع او دراسته خشية ان تمتد  
هذه الظلال اليهم . وعلى الرغم من ان كتابات هيجل وماركس - وكتابات الاخير بالذات وبوجه  
خاص - كانت هي العامل الاساسي في توجيه النظر الى « حالة » الاغتراب وزيادة الاهتمام  
بدراسته ، فان المفهوم ذاته اقدم منهما بكثير ، كما ان ( حالة ) الاغتراب اكثر اتساعا وانتشارا  
من ان تعتبر قاصرة على المجتمع الصناعى الحديث ، بحيث يمكن اعتبار الاغتراب (ظاهرة)  
انسانية توجد في مختلف انماط الحياة الاجتماعية وفي كل الثقافات وان كانت قد زادت حدة ، او  
على الاقل ازداد الانتباه اليها في المجتمع الصناعى الحديث نتيجة للظروف الاجتماعية والاقتصادية  
والسياسية ، التي لا بست التحول الصناعى في القرن التاسع عشر ، والتغيرات الجذرية  
العميقة التي نجمت عن ذلك التحول .

فهنالك ما يشير الى وجود المفهوم في الفكر اليونانى القديم ، وكثير من مؤرخى الفلسفة  
يردون الفكرة الى كتابات افلاطون ونظريته عن الفيض، ويتبعون ظهورها وتطورها في الافلاطونية  
الحديثة وانتقالها الى اللاهوت المسيحي ومعاليها في كتابات العديد من الفلاسفة الاجتماعيين في  
اوروبا وبخاصة في القرن الثامن عشر والتاسع عشر . وسوف يجد القارئ في هذا العدد  
اشارات الى هذا كله في اكثر من دراسة ، كما سيجد دراسة مستقلة عن الاغتراب في الاسلام،  
فضلا من بض الاشارات المستفيضة الى الاغتراب في المجتمعات النامية او التقليدية او غير الصناعية  
جاءت على لسان الاساتذة الذين اشتركوا في «الحوار» او «الندوة» التي عقدت في الاسكندرية  
لمناقشة المشكلة . وكل هذه الاشارات من شأنها تعزيز القول بان الاغتراب ليس مجرد حالة مرتبطة  
بمجتمع معين او تنظيم اجتماعى اقتصادى بالذات وانما هي ( ظاهرة ) يمكن ان ترصددها ولدرسها  
في كل انماط الحياة الاجتماعية وان كانت تظهر بغير شك نتيجة لتوافر شروط وظروف معينة ،  
كما ان ( شدة ) هذه الظاهرة ومدى شيوعها تختلف باختلاف هذه الثقافات والاضاع  
الاجتماعية .

والواضح على اية حال هو ان الفكرة لها اصول ميتافيزيقية قديمة ، الا ان هذه الاصول  
لم تلبث ان توارت وتراجعت بمرور الزمن ، على ما يقول جورج ليشتهايم George Lichtheim  
نتيجة للتغيرات التي طرأت على التفكير الاوروبى في القرن التاسع عشر واتجاهه نحو (العلمانية)  
وتخلصه من المؤثرات الغيبية والدينية والميتافيزيقية ، وسيطرة الاتجاه التجريبي الواقعي  
عليه ، الى ان تعرض لها هيجل وماركس وارتبطت بكتابتها ارتباطا وثيقا ، فلقد تعرض  
هيجل في كتاباته اللاهوتية المبكرة والتي لم تنشر على اية حال الا في اوائل القرن العشرين -  
لنقد المسيحية التاريخية ، واسترشد فويرباخ بهذا النقد في معالجته للاغتراب الدينى ، وان كان

ما ذكره عن ان الدين يؤلف اغتراب الانسان عن وجوده الحقيقي هو فكرة ( فوير باخية ) اصلية وخالصة حسب ما يقول لبشتهايم ، كما ان محاولته التي اثار اليها الدكتور حسن حنفي في دراسته في هذا العدد لتحويل الثيولوجيا ( اللاهوت ) الى انثربولوجيا ساعدت بدورها ماركس في تأملاته الخاصة حول الموضوع . وعلى ذلك فانه يمكن القول ان ثمة علاقة او رابطة ما تمتد بين كتاب هيجل عن « فينيولوجيا العقل » الذي ظهر عام ١٨٠٧ وتحليله الشهير للروح المغترية ، وبين النظرة بعد الدينية - ان صح هذا التعبير - التي جاءت بعد ذلك ، نظرا لان هيجل كان قد توقع في ذلك الكتاب تحول مفهوم الاغتراب من المضمون الميتافيزيقي الاصيل الى المضمون الواقعي المحسوس ، وهي توقعات تحققت بالفعل وظهرت في كتابات « الهيجليين الشبان » وبخاصة في كتاب ماركس « مذكرات اقتصادية وفلسفية لعام ١٨٤٤ » ، وهو الكتاب الذي يعرف عادة باسم « مذكرات باريس لعام ١٨٤٤ » . ففي هذه المذكرات التي لم تنشر على اى حال الا في عام ١٩٣٢ ، والتي لم يصبح لها تأثير حقيقي قوى وفعال الا بعد عام ١٩٤٥ ، اى بعد قرن كامل من كتابتها ، نجد ان مفهوم الاغتراب افلح في ان يتخلص من الطابع الميتافيزيقي الذي ظل يطبعه في كتابات فويرباخ ويكتسب طابعا تاريخيا ، ولم يعد الاغتراب خاصية مميزة « للوجود الانساني في العالم » بل اصبح ينظر اليه على انه مرتبط بوجود الانسان في « عالم تاريخي معين » هو عالم « العمل المغترَب » .

هذا معناه ان الماركسية لا تعتقد ان الاغتراب هو « حالة » ابدية ، او انه « لعنة » لا يمكن التخلص منها او رفعها عن الانسان ، لانه نجم في الاصل عن وجود بعض اللابسات والاضاع والظروف التاريخية ، وبذلك فانه يمكن تغييره هذه « الحالة » اذا تغيرت هذه الظروف الاجتماعية والاقتصادية وقام نظام آخر افضل ، ومن هنا نحاول الماركسية ان تقدم برنامجا سياسيا ثوريا للطبقة العاملة حتى يمكنها ان تحقق خلاصها من هذا الاغتراب . ولسنا هنا بصدد دراسة هذه الحلول او نقدها ، فان ما يعنينا الان هو ان الماركسية ترى ان الاغتراب حالة وجدت في ظروف تاريخية معينة وترتبط بتوفر هذه الظروف ، وان اساسها في المجتمع المتحضر يقوم من حالة « اغتراب العمل » الذي يميز كل نظم الملكية الخاصة ابتداء من نظام الرق حتى النظام الرأسمالي . فالاغتراب على ما يقول جورج نوفاك مرة ثانية يعبر عن حقيقة واقعة ومشاهدة ، وهي ان ما يبتكره الانسان وينتجه بيديه وعقله ان يلبث ان يتحول ضد الانسان نفسه ويصبح له السيطرة الكاملة على حياته ، وبذلك فان هذه الابتكارات التي يبتكرها الانسان تزيد من عبوديته بدلا من ان توسع من حريته ، وتسلبه قدراته على اتخاذ القرارات بنفسه وعلى توجيه حياته ، وهي القدرات التي يتميز بها الانسان على سائر الكائنات . وعلى ذلك فان الاغتراب في صورته واشكاله المختلفة ليس الا نتاجا لعجز الانسان امام قوى الطبيعة وقوى المجتمع ، كما انه نتيجة طبيعية لجهل الانسان بالقوانين التي تسيّر هذه القوى ، وبذلك فانه يمكن تقليص هذا

الاغتراب حين يعرف الانسان الاساليب والوسائل التي يمكن بها التحكم في الطبيعة والمجتمع ، وهي اساليب تعتمد على منجزات العلم والتكنولوجيا والصناعة واستخدامهما في « الانتاج الجماعي » .

واذا كان ماركس توصل الى فكرة الاغتراب عن طريق دراسة هيجل ، فانه من الغريب ان نظرية « العمل المغترَب » لم تكن هي التي اخذها منه في بداية الامر ، وانما كانت فكرة اغتراب الانسان كمواطن في علاقته بالدولة هي نقطة الانطلاق او البداية في تفكير ماركس الفلسفي والسياسي والاجتماعي ، حسب ما يقول ارنست ماندل Ernest Mandel . والطريف ايضا هو ان بعض الحوادث الصغيرة التي وقعت في اقليم الرين في ألمانيا عامي ١٨٤٢ ، ١٨٤٣ ، مثل تزايد عدد الاشخاص الذين كانوا يسرقون الخشب والاشجار وتدخل الحكومة ضدهم ، هي التي جعلت ماركس ينتهي الى ان الدولة التي يفترض انها تمثل «الصالح الجماعي» كانت تمثل في حقيقة الامر مصالح قطاع واحد فقط في المجتمع هو طبقة الملاك ، وبذلك فان تنازل الافراد عن حقوقهم الفردية الى تلك الدولة - حسب ما تقتضيه نظرية العقد الاجتماعي - انما يمثل في رأي ماركس نوعا من الاغتراب نظرا لانه يعنى تنازل الافراد عن حقوقهم للنظم السياسية التي كانت تقف في حقيقة الامر موقف العداء منهم . ومن هذا المنطلق السياسي الفلسفي تدرج ماركس الى فكرة « اغتراب العمل » وبقية افكاره التي ضمنها «مذكرات باريس لعام ١٨٤٤» وواضح من هذا ان هيجل كان اسبق في حقيقة الامر من ماركس في قوله باغتراب الانسان نتيجة لاغتراب العمل الانساني ، كما انه رد اغتراب العمل الانساني الى سببين : الاول هو مايسميه « بجدليات الحاجة والعمل » بمعنى ان حاجات الانسان تسبق دائما المصادر الاقتصادية المتاحة ، ولذا فان الانسان محكوم عليه دائما بان يعمل بجهد واخلاص لاشباع حاجاته التي لن تشبع ابدا ، وبذلك فلن يستطيع انسان ان يتوصل الى حالة التعادل بين تنظيم المصادر المادية والرغبة في اشباع جميع احتياجاته . والسبب الثاني هو ان الانسان حين يعمل وينتج فانما هو يحقق في الخارج الافكار التي كانت تدور في الاصل في ذهنه ، اي ان العمل ليس الا تحقيقا لما يدور في الدهن ، وفي هذا يختلف الانسان عن غيره من « الحيوانات » التي تعمل كالنمل مثلا ، لان هذه الحيوانات او الكائنات انما تعمل بفعل الغريزة فقط . ومن هنا فحين يعمل الانسان وينتج فانه يفصل نفسه في الحقيقة عن نتاج عمله ، لان كل ما يعمل ويحققه انما يخرج من نفسه وينفصل عنها . وكان هذا بالنسبة لهيجل بمثابة التعريف الانثروبولوجي الرئيسى للعمل المغترَب ، ومن هنا توصل الى ان ان كل عمل هو بالضرورة عمل مغترَب ، لان الانسان سيكون محكوما عليه دائما بان يفصل عن نتائج عمله .

ومع ذلك فان مشكلة اغتراب الفرد عن المجتمع وعن العمل لم تكن فيما يبدو على مثل هذه الحدة والقوة والوضوح في المجتمعات الاقل تطورا وتعقيدا ، كما ان الاغتراب لم يكن من الخصائص المميزة لاشكال الانتاج المبكر ، وهي الاشكال التي تكلم عنها بالتفصيل علماء

الانثروبولوجيا في القرن التاسع عشر وعلى رأسهم لويس مورجان Lewis Morgan وبخاصة في كتابه « المجتمع القديم » ( Ancient Society ) وهو الكتاب الذي اعتمد عليه أنجلز Engels وماركس اعتمادا كبيرا فيما بعد ، لدرجة ان الكثيرين من الكتاب ورجال الفكر السياسى في أمريكا يعتبرونه من أهم المصادر الأساسية للماركسية ، وبحيث ان تدريسه كان محرما حتى وقت غير بعيد في عدد من الجامعات الأمريكية .

ففى هذه الاشكال المبكرة والسابقة على الزراعة المستقرة الكثيفة كان ثمة نوع من ( التوحيد ) بين الانسان والعمل . كان هذا التوحد خاصية أساسية تميز حياة الجمع والالتقاط التى تعتبر أولى وأبسط مظاهر النشاط الاقتصادى والتنظيم الاجتماعى التى عرفها المجتمع الانسانى في تاريخه ، كما انها تعتبر في نظر مورجان أكثر هذه المراحل بدائية وتأخرًا، كما انه كان من المميزات الأساسية لحياة الصيدوالقنص ، ثم حياة الرعى ثم الزراعة البسيطة المتنقلة ، حيث كان الانسان يزيل الغابات والحشائش بنفسه من منطقة معينة من الأرض ويمكف على زراعتها لعدة سنوات حتى يستنزف كل قواها وخصوبتها ، لى ينتقل بعد ذلك الى قطعة أرض أخرى جديدة وهكذا ، دون ان يكون هناك نظام ثابت للملكية الأرض ... ففى هذه الاشكال المبكرة أو « البدائية » للانتاج كان الانسان يشارك في كل خطوة من خطوات العمل، بما في ذلك صنع أدوات الانتاج ذاتها ... كان هو الذى يصنع عصا الحفر digging stick التى كان يستخدمها في الحصول على الدرناك من باطن التربة أو في اسقاط الثمرات من على الاشجار فى مرحلة الجمع والالتقاط ، وكان هو الذى يصنع القسى والسهام ، ويحفر الزبى العميقة ويغطيها بفروع الاشجار لى يخفيها عن الحيوانات فتتردى فيها ويقوم هو بقتصها ، كما كان هو الذى يصنع الافخاخ والشباك التى يستخدمها بنفسه لصيد الحيوان والسماك ، وذلك في مجتمعات الصيد والقنص التى تمثل المرحلة الثانية من مراحل التطور الاقتصادى في تاريخ البشرية حسب رأى مورجان ، كذلك كان الانسان هو الذى يشرف بنفسه على رعى قطعانه من الماشية ، ثم يقوم بنفسه بصنع خيامه وملابسه من جلودها ، بل انه كان يعتبر هذه الحيوانات امتدادا لوجوده وكيانه وجزءا من جماعته ، ولذا كان يطلق عليها الاسماء المحببة اليه ، ويؤاخى بينه وبينها على ما يفعل في الوقت الحالى كثير من المجتمعات القبلية التى تعيش على رعى الماشية في اواسط وشرق افريقيا . وهكذا كان الانسان الزراع في بداية العهد بالزراعة البسيطة المتنقلة ينتج الطعام الذي يستهلكه هو وافراد جماعته وبذلك كان يعرف تماما « جماعة المستهلكين » وتربطه بهم روابط شخصية تقوم في الاغلب على اساس القرابة . وهذا كله معناه ان الانسان في هذه المراحل المبكرة لم يكن مفتربا من العمل الذى يمارسه او من أدوات الانتاج التى يستخدمها في العمل ، او من ( السوق ) الذي ينتج له ، وانما كان على العكس من ذلك تماما يحقق ذاته ووجوده الاجتماعى في ممارسة العمل الذى كان ينظر اليه كوحدة لاتتجزأ

ويشارك في ادائه على هذا الاساس وبهذا المعنى . كان يعرف كما ذكرنا من قبل كل خطوة من خطوات العملية الانتاجية ويشارك فيها ، بل انه هو نفسه كان أحد عناصر هذه العملية . وقد استمر كذلك الى حد كبير في مرحلة الصناعات اليدوية الصغيرة .

فكان « اغتراب العمل » بدأ وارتبط كل هذا الارتباط الوثيق بعصر الصناعة الحديثه والتصنيع الثقيل نظرا لما يستلزمه هذا النظام الصناعى من تقسيم العمل ومن تخصص دقيق ادبا في آخر الامر الى انفصال العامل عن العملية الانتاجية التي لم يكن يستطيع ادراكها او استيعابها ككل نتيجة ارتباطه بجزء واحد صغير محدود من هذه العملية بحيث لا يستطيع ان يمارس غيرها ، حتى وان لم يكن يدرك معناها أو يعرف مغزاها واهميتها في العملية الانتاجية او في نسق الانتاج كله ... لقد أدى التخصص وتقسيم العمل الى ان تمر صناعة الدبوس مثلا بثمانى عشرة خطوة متمايزة يتوفر على كل خطوة منها اشخاص « متخصصون » لا يمارسون غيرها ، والى ان تمر عملية تجميع هياكل السيارات بخمسة واربعين مرحلة مختلفة بحيث نجد ان الشخص الذي يضع المسامير في مكانه لا يقوم بتثبيت ذلك المسامير وانما يقوم بذلك شخص آخر غيره وهكذا . بل ان الامر قد يصل الى الحد الذى يمكن معه ان تتم كل اجراء العمل المختلفة مستقلة احداها عن الاخرى تمام الاستقلال ثم تضاف بعد ذلك بعضها الى بعض . ومع ان ذلك قد يؤدي الى الانفاق وسرعة الانجاز ، كما انه يركز بغير شك على خطة واضحة ودقيقة لتنسيق الاعمال الجزئية المختلفة التي تساعد على انجاز عملية واحدة متكاملة ، الا ان هذا نفسه كثيرا ما يؤدي في الوقت ذاته الى قيام كثير من المشكلات بين فئات العمال المختلفة وظهور حالات كثيرة من التوتر بين الجماعات المتخصصة العديدة ، وبخاصة بين الفئات التي تحتل مراكز اجتماعية متفاوتة ، كما هو الشأن في موقف العمال من الادارة او موقفهم بعضهم من بعض او حتى من العمل نفسه (انظر في ذلك كتابنا : البناء الاجتماعى - الجزء الثانى الانساق ، الطبقة الثانية ، صفحة ٢١٧) .

وهذا كله يختلف اختلافا بينا عن العمل في اشكاله « البدائية » او الاقل تطورا ، بل وايضا عن اشكال الانتاج الصناعى البسيط الذى لم تصل فيه الصناعة الى مثل هذه الدرجة العالية من التخصص . وحتى تحت نظام « الطوائف المهنية » القديمة فاننا نجد ان الغرض من الاعمال التي كان يمارسها اصحاب المهنة الواحدة مثل صياغة الذهب او الدباغة كان معروفا لكل افراد المجتمع ، ولو ان الوسائل والاساليب الفنية المتبعة في كل صناعة كانت تعتبر سرا مقلدا على غير اعضاء الطائفة المهنية الواحدة . فقد كان كل عامل في المهنة يعرف بالضبط معنى واهمية نسق الانتاج ككل متكامل في داخل طائفته « ( المرجع السابق ، صفحة ٢١٨ ) » . فكان نظام تقسيم العمل الذى يعتبر من اهم معجزات النظام الصناعى الحديث قد أدى الى ان تصبح الناحية الفنية التي يتضمنها الدور الذى يقوم به اى عامل من المشتركين في الانتاج مجهولة تماما من العمال الآخرين الذين يشتركون معه في نفس الصناعة الواحدة ، ولكنهم يؤدون ادوارا مختلفة . ولكن الاشد خطورة من ذلك هو ان العامل نفسه لم يعد يعرف ، كما ذكرنا من قبل اهمية او معنى

العمل الجزئى الذى يعارسه ، وبذلك اغترب العامل وانفصل عنه وعن وسيلة الانتاج ومن العملية الانتاجية كلها ، وفي ذلك اهدار لقيمة العامل كإنسان وعضو في مجتمع ، خاصة وانه لم يعد يشارك فى ظل هذه الصناعات الكبرى فى اتخاذ القرارات او رسم السياسات التى تؤثر فى حياته ومستقبله ومصيره . ولعالم الاجتماع الشهير ماكيفر Mac Iver عبارة دقيقة لها مغزاها فى هذا الصدد ، اذ يقول فى كتابه Community ان اكبر مساوئ تقسيم العمل هو انه يجعل الناس بمثابة اجزاء فى آلة واحدة كبيرة فبعضهم يصبح بمثابة المكبس ، او ما الى ذلك ، وبذا يتحول العامل وعمله الى مجرد اجزاء صغيرة لا قيمة لها فى ذاتها وبلداتها .



ولكن على الرغم من كل هذا فقد يكون من العسف ان نقصر الاغتراب على اغتراب العمل او ان نربطه بنظام اقتصادى محدد بالذات . فكما سبق ان ذكرنا فان الاغتراب يعتبر « ظاهرة » انسانية يمكن ان تنتبها بشكل او باخر فى مختلف النظم والثقافات والمجتمعات ، وحيثما يوجد افراد يشعرون بتفردهم وتحيز شخصيتهم ، وبالعجز عن التجاوب مع الاوضاع العامة السائدة فى المجتمع الذى يعيشون فيه والثقافة التى يفترض انهم ينتمون اليها ، ويرفضون القيم العامة او الشعبية التى تسود فى هذه الثقافات والتي يتقبلها بقية افراد المجتمع . ولقد اقلح الكثيرون من علماء الاجتماع فى اول الامر ثم علماء الانثروبولوجيا بعد ذلك فى ان ينتبها « ظاهرة » الاغتراب فى مختلف صورها واشكالها حتى وان لم تظهر كلمة ( الاغتراب ) فى كتاباتهم - لسبب او لآخر . وربما كانت دراسة اميل دوركايم عن الانتحار من افضل هذه الدراسات وتمييزه الشهير بين اشكال الانتحار الثلاثة ليس فى حقيقة الامر الا تحليلا عميقا لثلاثة اشكال من الاغتراب التى تؤدي بصاحبها الى الانتحار . فلم يكن دوركايم يؤمن بان الانتحار مشكلة تتعلق بالفرد من حيث هو فرد ، او انه يمكن تفسيرها بالاشارة الى علم النفس والحالات النفسية التى يمر بها الفرد ، او حتى بالاشارة الى ما كان دوركايم يطلق عليه اسم « العوامل فوق الاجتماعية » مثل الخصائص السلالية او العناصر والعوامل الوراثية ، وانما كان يعتبر الانتحار ( ظاهرة ) اجتماعية تتوفر فيها جميع اركان « الظاهرة الاجتماعية » مما يحتم دراستها فى ضوء البناء الاجتماعى الكلى ووظائفه المتشعبة . ولقد ميز دوركايم - كما نعرف جميعا - بين ثلاثة انواع او انماط من الانتحار ، هى الانانى والاىثارى والانتحار الناشئ عن الانحراف عن المعايير الثابتة والخروج عليها ، وهو ما يسميه بالانتحار الانومى Anomic . وقد رد دوركايم « الانتحار الانانى » الى انعدام تكامل الفرد كفرد مع المجتمع بحيث يصل الامر ببعض الافراد الى ان يجدوا انفسهم عاجزين عن الاستجابة او الخضوع لاية سلطة غير تلك التى تصدر منهم هم انفسهم ، مما يؤدي بهم فى النهاية الى الانعزال عن المجتمع وفقدانهم لتأييد الجماعة التى يعيشون فيها ، وبالتالي استحالة الحياة فى تلك الجماعة مما يدفعهم الى الانتحار . اما النمط الاىثارى من الانتحار فان دوركايم يرده الى ازدياد سطوة المجتمع التى تتمثل فى قوة العادات والتقاليد والعرف ، وخضوع الفرد لهذه

انسطوة تماما بطريقة تمنح معها شخصية الفرد ، بحيث لا يكاد يتمتع بكيان مستقل متميز ومنفصل عن الجماعة التي ينتمي اليها والتي يستمد منها كل مقوماته . ففي مثل هذه المجتمعات تكون حياة الفرد - من حيث هو فرد - قليلة الاهمية بالنسبة لنفسه وبالنسبة لغيره من الناس على السواء ، ولذا فكثيرا ما يلجأ الفرد الى الانتحار حين يزداد ضغط المجتمع عليه وينهار تحت هذا الضغط أو على الأقل يستجيب لهذه الضغوط . أما النمط الثالث فإنه يظهر نتيجة اخفاق الفرد في ان يتوافق مع المجتمع ، أو على الأصح حين يختل التوافق التقليدي بين الفرد والمجتمع نتيجة لظروف جديدة طارئة ، بحيث يصعب على المجتمع تهئية الفرد للتجارب معها ، أو حين تنهدم من حوله المعايير التي كانت تنظم سلوكه وعلاقاته بالناس والمجتمع ، وبذلك يضعف ما يسميه دوركايم **بالصمير الجمعي** ويتحرر الفرد تبعا لذلك من الضغط والقيود الاجتماعية التي توجهه فيتخبط في تصرفاته ولا يجد للحياة معنى .

ونحن نجد في هذا التحليل صدى لكثير من آراء هيجل في « حالة الاغتراب » ، وإن كان دوركايم خرج بالاغتراب من ذلك الحيز الضيق الذي أراد بعض مفكرى القرن التاسع عشر ان يحصره فيه ، والذي تابعهم فيه كثير من علماء الاجتماع في هذا القرن . ولسنا ننكر مع ذلك ان عددا آخر كبيرا من علماء الاجتماع قد خرجوا بدراساتهم للاغتراب في المجتمع المعاصر عن ذلك الحيز الضيق ودرسوا الاغتراب في مختلف صوره بعيدا عن اغتراب العمل ، وحاولوا ان يتتبخوا اسبابه في المجتمع الغربي ، والأمريكي بالذات ، في ذلك التمزق الذي يعانى منه ذلك المجتمع والذي يتخذ شكل العنف والتحرر الجنسي والحركات المتطرفة التي تنم عن التمرد ورفض الحضارة الحديثة . وهذا مجال لدلى فيه الانثروبولوجيا بدلوها وتسهم فيه في الوقت الحالي اسهامات عميقة ، خاصة وانها وسعت من مجال دراسة الاغتراب بحيث امتدت الى المجتمعات التقليدية والنامية وتلك التي كانت ولا تزال في بعض الكتابات - يطلق عليها اسم المجتمعات « البدائية » ، والتي تخضع الان لكثير من عوامل التغير والتحول السريعين ، وما يترتب على ذلك كله من تصدع في الابنية الاجتماعية والثقافية التقليدية وتهدم في المعايير والقيم التي كانت تحكم سلوك لناس وتصرفاتهم . وصحيح ان مصطلح الاغتراب لم يظهر في الكتابات الانثروبولوجية الا منذ عهد قريب جدا ، ولكن المفهوم نفسه وجد له تعبير في كثير من المصطلحات الانثروبولوجية مثل « الانسلاخ من القبيلة » أو تصدع **الانتماء القبلي** detribalization .

وكثير من الكتابات الانثروبولوجية التي تعالج مشكلات التعبير البنائي في المجتمعات الانثروبولوجية لن يمكن فهمها فهما صحيحا وفي كل ابعادها الا في اطار مفهوم « الاغتراب » ولقد خضعت المجتمعات القبلية في الدول التي كانت حتى عهد قريب خاضعة للاستعمار لكثير من التغيرات الجذرية التي نجمت عن ادخال نظم التعليم الغربية وانشاء المراكز الصناعية والحضرية وانشاء مراكز التعدين وتغيير الانساق القانونية التقليدية او القانون العربي واستبدال القوانين الاوروبية بها ، بل وتغيير النظم السياسية القبلية المتوارثة والتي كانت تقوم في الغالب على أسس القرابة والانتماء العشائرية بنظم أخرى جديدة . وقد أدت هذه التغيرات كلها وبخاصة التعليم وتوفير بعض فرص العمل في المراكز الصناعية الى انسلاخ عديمين افراد هذه الجماعات

القرباية عن مجتمعاتهم وثقافتهم الاصلية نتيجة لتقبلهم انماط الحياة والتفكير الجديدة وشعورهم بالتمييز والتفرد على بقية اعضاء القبيلة ، فنبذوا القيم التقليدية المتوارثة ونبذهم المجتمع بالتالى ، وفى الوقت ذاته لم يستطيعوا الدخول الى المجتمع الاوربى او المجتمع الغربى الذى امتنقوا بعض افكاره ونظمه واساليب معيشته وحياته ، واصبحوا بالتالى يحوى حياة « هامشية » لا ينتمون فيها الى مجتمع معين بالذات او ثقافة واضحة المعالم بعد ان اغتربوا عن مجتمعهم الاصلى وعن انفسهم ، وهذه الاوضاع التى درسها علماء الانثروبولوجيا في المجتمعات القبلية فى افريقيا بالذات تعطينا صورة واضحة لما يمكن تسميته « اغتراب المثقفين » فى المجتمعات النامية او مجتمعات العالم الثالث ، وهو موضوع نرجو ان نخصص له عددا مستقلا من هذه المجلة .



والذين قراوا رواية توفيق الحكيم « نهر الجنون » لابد ان يكونوا قد ادركوا ان الرواية تحاول ان تعالج بطريقة الخاصة هذه المشكلة . اى مشكلة الاغتراب . فالشخص الذى كان يشرب من ذلك النهر كان يصاب بلوثة تجعله يبدو غريبا في نظر المجتمع الذى كان بهزا منه ويشبهه . ويتبعد عنه . ولكن بمرور الزمن تزايد عدد الشاربين ( المجائين ) وتناقص عدد ( الدلاء ) بسرعة ، وانقلبت الآية وتغيرت الاوضاع واصبح ( الدلاء ) قلة تعرضت لسخرية الاكثرية ( الجنونة ) التى كانت تنظر الى هذه الاقلية على انها غريبة الاطوار ويجب نبذها من المجتمع لما بها من جنون ، وحتى لا يسرى هذا الجنون من تلك الاقلية الى بقية افراد المجتمع . حتى لم يبق سوى شخص واحد فى آخر الامر كان يابى على نفسه ان يشرب من النهر حتى لا يفقد عقله . . . ولم يكن يريد ان يفقد تميزه وفردته وشخصيته وعقله وقيمه . . . كان يعيش مغتربا عن ذلك المجتمع الذى ينتمى ولا ينتمى اليه ، وكان يقاسى من هذا الاغتراب ، ولم يجد امامه فى آخر الامر يشرب من النهر حتى يساير بقية افراد المجتمع ويندمج فيه ، وكان ذلك بمشابهة ( انتحار ) بالنسبة اليه ، لو اننا نظرنا الى الامر من وجهة نظر اميل دوركايم .



وعلى الرغم من ان هذا العدد يضم من الدراسات عن الاغتراب اكثر مما تعودنا ان نقدمه فى الاعداد السابقة عن اى موضوع واحد ، فلا تزال هناك جوانب اخرى لهذه ( الظاهرة ) لم نطرقها ، وان كنا نرجو ان نمود اليها فى الاعداد المقبلة ان شاء الله ، كما نرجو ان نخصص عددا كاملا من اغتراب المثقفين او « أزمة المثقفين » كما هو الاصطلاح الشائع الان . وسوف يرى القارئ ان هذا العدد يضم الى جانب المقالات الخاصة عن الاغتراب ندوة او حوارا اقيمت بالاسكندرية واشترك فيها اربعة من الاساتذة الذين اسهموا بدراساتهم ، وناقشوا بعض الادراء التى اثاروها فى هذه الدراسات ، وكثيرا من الافكار الاخرى التى فرضت نفسها فرضا على جو المناقشة . وقد سجلت هذه الندوة لكي تقدمها ضمن العدد دون ان ندخل عليها اية تعديلات تذكر حتى نحفظ بثلثايتها . وهذه تجربة اولى نرجو ان تتكرر فى اعداد اخرى مقبلة اذا اثبتت هذه التجربة نجاحها .



## الاغتراب

### إصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً

#### الاغتراب لغة ومعنى :

ان استعراض البحوث المتعلقة بمفهوم الاغتراب Alienation يكشف عن تنوع استعماله وتعدد معانيه . والواقع ان بعض هذه المعاني تعاني من الغموض الى درجة تكاد تنتفي معها قيمتها العلمية . فكثير من الباحثين الميدانيين قد استثمروا هذا المصطلح بمعنى انعدام السلطة والانخلاع ، والانفصام عن الذات ، و « الانوميا » Anomie ، والاستياء او التدمير والعداء ، والعزلة ، وانعدام المفزى في واقع الحياة والاحباط ، Frustration وغير ذلك من المعاني . ان بعض هذه الفروق في المعنى قد تكون ثانوية وهامشية مادام المضمون الجوهرى يظهر فيها جميعاً بشكل أو بآخر . وما عدا ذلك فان البحوث التي تبنت من المعنى المشترك غالباً ما تعطى هذا المفهوم مضامين تختلف كثيراً عن فحواه ، وبالتالي تسبب تشويشاً في الظواهر المرتبطة به .

والملاحظ أن الجانب المعرفي Cognitive Aspect لهذا المفهوم قد تعرض لتحليل مسهب في عدة اختصاصات ، ولا يزال الباحثون المعاصرون يعكفون على فحصه لتشخيص دلالاته . ومما يسهم في تشتت معاني هذا المصطلح هو استعماله من قبل الناس غير المختصين ، وفي المجالات غير العلمية بشكل يغلب عليه الطابع الذاتي والعاطفي . غير أن هذا الاسراع في معاني المصطلح ، وتعدد مذاهب القائمين على دراسته ، لا يبرز في تعريفات المعاجم اللغوية الأجنبية المختلفة وقد استهوى مفهوم الاغتراب عددا من الفلاسفة والمفكرين القدامى كتوماس هوبز Thomas Hobbes وجان جاك روسسو (١) وفنشته وشيلر وهيجل . ولكي تتبلور معاني هذا المصطلح ندرج مضامينه الآتية :

**أ - الاغتراب بمعنى الانفصال :** ويصف هذا الاستعمال أو المعنى تلك الحالات الناتجة عن الانفصال الحتمي المعرفي لكيانات أو عناصر معينة في واقع الحياة . يضاف الى ذلك أنه مع هذا الانفصال كثيرا ما تنشأ حالة من الاحتكاك والتوتر بين الاجزاء المنفصلة . وقد برز هذا المعنى في كتابات هيجل Hegel ، باعتبار الكون في نظره مكونا من اجزاء منفصلة ومتناقضة ومتفاعلة ولكنها متكاملة .

**ب - الاغتراب بمعنى الانتقال :** عندما يربط الاغتراب بعملية التخلي Renunciation من حق من الحقوق التعاقدية Contractual Rights ، فانه يكتسب معنى مختلفا عن معناه السابق . فالاغتراب في هذا المعنى قد وظف في البحوث التاريخية الإنجليزية ، حيث كان يقصد به نبد أو مصادرة حقوق الملكية المتعلقة بأحد الافراد ، أو نقل هذه الحقوق من ذلك الفرد الى شخص اخر . ومع أن مثل هذا النقل قد يولد توترا في العلاقات فان الباحثين اكدوا الشعور بالفضب أو التسليم من جانب الافراد الذين يواجهون مثل هذا العقاب .

**ج - الاغتراب بمعنى الموضوعية :** ويشير هذا المعنى جانبا في الاغتراب يتجسد نتيجة لوعي الفرد بوجود الآخرين . فنظرة الفرد للآخرين كشيء مستقل عن نفسه ، بصرف النظر عن طبيعة العلاقات التي تربطه بهم ، قد اعتبرت من قبل بعض الباحثين من أهم مؤشرات الاغتراب وتشير البحوث الجارية على هذا النوال الى أن هذه الوضعية غالبا ما تكون مصحوبة بالشعور بالوحدة والعزلة بدلا من التوتر والاحباط .

ولعدم تحديد كل من هذه المعاني بصورة واضحة ودقيقة في استعمال مصطلح الاغتراب فان هذا المصطلح ظل محاطا بالغموض في معظم البحوث . ويغلب على هذا المفهوم المعاني السلبية خصوصا في سياق استعمالاته الإنجليزية المشتقة من جذر الكلمة « Alien » ( غريب أو اجنبي ) وقد استعملت هذه الكلمة منذ العصور القديمة في الاشارة الى الجماعات الأجنبية ، وبشكل

الافتراب : اسطلاحاً ومفهوماً وأما

يؤى بالانتقاد والازدراء . ويرجع ذلك الى النظرة التقليدية السائدة لهذه الجماعات من قبل المجتمعات التي عاشت فيها والتي انطوت على الاستخفاف بمكانة تلك الجماعات الحضارية كما كان بالنسبة للمتهربين Barbarians .

**د - انعدام القدرة والسلطة :** وفي مقدمة ما يدخل في نطاق هذا المعنى الشعور بالعجز وانعدام القدرة . وقد برز هذا المعنى في نظرية ماركس لهذا المفهوم . والملاحظ ان معنى العجز Powerlessness وعدم القدرة او الاستطاعة هو اكثر المعاني تكرارا في البحوث المعنية بموضوع الاغتراب . ويبدو ان استعمال الاغتراب بهذا المعنى هو حصيلة تأثير بحوث ماركس في هذا المجال . وهذا النمط من التعبير عن حقيقة الاغتراب يمكن تصويره من خلال توقع الاحتمالات الجارية في اذهان الافراد فيما يتصل بالحصول على نتائج محددة يسعون اليها ، او تقرير بعض المواقف Attitudes التي يتخلونها . ويستدعي هذا المنظور تأكيد الظروف الموضوعية لافراد باعتبارها مسؤولة عن تحديد درجة ما يمكن من واقعية في استجاباتهم الى تلك الظروف وهذا بالطبع يستدعي الاستعانة بأدوات قياس ميداني Field Measurement لتحديد جوانب تلك الظروف . كما يفعل الباحثون الحقلون عندما يجرون دراسات تحليلية كمية لجوانب السلوك المتعددة . وقد يستعان بالبحوث التجريبية Experimental Studies عندما تتطلب الحاجة ذلك .

ويفتقر الاتجاه الاخير عن الاطار الذي حدده ماركس ، ذلك لانه لا يأخذ في الحساب عامل الاجباط الذي يواجه الفرد نتيجة للفجوة القائمة بين السيطرة التي يتوقعها ودرجة السيطرة التي يتمتع بها . وبعبارة اخرى ، ان هذا التفسير لا يبدى اهتماما : بقيمة السيطرة في نظر الفرد . ويجري تحليل الاغتراب في هذا الاطار على اساس :

- ١ - توقعات الفرد عن السيطرة من زاوية الطرف الموضوعي لعجزه كما يراه الباحث .
- ٢ - الحكم الصادر من الباحث فيما يتعلق بذلك الطرف .
- ٣ - شعور الفرد المتصل بالفجوة بين توقعاته الخاصة بالسيطرة ورغباته المتصلة بها .

**هـ - انعدام المزية :** ويناقش موضوع الاغتراب ايضا من زاوية ضياع المزية بالنسبة للفرد ، كما يتضح في بعض بحوث العالم الالماني ادورنو Adorno عن موضوع التحيز والحد العرقي Racial Prejudice حيث تناول في دراسة له مشكلة تطلع الافراد الى تحقيق مزية وغاية ملموسة في حياتهم . ويرى بعض الباحثين ان ظروف الصناعة والتخصص المهني تدفع الناس الى ابتغاء الغايات والمعاني الحياتية البسيطة نتيجة لصعوبة الاختيار بين الامكانيات الاجتماعية المعقدة . فالمفكر مانهام Mannheim ، مثلا ، يعتقد ان الفرد لا يستطيع الانتقاء بين التفسيرات الصعبة بسبب زيادة العقلانية الوظيفية التي تشدد على التخصص

والإنتاجية اللذين يجعلان هذا الاختيار امرا سيرا . وبعبارة أخرى فإنه مع زيادة تأكيد المجتمع لمستويات الإنتاج والاداء المهني « Professional Performance » تناقص القدرات الفكرية لدى الناس ويصعب عليهم اختيار الحلول العقلية المجردة . وبالنظر الى ان المجالات الاخلاقية والعقيدية Dogmatic هي مجالات ليس لها حدود موضوعية واضحة ، كما ان النتائج التي تتمخض منها تفتقر الى حدود الصدق في التنبؤ فان من غير الممكن بحث هذا الجانب وربطه بتجربة الاغتراب بصورة يمكن ان تؤدي الى مردودات علمية معتمدة . وهكذا فبينما يتناول المعنى الاسبق للاغتراب القدرة المحسوسة للسيطرة على نتائج الاعمال ، فان المعنى الاخير يشير الى القدرة المتصورة بالنسبة لتوقع النتائج .

و - **تلاشي المعايير** : ان هذا المعنى المرافق لاستعمال مصطلح يستند الى بحوث العالم الفرنسي دوركايم Durkheim عن موضوع « الانوميا » Anomie (٢) . ويشير هذا الموضوع ( بناء على طرح هذا العالم ) الى وضعية تنعدم فيها المعايير Norms . اذ ان دوركايم اوضح في دراسته للانوميا او ( اللامعيارية ) Normlessness ان المجتمع الذي وصل الى تلك المرحلة يصبح مفتقرا الى المعايير الاجتماعية المطلوبة لضبط سلوك الافراد ، او ان معايير التي كانت تتمتع باحترام اعضائه لم تعد تستأثر بذلك الاحترام ، الامر الذي يفقدها سيطرتها على السلوك ويسهم العالم روبرت مرتون Robert Merton في دراسات الانوميا ويوسع من اطارها الذي وضعه دوركايم . وهو يصف ويحلل التكيف والمواءمة التي يسعى الافراد الى تحقيقها في ظروف تخلق من تأثيرات « المعايير الجماعية » - Collective norms وقد اتخذ مرتون من مفهوم النجاح في المجتمع الغربي عموما ، والمجتمع الأمريكي خصوصا مثالا لتوضيح حقيقة ان النجاح كهدف في هذا المجتمع لا يتسق والامكانيات المتاحة للأفراد لتحقيقه . وهو يرى ان حالة الانوميا تؤدي الى زيادة صعوبة التنبؤ من السلوك ، وتؤدي هذه الحالة في اعتقادي الى زيادة ايمان الافراد بالحظ والنصيب . كما يرى هذا العالم انه في هذه الظروف تصبح الاساليب التقنية مفضلة في نظر الناس على المعايير والاعتبارات القيمة لانجاز الاهداف التي يطمح اليها الاشخاص . ( Merton. p. 50. ) (٣)

ان من الواضح ان فكرة الانوميا التي نحتها المفكر دوركايم هي جزء يتكامل ومفهوم الاغتراب . وهي بالإضافة لذلك تتضمن جانب التوقع في سلوك الانسان . ويتركز المهتمون بالانوميا ايضا على مفهوم الوسائل ودورها في واقع الحياة وعلى ضياع المعايير التي تحظى باجماع عام ويحللون ما ينتج عن كل ذلك من فردية متطرفة وما يرافق ذلك من مواقف التنهازية ونفعية . ان هذه الافكار تكاد تفرغ نفسها في اطار التوقعات .

2- Lewis A. Coser and Bernard Rosenberg (eds) *Sociological Theory* The Macmillan Company, New York. Second Printing. 1964. PP. 519-20

3- Robert Merton. *Social Theory and Social Structure*.  
Revised and enlarged edition. Glencoe, III, Free Press. 1957, P. 50.

وقد اكدت فئة اخرى من الباحثين معاني أخرى في سياق ظروف تحلل المعايير تظهر في نطاق التفاعل الاجتماعي . فالاستاذ جوفمان (Goffman P. 51.) (٤) قد ركز على ادق النظم الفاعلة في المجتمع ، ذلك هو نظام التخاطب والاتصال Communication . فالتخاطب التلقائي في اعتقادي هو مؤشر حقيقي لما هو موجود من اغتراب ، خصوصاً عندما يكون ميل الافراد الى التحدث مع الآخرين حاوياً على عنصر التكلف وضعف الحافز وسطحية الشعور ، مما يجعل تفاعل الافراد بعضهم ببعض مجرداً من العمق الفكري والعاطفي .



### المسئلة :

الاستعمال الآخر لمصطلح اغتراب باتى في سياق « العزلة » ( Isolation ) وهو أكثر ما يستعمل في وصف وتحليل دور المفكر والمثقف الذي يغلب عليه الشعور بالانفصال - Detachment وعدم الاندماج النفسى والفكرى بالمقاييس الشعبية Folkloristic standards في المجتمع . ويرى بعض الباحثين في ذلك نوعاً من الانفصال عن المجتمع وثقافته . ويلاحظ ان هذا المعنى للاغتراب لا يشير الى العزلة الاجتماعية التي تواجه الفرد المثقف كنتيجة لانعدام التكيف الاجتماعي او لضعف الدفء العاطفي Affective Warmth او لضعف الاتصال الاجتماعي للفرد . ولعل افضل اسلوب يوضح طبيعة هذا المعنى للاغتراب هو ان ينظر اليه من زاوية قيمة الجزاء او الارضاء Reward Value .

فالأشخاص الذين يحيون حياة عزلة واغتراب لا يرون قيمة كبيرة لكثير من الاهداف والمفاهيم التي يسمونها افراد المجتمع . ويبرز هذا الصنف في عدد من المؤشرات منها عدم مشاركة الافراد المفترين لبقية الناس في مجتمعهم فيما يشرعهم من برامج تلفزيونية واذاعية ونشاطات فولكلورية ومناسبات عامة . ومع ان اغتراب العزلة يتميز في معناه عن معانيه الأخرى الا ان من الافضل ان تستعمل المعاني المختلفة بشكل يسمح بايجاد الارتباط بينها . فالاستاذ مرتون مثلاً في كتابه الموسوم **النظريات الاجتماعية والبناء الاجتماعي** Social Theory and Social Structure Marton P. 144 (٥) قد استعمل مفهوم « اللامعيارية » و « العزلة » بصورة مترادفة لتوضيح التكيفات التي يقوم بها الافراد في اوضاع ينعدم فيها التوافق Correspondence او التطابق بين الاهداف والوسائل . ومن بين انواع التكيف هذه ما يواجهه المخترع او المبتكر Innovator باعتباره نموذجاً للاغتراب ، بمعنى أنه يكشف عن درجة من

4— Ada Finifter. *Alienation and The Social System* John Wiley & Sons, Inc. New York. 1972. P. 51

5— R. Merton. op. cit. P. 144

اللامعيارية بالنظر الى انه يسمى الى ابتكار مبادئ وافكار جديدة كثيرا ما تكون مناقضة للمعايير السائدة في مجتمعه . كذلك يبرز الاغتراب في اوضاع التمرد التي تدفع الافراد الى البحث عن بديل للقيم التي يعتمد عليها البناء الاجتماعي لمجتمعهم . فالاتجاه الاخير في تحليل الاغتراب يفترض مسبقا ان هذا المفهوم ينبثق من الاهداف والمعايير السائدة .



#### Self-estrangement : الاغتراب عن النفس :

هذا المعنى للاغتراب يتميز عن باقي المعاني بكونه ينطوي على شعور الفرد بانفصاله عن ذاته . ويعتبر ما كتبه العالم اريك فروم Erick Fromm (٦) فقد تناول هذا العالم موضوع الاغتراب من زاوية « تكوين الشخصية » Personality Development وهو يرى ان الاغتراب هو نمط من التجربة يرى الفرد نفسه فيها كما لو كانت غريبة عنه . فالفرد يصبح ( اذا جاز التعبير ) منفصلا عن نفسه . وتقترن ملاحظات الاستاذ س. رايت. ميلز C. Wright Mills (٧) من هذا التفسير . وهو يقول انه في الظروف الاعتيادية تكون الفتاة المشتغلة في المخازن التجارية منفصلة من نفسها مادامت شخصيتها قد استحال الى اداة لخدمة غرض خارجي . وكذلك يواجه الاغتراب الافراد في ظروف المدينة لانهم يصبحون ادوات لبعضهم بعضا ، وهكذا تتسع الدائرة حتى يصبح الفرد الحضري منفصلا من نفسه .

وبالاضافة لما ذكر يوجد وجهان طريفان لهذا الفهم للاغتراب عن النفس ، اولهما ان الباحثين الذين تحدثوا عن الاغتراب عن النفس لم يحددوا الكيفية التي يتم فيها انفصال الانسان عن نفسه . ويبدو على الأرجح ان هذا التعبير يمثل اسلوبا تشبيها ، والمقصود به في الواقع هو انفصال الفرد من ظرف انساني مثالي كما هو الحال في المجتمع عندما يكون الاستهلاك قد بلغ مدى بعيدا في مجال الاسراف ، مما يجعل الناس يبدلون جهودا مضنية لا تألف وما يحتاجونه فعلا ، بل تتجاوز حاجاتهم الاساسية الى حدود الاحتياجات المتصاعدة المدفوعة مع تيار التبذير « والاستهلاك المظهري » Conspicuous Consumption Veblen P.60 (٨) فالاستهلاك غير العقلاني لم يعد يسمح للأفراد بالتوقف عند حدود الانتاج المعتدلة ، بل صار يجبرهم

6— Erick Fromm. *The Sane Society*. New York. Rinehart and Company. 1955. pp. 110-120

7— C. Wright Mills. *The Sociological Imagination*. New York. Oxford University Press. 1959. P. 49.

8— Thorstein Veblen. *The Theory of the Leisure Class*. A Mentor Book, The New American Library of World Literature, Inc. Third Printing 1958, P. 60.

الاغتراب : اسطلاحاً ومفهوماً وأمثا

على مراعاة معايير الاقتناء والاسراف لغرض ارضاء الآخرين وبصرف النظر عن قناعتهم بجدي ذلك .

**اما المعنى الآخر للاغتراب** عن النفس فهو افتقاد المفزى الدائم والجوهري للعمل الذي يؤدبه الانسان وما يصاحبه من شعور بالفخر والرضا . ويدهي ان اختفاء هذه المزايا من العمل الحديث هو الآخر يخلق شعوراً بالاغتراب عن النفس . وقد دفع هذا التفسير بعض الباحثين الى عقد مقارنات بين المجتمع الصناعي المتقدم والمجتمع التقليدي البسيط حيث يسود العمل التلقائي والعلاقات الصحيحة نتيجة لما يتحقق للفرد من رضا وارتياح Gratification مما يقوم به من اعمال .

• • •

### الاغتراب في نظر الرواد :

لقد ورد ذكر مفهوم الاغتراب بشكل اوبآخر في الكتابات الفلسفية واللاهوتية القديمة . ويبدو ان جلور هذا المفهوم ترجع الى كثير من الملاحظات التي طرحها بعض فلاسفة الاغريق القدماء كالفيلسوف سقراط . وتبرز فكرة الاغتراب ايضاً في سفر التكوين Genesis في الدراما الانسانية المتعلقة بخلق وسقوط الانسان ، وانفصاله المتمثل في قصة الانسان والشجرة المحرمة والخروج من جنة عدن ، ومواجهته الحياة المزدوجة القائمة على الصراع الدائر بين الجسد والروح . فهذا المفهوم يتمتع بحيوية عالية في الفكر الديني المسيحي ، واستمر كموضوع يجذب اليه الكثيرين من المفكرين في الحضارة الغربية . وبعد ان كانت التفسيرات القديمة لهذا المفهوم تنطلق من الاسس الفيبية والروحية صارت مع مرور الزمن تعتمد على عناصر الواقع الاجتماعي في معالجة وتحليل هذا المفهوم ، خصوصاً بعد ان اتسعت وتعاظمت اثار التصنيع .

ومع ضخامة حجم ما كتب عن هذا الموضوع فان هناك اسماء لمعت باعتبارها تمثل الباحثين الذين لعبوا الدور المميز في بلورة هذا المفهوم ، ومنحوه ما يتمتع به الان من اهمية علمية .

ومن بين رواد هذا الموضوع الفيلسوف الالماني هيغل Hegel الذي بحث طبيعة الانسان ( R. Schacht P. 33 ) ( ٩ ) . وهو يرى ان الانسان فرد من الناحية الاساسية . ومع ذلك فالفردية في اعتقاده هي احد جوانب هذه الطبيعة . والوصف الاكثر توازناً لطبيعة الانسان في نظره ينبغي ان ينطلق من الروح باعتبارها العامل الذي يحقق التوازن بين الفردية والعمومية او الشمولية Universality . فهيجل يعارض الرأي القائل بان طبيعة الانسان تتألف بشكل خالص من خصوصياته الشخصية ، ويصر على ان الفهم السليم لهذه الطبيعة ينبغي

9— R. Schacht. op. cit. P. 33

ان يأخذ بعين الاعتبار عقل الانسان . فالعقل في تصوره يتجاوز الخصوصية وينطوى على حركة الفكر على مستوى شمولي . كل ذلك جعل هيجل يعلق أهمية كبرى على الشمولية والعمومية بوصفها تشكل جوهر الوعي الانساني وأساس وجود الانسان . وهو يفهم الشمولية على أنها تعنى تطابق السلوك وما هو شلل أو عام، ومن أمثلة الشمولية بالنسبة لهيجل نظام العقل System of Reason .

ومع ذلك فلا يرى هيجل مانعا من الاعتراف بأن « الجوهر الاجتماعي » لجماعة من البشر لا يكون شاملا في كل زمان ومكان . بل ان المدى الذي تصله شموليته لا يتعدى حدود الجماعة . ويبدو أن غرض هيجل من استعمال مصطلح الشمولية هو اظهار الاختلاف بين الاجتماعي العام والفردى الخاص . وان الجوهر الاجتماعي حسب رأيه ، يتجاوز خصوصية الافراد .

ويرى هيجل ايضا ان العالم الذي يعيش فيه الانسان هو الى حد كبير من ابتكار او اختراع الانسان نفسه وان النظم السياسية والحضارية والاجتماعية تمثل الجوهر الاجتماعي الذي تمتص عنه هذا الدور الانساني . فالانسان في اعتقاده قد استطاع ان يديم وجود هذا الجوهر عبر العصور . ويلقب على هذا الجوهر ، كما يعرض هذا الفيلسوف ، الطابع الروحي ، وبالتالي يصبح العالم في التحليل الاخير كيانا روحيا Spiritual Entity . تلتحم فيه الروح بالجسد ويقوم على الوعي الذاتي . ويفهم هيجل المظهر الشامل والعام في المجتمع على انه يتمثل في سيطرة الجوهر الاجتماعي على تفاعل الافراد ، وان فهم للناس للفرد يعتمد على مدى نجاحه في جعل نفسه متوائمة وما يتوقعه الغير . كما يرى ان تحقيق العمومية الذي يسعى اليه الفرد يتم من خلال النظم الاجتماعية فهي القوة الممثلة للجوهر الاجتماعي الوحيد في المجتمع . ولا بد للانسان من الالتحاق بهذه النظم اذا ما اراد ان يدرك وجوده الروحي .

وبلا حظ ان هيجل يستعمل مصطلح اغتراب Entfremdung بصورة مزدوجة . فهو في بعض معالجاته يستعمله في سياق الانفصال Separation وفي مواقع اخرى من بحوثه يعطيه معنى التخلي او التنازل (Relinquishment) وفكرة الانفصال التي سبق استعمالها من قبل المفكرين القدامى لتشير الى علاقة متحللة بين الفرد واطراف مجتمعه ، لم تستعمل في هذا المعنى من قبل هيجل . فهو قد طرح هذه الفكرة على اساس ان انفصال الفرد يكون بينه وبين الجوهر الاجتماعي غير الشخصي . وواضح ان هذا الاستعمال يحتوى على درجة من الابتكار في التعرير الاصطلاحي ، وهو في الوقت نفسه يوفر اساسا مشمرا لدراسة الاغتراب . ويؤدي هذا الاستعمال الى مفهوم الانفصال عن النفس او الاغتراب الذاتي Self-alienation الذي يبحثه هيجل بوصفه متعلقا بالطبيعة الجوهرية للانسان التي قد يحققها الانسان وقد يخفق في تحقيقها . وهذا الاغتراب يشير الى ما يحصل من تفاوت بين ظروف الفرد الحقيقية وطبيعته الجوهرية ، الامر الذي يقود الى الشعور بالاغتراب الذاتي .



اما مفهوم التخلي حسب استعمال هيجل فيقود الى اتحاد الفرد بالجوهر الاجتماعى نتيجة لتنازله من فرديته . على ان هذا الإستعمال الآخر يبدو كما لو كان تلاعباً لفظياً لاختلاطه بالمعنى الاول . لان فحوى ما يستخلص مما كتبه هيجل حول الموضوع هو ان الفرد الذى يعجز عن الاتحاد بالجوهر الاجتماعى يقع فى تجربة اغتراب النفس ، كما ان الفرد الذى يتنازل عن نفسه ليحقق هذا الاتحاد هو الآخر يتعرض لهذا النوع من الاغتراب ايضا ، وعلى أية حال فانه على الرغم من ازدواج معنى الاغتراب فى التحليل الهيجلى الا ان الطرق التى تؤدى اليه تختلف بشكل واضح . Schacht P. 61. (١٠) ولعل السبب الذى حدا بهيجل الى هذا الاسلوب المزدوج فى معالجته للموضوع هو شغفه بالاصناف والنماذج التى تكشف عن وضعيات تكون فى حالة

« تضاد Opposition » .



ويعتبر كارل ماركس من رواد البحث الهادف لتحليل مفهوم الاغتراب الذى منحه طابعاً امبيريقياً وسوسولوجياً (١١) Marx PP. 521-24 بعد ان كان مفهوماً ميتافيزيقياً ولا هوتياً . ويبدو ان كتابات هذا المفكر عن الموضوع قد شاعت من الحفز الذى تلقاه بحث هذا الموضوع فى ميادين التخصص المتعددة فى هذا العصر . وقد برز اهتمام ماركس بهذا المفهوم بصورة خاصة وقوية فى مؤلفه « مسودات اقتصادية وفلسفية Economic and Philosophical Manuscript » المنشور فى عام ١٨٤٤ .

ومع ان هذا المفكر قد بحث هذا المفهوم من زاوية الاشياء التى يتم انتاجها ، الا انه فى الوقت نفسه قد نظر الى هذا الجانب كنتيجة لحقيقة ان الانسان — كما يقول — قد أصبح مفصولاً عن عملية الانتاج نفسها . وهو يتساءل كيف يستطيع العامل ان يقف فى علاقة غريبة او مفتربة Alienated Relationship الى الناتج الذى يصنعه اذا لم يكن قد عزل نفسه عن عملية الانتاج نفسها ، ويخلص الى القول انه اذا كان الانسان قد أصبح مفترباً عن عمله اليومى فهو بالضرورة يكون قد اغترب ايضا عن نفسه وعن امكانياته الخلاقة والاوراق الاجتماعية التى تتحدد من خلالها انسانيته ، وهذا فى اعتقاده يعزله عن النوع الانسانى ، وبالتالي يجرده من خاصيته البشرية Species Being . ويستطرد ماركس فى متابعة هذا الخط التحليلى فيصل الى استنتاجه الخاص بعزلة الانسان عن زملائه العمال وعن الناس عموماً ، كنتيجة يصل اليها واقع العامل الاغترابى .

10— Ibid. P. 61

11— Karl Marx. „The Notion of Alienation” (In) L.A. Coser and B. Rosenberg. (eds). op. cit. PP. 521-24

**اما اميل دوركايم** فيتناول الاغتراب بصورة ضمنية في تحليله لاسماء بالانوميا Anomie او «تخلل المعايير». فهو يعتقد ان سعادة الانسان لا يمكن تحقيقها بصورة مرضية ما لم تكن حاجاته متناسبة او متوازنة مع الوسائل التي يملكها لاشباعها. فاذا كانت الحاجات تتطلب اكثر مما يستطيع ان ينال، او انها تشبع بطريقة مناقضة لما يحقق رضاه فانه يشعر بالمرارة وخيبة. ويلاحظ دوركايم ان الحركات التي يؤديها الانسان والتي تعجز عن انتاج ما يريد بدون الم تكون في العادة غير مرغوبة في نظره وهو لا يعميل الى تكرارها. فالميل الى لا تحظى بالارضاء غالباً ما تضعف. ولما كان الدافع للحياة هو حصيلة باقى الميول فان هذا الدافع يتناقض مع ضعف الميول الاخرى. على ان هذا التوازن يكون في عالم الحيوان مبنياً على اساس ميكانيكى غريزى لاعتماده على حاجات مادية محضة. اذ ان كل ما يتطلبه الحيوان هو ان يستحصل المواد الغذائية التي تزوده بالطاقة بصورة مستمرة لكي تتجدد عمليات جسده الحيوية من طريق الكميات الغذائية المتساوية التي يحتاجها. وفي كل مرة يمتلئ الفراغ في جوفه بالغذاء المطلوب يشعر بالراحة والرضا ولا يتطلع الى شيء آخر، فملكاته الدهنية كما هو معروف لم تتطور الى المدى الذى يؤهله لتصور اهداف اخرى غير تلك التي تنطوى عليها حاجاته الحيوانية المادية. يتضح من هذا ان عمليات التغطية وما يرافقها من احتياجات واساليب اشباع تكون في حالة من التوازن الفطرى الخالى من التعقيدات العقلانية Rational Complication. وهذه الحالة تنطبق على كافة الفصائل الحيوانية عدا الانسان.

هذه الصورة الرتيبة تتحول في عالم الانسان بسبب ان اكثر حاجاته لا تعتمد على جسده، كما لا تكون بدرجة واحدة. ومع خضوع حاجات الانسان المادية للقياس والحساب الا ان حسابها يكون اقل ضبطاً مما في عالم الحيوان بسبب تاثير الحاجات الانسانية بخليط من العوامل العقلية اهمها عامل الارادة. فعندما يتجاوز الانسان الحد الأدنى لاشباع حاجاته الغذائية يدفعه تصوره الى ابتكار حاجات اخرى لتحسين ظروف معيشته، وهذا بدوره يرفع من طموحه وطماعته ويدخل عليها مناصر الاختلاف. غير ان تحديد درجة الرضاء البشرى والراحة التي يبتغيها الانسان هي من الامور البالغة الصعوبة والتعقيد. اذ لا يوجد شيء في التركيب الجسمى للانسان ولا في تركيبه السيكلوجى يضع حدوداً لمثل هذه التطلعات والطماع. والدليل على ان حياة الانسان لا تستدعى توقف هذه التطلعات في بعض الاوقات دون بعضها الاخر هو ان هذه الميول قد نمت مع نمو تاريخ الانسانية، وان اشباعها هو الاخر قد زاد مع تقدم المجتمع وبدون اضعاف او تهديد الصحة العامة. ومن ناحية اخرى فان الطبيعة البشرية (١٢) تكون متمائلة في المجتمعات من النواحي الجوهرية، اى الخصائص الاساسية التي يتميز بها الانسان. وبحكم هذه الطبيعة

12— Steven Lukes. „Alienation and Anomie”. (in) Ada W. Finifter. *Alienation and The Social System*. John Wiley & Sons, Inc. New York 1972. PP. 30-31.

اللامحدودة تكون الاحتياجات الانسانية غير خاضعة لحدود مادامت تعتمد على الكائن الانسانى غير المحدود بقيود مطلقة فى جسده او بنينه الطبيعية . فقد راينا ان القدرات الشعورية او الانفعالية *Affective Capacities* مثلا تمثل مجالات يصعب استنفادها او سير غورها . غير ان هذه القدرات الشعورية والعاطفية عندما تفقد الضوابط الخارجية ، فى رأى دوركايم ، فانها تكون مصدر عذاب للفرد . فالرغبات غير المحدودة تكون غير قابلة للاشباع ، وهذا بالضرورة يؤدى الى الشعور بالآلم او عدم الارتياح ، لان عدم خضوع الحاجات الى حدود معينة يجعلها تتجاوز الوسائل المطلوبة لضمائها او تأمين الحصول عليها ، كما هو الامر فى ارواء حاجة الظما بصورة ناقصة ، وما يرافقه من درجة او قدر من العذاب المتجدد او المتقطع . ومن المعروف ان الفعالية البشرية الكلية تطمع الى ما وراء الحدود الميئة ، وتضع امامها اهدافا كثيرا ما تكون فى غير متناول اليد ، او ان السبيل اليها تعتوره المصاعب ولكن كيف يمكن التوفيق بين هذه الحالة غير المحدودة من المطامح والاهداف الانسانية وبين واقع الحياة نفسها ؟ يرى دوركايم بصدد هذا التساؤل ان وجود الانسان فى حالة نشاط وحركة باتجاه اهداف معينة يمنحه شعورا بأنه ليس فى حالة من الياس ، وانه عندما يتحرك نحو امانياته وغاياته يشعر بأنه يتقدم . ولكن حركة الفرد لا تعتبر تقدما اذا لم تكن هناك اهداف محدودة يسير نحوها او عندما يكون هدفه اللانهائية . كذلك التطلع الى اهداف غير قابلة للمال يعنى الحكم على النفس بالشقاء . فقد يمتنى الانسان ان يحظى ببعض السرّات بصورة غير واقعية وبعيدة عن الممكن ، وقد يبقى فى حالة من انتظار بلوغ غايته ، ولكن فشله المتكرر لبلوغ تلك الغاية يؤدى الى الشعور بمرارة الحرمان . ويتمتع هذا الشعور بتكرار تجربة الفشل عبر الماضى مما يقلل او يدمر أمل الفرد بالنجاح لتحقيق ذلك الهدف فى المستقبل او حتى توقع الاقتراب من ذلك الهدف .

يتضح من ذلك انه كلما زادت الاشياء التى يحصل عليها الانسان نما طموحه للحصول على المزيد منها . ولتحقيق اية غاية او نتيجة ايجابية للفرد لابد من الحد من الانفعالات ، وبهذا فقط يمكن ان يتم الانسجام بين تلك الانفعالات وبين المواقف العقلية . « *Rational Attitudes* » ولا يأتى هذا الانسجام الا اذا ما توفرت بعض العوامل الخارجية اى ضوابط تتمتع بسلطة خارج ذات الافراد . فهذه الضوابط تتمتع بقوة تقوم بضبط وتوجيه الحاجات الاخلاقية بصورة تشبه قيام الجسم بضبط الحاجات المادية . وهذا يعنى ان تكون هذه القوة ذات طبيعة اخلاقية . وهنا يلعب الضمير الدور الاكبر فى خلق التوازن المطلوب . وواضح ان الضوابط البيولوجية لا يمكن ان تكون فعالة ، لان العواطف لا تتأثر بالقوى الفسيولوجية والكيميائية الحيوية . فالرغبات والشهوات يصعب ضبطها او ترويضها او ترويضها ، لان مثل هذا الضبط ينهى ان يأتى من مصادر تسلم النفس بانها اساس الصواب . فالبشر ما كانوا ليقتفوا عند حدود معينة لا يتجاوزنها فى ارضاء رغباتهم وشهواتهم لو كانوا يشعرون بتبرير لتجاوز تلك الحدود المقبولة اجتماعيا .

أن تقييد هذه الرغبات ينبغي أن يصدر من سلطة ما تحظى باحترامهم وتلقى تأييدا تلقائيا منهم . ولا شك أن المجتمع وحده هو الذى يمثل هذه السلطة ، باعتباره السلطة الأخلاقية الوحيدة التى تسمو على الإنسان وتلقى قبوله . فالمجتمع وحده بملك القدرة على تشريع القوانين ووضع الحدود التى لا يراد للعواطف والانفعالات أن تتعداها . وفي هذا الوضع يصبح كل فرد مدركا بشكل أو بآخر الحدود الموضوعية لمطامحه والتي لا بد له أن يقف عندها . على أن هذه الحدود التى تقيد الافراد ليست مطلقة . ففى المجال الاقتصادى هناك معايير مثالية تنظم سلوك كل طبقة ، وإن الافراد يتأرجحون فى المجال الواقع بين هذه المثل . وهكذا يصبح الافراد قانعين بما ينجزون ، وطامحين لتحقيق المزيد من المكاسب . وهذا يلعب دورا فى دم الاستقرار فى المجتمع . وعلى ضوء هذه الحقيقة يكون الفرد الاعتيادى فى حالة من الانسجام النسبى مع ظروفه الاجتماعية . ولكن هذا لا يوقف الإنسان عن التحرك نحو ظروف افضل تتحقق بأسلوب يتوافق والمعايير الاجتماعية المقبولة . فالإنسان يسعى الى تحسين حياته ، وعندما تفشل بعض جهوده لا يدفعه ذلك الى القنوط مادام يعتز بما عنده . فهو لا يحصر رغباته فى أمور لا يملكها ، خصوصا عندما تتوفر لديه أساسيات وجوهرات الحياة . فالتوازن الحاصل فى رضاه وقناعته يظل دائما ومستمر مادام يخضع لتحديد المفاهيم والقواعد السائدة فى مجتمعه . وإن احداثا قليلة وطارئة ( فى نظر دوركايم ) نادرا ما تؤدي الى اعطاب حياته وتهديد توازنها .

ولكن من غير المناسب (حسب رأى دوركايم) أن يكتفى بالنظر الى عدالة التدرج الحاصل فى الوظائف والتي يضع اسمها الرأى العام ، مالم يؤخذ بعين الاعتبار توزيع هذه الوظائف فعلا بصورة عادلة . فالعامل مثلا لن يشعر بالانسجام ومركزه الاجتماعى اذا لم يكن يحصل على ما يناسب سد حاجاته الأساسية . فاذا رأى أن احتلاله مركزا آخر هو من حقه فانه لن يشعر بالرضا بالمركز الذى يشغله .

وهذا يعنى أن الرأى العام لا يكفى لضبط وتنظيم احتياجات المستويات الاقتصادية والاجتماعية ، بل لابد من أن تسود قواعد واضحة تحدد الاساليب التى تجعل هذه المراكز والمستويات مفتوحة امام الافراد كل حسب قدراته واستعداداته للحركة . ولا شك أن المجتمعات جميعا لا تخلو من مثل هذه القواعد المخصصة للحراك الاجتماعى (١٣) ، غير أن هذه القواعد تختلف فى الزمان والمكان . فقد كان المولد والاصل القرابى هو المبدأ الذى يخضع له التصنيف الاجتماعى . غير أن مجتمعات هذا العصر ترفض عادة المبادئ العرقية والقرابية كأساس لتقييم جدارة الافراد . ويرى دوركايم أنه كلما اقترب المجتمع من مثال المساواة أكثر قلت الحاجة الى الضوابط

13— Frank Johnson (ed.) *Alienation : Concept, Term and Meanings* Seminar Press. New York, A Subsidiary of Harcourt Brace Jovanovich, Publishers. 1973. PP. 46-47

الاجتماعية. والمسألة هذه تمثل اختلافاً في الدرجة ويوجد نوع واحد من الوراثة في كل الظروف ويتمثل في المراهب الطبيعية التي تورث منذ الولادة. اذ لا يوجد مجتمع يساوى بين الموهوبين الاكثر فائدة للمجتمع وبين المتخلفين عقلياً ، لان هذا النوع من المساواة ( باعتقاد دوركايم ) يتطلب ضوابط اعقد واصعب من تلك الموجودة عند الاعتراف للموهوبين بقيمة اكبر. وكما ذكر سابقاً، فان الضوابط الاجتماعية تكون نافعة عندما يعترف بانها تمثل وضعاً « عادلاً » اما اذا استندت هذه الضوابط والمقاييس الى القوة والعرف فقط فليس من الواقعي ان يسود السلام والانسجام ، وتكون روح التدمير مستترة والشهوات والرغبات مكبوتة بصورة سطحية وفي حالة من التاهب للانفجار . وقد كانت الامبراطورية الرومانية في روما والاغريقية في اثينا خير مثل على ذلك عندما اصبحت العقيدة التي تدعم النظام في كل منهما في حالة من الاهتزاز والضعف ، وكذلك الحال في عصرنا عندما بدأت التحيزات الارستقراطية تفقد مكانتها المرموقة في اذهان الناس . وبالعكس، فان « النظام الجماعي » Plural System في الظروف السوية يعتبر مقبولا من قبل الاكثرية . ومثل هذا النظام ، وهو بحاجة الى دعم سلطة خارجية ( خارج ارادة الفرد ) ، لا يمكن ان يديم بقاءه بالسلطة وحدها ، بل ينبغي ان يعتمد على احترام الناس لا على خوفهم . وهكذا فدوركايم يرى ان من غير الممكن ان يتحرر سلوك الانسان تماماً من الضوابط والقيود الاجتماعية . فالوجود البشري - كما يراه - هو جزء من العالم وهو شيء نسبي بالمقاييس للباقي ، وان طبيعته واساليبه المعبرة عنه تعتمد كذلك ليس على القوى الطبيعية في هذا العالم فحسب ، بل وعلى الاشياء الاخرى المشتركة في تنظيمه وتحديد نشاطات الانسان فيه . ويبدو ان التفاوت الموجود في واقع الانسان يظهر بين الميدان المادى والميدان الفكرى البشرى .

ان ابرز خصائص الانسان المميزة هي الرابطة الاخلاقية التي تصله بمجتمعه وليس الصلة المادية القائمة بينه وبين المجتمع ، الامر الذي يجعل هذه الرابطة ذات طبيعة اجتماعية . فالانسان لا يخضع لظروفه المادية المفروضة عليه قدر خضوعه الى ضمير يسمو على ذاته ، هذا هو الضمير الاجتماعى ، ذلك لان الجانب الاكبر والاهم منه يتعدى جسده ويعطيه حرية التحرك خارج شرنقة الجسد ، ولكنه يظل خاضعاً للمجتمع .

غير ان المجتمع عندما يضطرب نتيجة ازمة من الازمات ، او بسبب انتقاله نقعية عابرة ، فانه يصعب بصورة وقتية غير قادر على ممارسة تأثيره، وهذا ما يسبب الارتفاع الفجائي في معدلات وقوع الانتحار . فالتحول الاقتصادى المفاجئ يجلب مثل هذه الانقلابات ، حيث يقلد ببعض الافراد الى مراتب اوطأ من مراتبهم ، مما يجبرهم على تقليص متطلباتهم وتحديد احتياجاتهم والتعود على درجات اعلى من ضبط النفس Self-Control وعندما تضعف سيطرة المجتمع عليهم ويصبح لازماً ان تعاد صياغة تعليمهم اخلاقياً . ولما كان المجتمع لا يستطيع اعادة تكيف هؤلاء الافراد في الحال الى الحياة الجديدة وجعل ضبط النفس عندهم في مستوى الظروف التي استجذت ، فان ذلك يضعهم في حالة من عدم الانسجام والمعاونة .

والمثل الذي ذكرناه عن التحول الاقتصادي وما يرافقه من مشكلات يتكرر بشكل أو آخر في التبدل الذي يطرأ على بناء السلطة بسبب الانتفاضات السياسية والانتقالات الثورية ، لأن ذلك يستدعي تكييفا سريعا يصعب تحقيقه من قبل المجتمع والفرد . ومع تغير الظروف فإن المعايير التي يهتدى بها الافراد في تنظيم احتياجاتهم لا تبقى في صورتها التقليدية ، لأنها تنبدل مع تبدل الموارد الاجتماعية ما دامت محدودة كل طبقة من طبقات المنتجين . ولا شك ان هذه التغيرات تتطلب بعض الوقت ، وان المقاييس التي تتغير يصعب ان تحل محلها مقاييس جديدة تلقى قبولا مساويا من قبل الناس . وفي مثل هذا التحول Transformation يصبح ضروريا ان يعيد الضمير الاجتماعي تقييم وتصنيف الناس والاشياء بشكل جديد . ونظرا الى ان المصادر الاجتماعية الجديدة التي تنبثق فجأة يعوزها التوازن ، وتظل قيمتها مجهولة ، الامر الذي يجعل الضبط الاجتماعي مقودا لبعض الوقت . وتصبح الحدود الفاصلة بين الممكن وغير الممكن غير واضحة وغير معروفة ، وكذلك الحدود الفاصلة بين الانصاف والاحقاد . كما استحيل الرغبات التي تخضع عادة للرأي العام الى حالة يغلب عليها الجموح وعدم وضوح الهدف والاتجاه . ومع زيادة الرخاء تزداد الرغبات ، ومع ضياع القيم التقليدية فإن المفانم الأكبر والأغنى تزداد تحفيزا للرغبات ، مما يجعل السيطرة عليها أصعب في وقت تصبح الحاجة للسيطرة والضببط أكبر . والطريف - كما يستنتج دوركايم في دراسته للانتحار - Durkheim PP. 246-54 (١٤) ان الفاقة تحول دون الانتحار لأنها ضابط وقيد يحد ذاتها ، بعكس الغنى الذي يشعر الفرد بقوة اعتماده على نفسه وبأنه أقل خضوعا وتقييدا من غيره ، مما يجعله أقل تسامحا لأقل تقييد يواجهه . ولا عجب إذن ان معظم الديانات قد اطنبت في وصف مزايا الفقر ، وهي في ذلك تعتبر أعظم المدارس لتعلم ضبط النفس ، كما يعتقد دوركايم . غير ان كل ذلك لا يبرر الوقوف في سبيل الانسان الى تحسين مستوياته الاجتماعية والمعيشية . وعلى الرغم من ان الخطر الاخلاقي المرافق لكل تحول اقتصادي هو امر يمكن مراقبته ومعالجته ، الا انه ينبغي ألا ينسى او يهمل .



يتضح مما سلف من عرض آراء كل من ماركس ودوركايم انهما ينتقدان المجتمع الصناعي خلال القرن التاسع عشر . ولكن كلا منهما تناول الموضوع من زاوية مختلفة لتوضيح موضوع الاغتراب وموضوع الانومييا . وتبرز عند التعمق في ملاحظتهما نقاط مشتركة بين هذين الموضوعين . ومن أبرز هذه النقاط :

14— Emile Durkheim. *Suicide* (1897) Translated by John A. Spaulding and George Simpson,. New York. The Free Press. 1951. PP. 246-54.

- ١ - أن الظواهر الاجتماعية ، أى حالات وأوضاع المجتمع ونظمه وقيمه وقواعده ، تحظى باهتمام كبير من جانب العالمين .
- ٢ - تأكيد الحالة الذهنية للأفراد ، أى مواقفهم من المعتقدات والرغبات الخ .
- ٣ - افتراض وجود علاقة واقعية بين الظواهر الاجتماعية والحالات الذهنية .
- ٤ - تصور مسبق لوجود علاقة طبيعية بين النقطة الأولى والثانية .

فبينما يرى ماركس الرأسمالية كنظام اجتماعى قسرى يعمل على تضيق انكار الناس ويضع العراقيل في طريق رغباتهم وينكر عليهم تحقيق حياة تسودها الدوافع الانتاجية المثمرة، يعتقد دوركايم أن هذا العالم يعاني من الفوضى الاخلاقية في المجال الاقتصادي نتيجة لعدم السيطرة على رغبات وافكار الناس ولانتقاء الانسجام بين الفرد والظروف المحيطة .

ولو عقدنا مقارنة بين افكار هذين المفكرين حول «تقسيم العمل» فان ماركس يعتقد أن هذا النظام هو عامل من عوامل الافتراق أو الانخلاع ليس للعامل Labourer بل ولجميع الناس . فالتاس يشعرون بالافتراق ( باعتقاده ) في ظروف تقسيم العمل ، لان راس المال والعمل هما وجهان للعلاقة نفسها وان «السخرة» Forced Labour البشرية باعتقاده هي حقيقة ماثلة في علاقة العامل بالانتاج . ويخلص ماركس الى القول بأن جميع اصناف السخرة ما هي الا تحويلات ونتائج حتمية لهذه العلاقة ، اذ يضطر الناس للدخول الى علاقات هي في الواقع خارجية عن ارادتهم ، وانهم مجبرون على اداء ادوار مقررّة في نطاق النظام الاقتصادي وفي المجتمع ككل ، وان هذه العلاقة الاجتماعية تعمل على سلب انسانيّتهم ، بحكم استقلالها عن مشاعرهم وافكارهم ، وهى بالاضافة الى كل هذا تعمل على تقييد وحصر اعمال الافراد وتفكيرهم وحتى انطباعاتهم عن انفسهم ومنتجاتهم وفعاليتهم وعن غيرهم من الناس. كما تشوه (في نظره) انسنة Humanization الفرد نتيجة للضغط عليه لكي يتصرّف بشكل يجعله يرى نفسه واعماله ونتاجاته والافراد الاخرين في المجالات الاقتصادية والسياسية والدينية وغيرها في اطران تنكر عليه وتجرده من امكانياته الانسانية .

**اما دوركايم** فيرى أن تقسيم العمل ( عندما يحسن استثماره ) يكون مصدر تضامن في المجتمع الصناعي . أما « الانوميا » ، أى حالة تحلل القيم والمعايير ، فترجع الى تخلف نمو القواعد والنظم . ويضيف دوركايم أن تكافل Interdependence الوظائف ( بالاضافة للجماعات المهنية ) لابد وان يؤدي الى نمو التضامن Solidarity والشعور بالجماعة من جانب الافراد ، على الرغم من أن تقسيم العمل في المجتمعات المتقدمة قد يكون مصحوباً بنمو أهمية الشخصية الفردية وتطور قيم معينة كالمساواة والعدالة .

ويعتقد دوركايم أن **العلاقات الاقتصادية** هي ذات أهمية أقل من الآثار الأخلاقية التي تخلقها . وتحت تأثير هذا النمط من التركيب يزداد وعى الفرد باعتماده على المجتمع ، وهذا بدوره يولد قوى تبقى الفرد خاضعا لها . وتبضع هذه الصورة في تربية الفرد التي تهدف الى جعله مستعدا ذهنيا لقبول الأعباء والمجالات المحدودة، لأن الفرد في المجتمع المتمدن يولد لواجه حقيقة تنتظره وهي ان يؤدي وظيفة في التركيب العضوى الاجتماعى . وكنتيجه لذلك فهو مطالب بان يتعلم مسبقا كيفية أداء ادواره . فتقسيم العمل في نظره لا يخفض من قيمة الفرد بعد ذاته في الظروف الاعتيادية عندما يحوله الى آلة أو أداة مادام يسمح للفرد بان يشعر من خلال أداء وظائفه بأنه يخدم شيئا ما . يضاف الى ذلك ان الفرد اذا ما تعود على الافاق الواسعة والآراء الطموحة فانه يصعب عليه ان يقيد بعمل محدد دون ان يشتر ذلك استيائه .

**يتضح من الملاحظات السابقة ان الاغتراب في تفكير ماركس يميز تلك الحالات الخاصة بالفرد والمجتمع التي يرى دوركايم فيها علاجاً للانوميا .** هذا العلاج يتأتى من الوضعيات التي يوجد بها تقسيم العمل ، والتي من شأنها ان تضاعف من تصميم الافراد الاجتماعى وتزيد من الانسجام والتطابق بين سلوكهم والقواعد الاجتماعية المستقلة عن ارادتهم وتجعلهم يفكرون ويتصرفون في حدود ادوار محدودة .

**فالفرء الذى يعانى من الانوميا Anomic Man في اعتقاد دوركايم ، هو الفرد الذى لا يخضع لمعايير من أى نوع ، والذي تعوزه قواعد يعيش بها لتنظم رغباته وتوجه اعماله ، وافاق محددة يهتدى بها فكرا وسلوكيا .**

**بينما يرى ماركس ان الفرد في هذا النظام،والذى لا يستطيع الهروب من مجال اللعاليات المحدودة والمحصورة والتي تفرض عليه ، هو انسان يعانى من الاغتراب .**

ولعل الاختلاف بين هذين المفكرين يرجع لاسباب اهمها انهما كتبيا عن مراحل مختلفة للصناعة . وواضح أيضا ان ماركس كان كثير الاهتمام بوصف العامل المغترب ، بينما رأى دوركايم ان الانوميا الاقتصادية تميز حياة الموظفين واصحاب العمل على حد سواء .

ان ماركس يعتبر طابع العلاقات الاجتماعية المستقل عن العواطف البشرية امتدادا لواقع التاريخ القديم ، وهو يرى ان التمرد عليه هو شرط لتحقيق التحول المطلوب للوصول للمجتمع الانسانى المنشود .

اما دوركايم فيرى ان العلاقات الاجتماعية تمثل وضعاً سوياً يحقق الضبط الاجتماعى الذى يؤدي غيابه الى تدمير التركيب الدائى للفرد ، ويقود الى النوضى الاجتماعية . فدوركايم يعتقد ان الطبيعة البشرية تنطوى على الحاجة الى حدود للضبط باعتبار الانسان كائنا يملك امكانيات وقدرات غير محدودة ، ولهذا فهو بحاجة الى ضوابط .



### الاغتراب في الفلسفة والدين والتاريخ :

ان اهمية الاغتراب كموضوع متداول في الحضارة الغربية لاتزال تفتقر الى العمق مالم ينظر اليه في سياق الاحداث في الفلسفة الحديثة و « اللاهوت » ويمكن على سبيل المثال متابعة المكانة الحاضرة لتأثير الوجودية في الحركات الدينية المنظمة ، او في الظواهر المصاحبة لاتساع شعبية الفلسفة الوجودية في كل من المجال الديني وفي التطورات الحضارية التي برزت في اوساط الشباب المتمردين والرافضين عموماً . ومما يجعل الموضوعات المتعلقة بمفهوم الاغتراب بالغة الاتساع والشمول هو ان هذا المفهوم قد جرت دراسته ومناقشته في الادبان المختلفة في الغرب والشرق Johnson PP. 6-9 (١٥) .

ويبدو الاغتراب اكثر تعقيداً عندما ينظر اليه كنسبة ترتبط بالدين المعاصر بالقياس لما كان عليه قبل سنوات قليلة . فاللاهوتيون المحدثون يرون ان الاغتراب لايمثل مفهوماً كونياً فحسب، بل هو مجموعة من المظاهر التي تنطوي على مضامين دينية . فالانسان المغترَّب في نظر هؤلاء يتعرض للاغتراب عن عقائده الروحية ، وهو يعاني ايضاً من الانفصال عن التجارب الزاخرة بالمعاني الروحية والاخلاقية التي يخلقها التفاعل مع الناس والنظم والذات وحتى الطبيعة

ولقد اعتقد بعض الباحثين ان الاغتراب هو نتيجة تمخضت عنها حركات الاصلاح الديني او عمليات التصنيع . ولكن من المعروف ان الانسان عبر التاريخ قد واجه حقيقة الاغتراب، لانه تعرض بين حين وآخر الى تجربة الانفصال عن امكانيات الحياة المجدية وامتيازات السلطة والحكم . ان من المفيد ان نلقي نظرة فاحصة على العصور القديمة لفحص انواع الاغتراب التي تعرض لها لانسان الاقدم سواء كان مغترَّباً فكرياً او روحياً او قرائياً .

ولعل بالامكان من خلال دراسة التاريخ ان يتطور منظور الاغتراب Alienation Perspective بالشكل الذي يوفر استراتيجيات محددة لرصد تلك الظواهر التي تهدد وجود الانسان والمجتمع . ومن الملاحظ ان هناك نزعة عامة في الاوساط الفكرية والعلمية تتعلق باعتبار الاغتراب مظهراً عالمياً يهدد النسيج الاجتماعي للمجتمع بصرف النظر عن شكل التنظيم الذي يسود فيه . فاهتمام الباحثين الواسطع « بفجوة الاجيال » Generation Gap باعتبارها عنصراً خطيراً من عناصر الاغتراب هو اهتمام لايتخلو من بعض المبالغة . فهذه الفجوة هي في واقع الامر حقيقة كمية لها تأثير في التنظيم الاجتماعي العام للمجتمع الانساني وحتى في الحيوانات العليا Johnson P. II (١٦) ، وكذلك الحال بالنسبة لظاهرة التحلل الاخلاقي والذي قد يتخذ صورة التمرد الجنسي . ان هذه الظواهر وامثالها قد حظيت باهتمام كبير من جانب الباحثين ، وفسرت على انها مؤشرات وعلامات للاغتراب في العصر الحديث . ولعل

15— Frank Johnson : „Overview and Introduction”. (in) Frank Johnson (ed). op. cit. PP.6-9

16— Ibid. P. 11

من المناسب أن نسأل هل يجوز اعتبار هذه الظاهرة أو تلك من خصوصيات عصرنا الحديث أم أنها تطبيق ولو بدرجات متفاوتة على العصور الأقدم وأن كانت الصور التي ظهرت بها ليست بالضرورة متطابقة ؟ فاعتبار الاغتراب من خلال هذه الأشكال ( وغيرها ) من السمات المميزة لهذا العصر هو اتجاه لا يخلو من تضليل ، إضافة إلى أنه يتعارض وطموح الباحثين الهادف إلى الكشف عما تخفيه صفحات الماضي من صور الاغتراب الأخرى . وعلى الرغم من أن الاغتراب خلال النصف الأخير من هذا القرن قد ازداد حدة وتعقيدا ، كما تشير الدراسات الاجتماعية والنفسية ، أن أن الكثير من الدراسات تعاني من عدم واقعية الادعاء بأن الاغتراب في الماضي يختلف عن اغتراب هذا القرن ، في كون الأول لم يكن اغترابا حقيقيا ، بل يختلف عن النمط الحديث اختلافا نوعيا . ويوحى هذا الادعاء بأن الإنسان المتغرب المعاصر هو أشد خطرا ويهددا للمجتمع لاسبب الاختلاف الكمي في مدى ما يصل إليه اغتراب هذا العصر بالقياس لما كان عليه الحال في العصور السابقة فحسب ، بل ولأن الاغتراب اليوم مع ماحققته التكنولوجيا من تقدم هائل ينطوي على احتمالات أشد رهبة وضرارة . فاذا صادف أن وضعت الأسلحة النووية الرهيبة وغيرها من وسائل الدمار الحديثة في عهدة أشخاص يعانون من الاغتراب فإن اندفاع هؤلاء في الضغط على أزرار التدمير الشامل هو أبعد وأوسع فتكا مما كان يحصل في الأزمنة الغابرة عندما كانت الأسلحة البسيطة هي الوسائل الوحيدة المتوفرة . فالتركيز على الجانب الانفعالي الفردي في الاغتراب يسمح بإثارة مثل هذه التساؤلات المعبرة عن الاختلافات النوعية بين نتائج اغتراب الماضي والحاضر . فإثر توسيع النظرة إلى الاغتراب بشمول الضوابط الاجتماعية والأخلاقية والسياسية المتطورة في المجتمعات الحديثة من شأنه توضيح الكيفية التي تواجه بها هذه المخاطر الواسعة التي تهدد الإنسان وتبعد احتمالات وقوعها . Johnson P. 12 (١٧) .



### الاغتراب وعملية التصنيف العلمي :

رغم أن مناقشات الاغتراب تكاد لا تتعدى المائة وخمسين سنة الماضية فإن الاغتراب والانحلال والتبدل هي موضوعات رئيسية في الحياة الإنسانية . فآدم وحواء كانا قد مرا بتجربة الاغتراب بسبب تجربة الثمرة المحرمة . كذلك يظهر مفهوم الاغتراب في قصص الإبطال التي تتحدث عن اغترابهم في البدء ثم عودتهم البطولية إلى وطنهم . كذلك يتناول تاريخ الاغتراب موضوع رفض القيم السائدة لاستحداث قيم جديدة . فالثوريون منذ أقدم العهود كثيرا ما اضطروا إلى مغادرة أوطانهم وعانوا من تجربة الاغتراب .

وعلى أية حال فتشتت الصور التي يتخذها الاغتراب ( على الرغم مما يسببه من تشويش )  
الا أنه يشير عدداً محدوداً من الملاحظات ومنهما ما يأتي :

أولاً : ان الاغتراب في بعض البحوث التي عالجته يتصل بصورة مركزية بكون الفرد  
يتعرض الى تجربة الفصل او الخلع بطريقة ما عن بعض الناس أو بعض الأشياء . . فافتراق الزوج  
او انفصاله عن زوجته هو نمط من الاغتراب ، كذلك عندما تنفصم علاقة الفلاح بالأرض فهو  
يشعر بالاغتراب ، والشئ ذاته ينشأ عن بترعلاقة العامل بالعمل ، او علاقة الانسان بالقوى  
الغيبية التي يعيها ، او حتى علاقة المجتمع بقيمة وتراثه . فالاغتراب في هذا السياق هو  
الاغتراب عن هدف أو شيء ، مع تعدد المطلقات التفصيلية التي اختارها الباحثون في عرضه .  
ان للاغتراب الدائي ( اغتراب النفس ) مثلاً Self-estrangement والذي اختاره كل  
من أريك فروم Fromm وهورني Horney يتضمن انعدام الصلة بين الفرد وجزء حيوي  
وعميق من نفسه أو ذاته (Fromm P. 23) . وقد يكون اغتراباً عن قيم المجتمع بسبب انعدام  
تفاعل الفرد عاطفياً وفكرياً وتلك القيم كما يحصل في اغتراب بعض المثقفين في مجتمعاتهم ، أو كما في  
انعدام التفاعل الفكرى والعاطفى بين العامل ومجمل العملية الانتاجية التي تعرضه الى  
تجربة الاغتراب عن العمل كما اشرنا سابقاً .

وعلى الرغم من ان الاغتراب قد يتسرب من مجال معين الى مجالات أخرى ، الا ان ذلك  
لا يحصل دائماً . فالمثقف المترب ثقافياً قد لا يشعر بالاغتراب بالنسبة لانتاجه الفكرى او  
ذاته الحقيقية . كذلك العامل الذى يشعر بالاغتراب في نطاق عمله قد لا يعاني من الاغتراب  
بالنسبة للحياة الاجتماعية بجوانبها الأخرى في المجتمع الصناعي الذى ادخله الى تجربة  
الاغتراب . ولهذا فان يتعين على الباحثين في موضوع الاغتراب ان يوضحوا بجلاء المقصود بما  
يريدونه من هذا المصطلح . اى تحديد الجانب أو الجماعة او الهدف الذى حصل الاغتراب  
منه .

ثانياً : وهناك اشكال آخر يشير الانتباه في بحوث الاغتراب وهو انها لا توضح بصورة دقيقة  
مكونات الاغتراب . فالجانب اللغوى في دراسات الاغتراب يوحي بان هناك شيئاً مرغوباً وطبيعياً  
قد ضاع أو فقد . اى أن علاقة إيجابية قد انقطعت وتلاشت عن الوجود . غير أن هناك  
حاجة لاضاح ما الذى يحل محل تلك العلاقة الضائعة . فالفرد المنتمى لتنظيم ما عندما يخلع  
او ينبد من قبل تنظيمه فهل هذا يعنى انه سيحس بالخيبة والام ، أم أنه سينمو لديه  
شعور برفض مبادئ وافكار التنظيم الذى نبذه الى درجة انه يفقد الرغبة والاهتمام بتلك المبادئ  
والافكار ، أم أنه سينشأ لديه شعور بالندم وتقريع النفس على ما حصل وعلى ضعف اعتقاده  
بمبادئ التنظيم ؟ ففي كثير من الحالات يعنى الاغتراب انعدام أية صلة ، اى بلوغ درجة او

مرحلة عدم الاكتراث واللامبالاة ، ولكن في حالات أخرى قد يتطور الاغتراب الى رفض قوى ومعارضة شديدة وكرامية ، ولهذا فالنقطة الثانية التي تثار في هذا المجال هي اى علاقة جديدة تنشأ لتحل محل العلاقة المفقودة او الضائعة ؟

**ثالثا :** الملاحظة الثالثة عن الاغتراب يعبرها أشكال وصور مختلفة . فالمخترعون والمجددون مثلا يشعرون بالاغتراب عن قيم ومعايير مجتمعهم التي يريدون تغييرها اضافة الى رفضهم اياها . ومع ذلك فهناك اختلاف شاسع في اسلوب الرفض . فالمخترع يسعى الى تحقيق تحول مجتمعة بعكس الفرد « المذهون » Psychotic الذى يعانى من تكوص النفس Self-regression الذى يجعل مجتمعه بعيدا عن التغيير النفسى الحاصل في شخصيته وغير متأثر به . وهذا يعنى ان تصنيف الاغتراب بالنسبة لهذين الصنفين لابد له من الاعتماد على النموذج الذى يبرز في عملية الاغتراب او النمط الذى يستخلص ، اى ما اذا كان الفرد المغترَب يسعى الى تغيير مجتمعه alloplastic ام انه قد حقق تغيير نفسه autoplatic .

**رابعا :** واخيرا فان نماذج الاغتراب المتعددة تنبع من مصادر مختلفة يكون بعضها نتيجة الفرض الخارجى المستقل عن الادارة ، بينما يكون بعضها الآخر قد جاء من محض الاختيار الذاتى . فالقول بان الفرد مغترَب لا يوضح بدقة ما اذا كان ذلك الفرد قد رفض واقع مجتمعة ام ان مجتمعه هو الذى رفضه . فمعظم البحوث السوسيوولوجية عن الاغتراب تعتمد الى حد م على دراسات ماركس التي تناولت الاغتراب من زاوية الفرض الخارجى الذى يكون خارج وعي واردة الفرد ، كما يقول الاستاذ فروم Fromm وكاهلر Kahler ان الفرد المغترَب نادر ما يدرك اغترابه عن عمله او نفسه . والواقع ان الوعي بالاغتراب المفروض يتضمن نمو نوع جديد منه يتم اختياره ذاتيا ، وذلك هو الاغتراب عن المجتمع الرأسمالى الصناعى المتمثل في الغرب : وهو يؤدى في النهاية الى الاغتراب عن العمل . ولابد من القول على اية حال ان الاغتراب المفروض والاغتراب التلقائى يرتبطان ببعضهما في بعض الاحيان . فالفرد المرفوض قد يرفض اولئك الذين رفضوه . غير ان هذين الصنفين من الاغتراب لا يكونان مرتبطين في اعم الاغلب : كما في حالة الزوجى البورجوازي في المجتمع الغربى والذى يقبل بقيمة ومعايير بالرغم من رفض هذا المجتمع له . وكما في وضعية الفنان الناجح المغترَب الذى يحتضن المجتمع البورجوازي فنه على الرغم من رفضه وتنفيذه لقيم ومعايير ذلك المجتمع . ويرتبط على كل ذلك طرح سؤال يتعلق بضرورة تحديد او تعريف الاغتراب وهو من وما هو عامل الاغتراب او مسببه ؟

وفي النهاية ، يبدو ان بحث الاغتراب يتلخص في اربعة اسئلة رئيسية :

١ - البؤرة والتركيز Focus ، اى من ماذا يغترَب .

٢ - البديل : عندما تفقد العلاقة فعما البديل لها .

٣ - النمط : كيف يبرز أو يظهر الاغتراب .

{ - السبب أو العامل : ما العامل الذي يؤدي الى الاغتراب .

فالنقطة الاولى تظهر اللامحدودية لعملية الاغتراب على أساس أن الانسان يمكن أن يغترب عن أمور كثيرة يصعب حصرها . وهذا يعني بالضرورة أن عدداً هائلاً من العلاقات يمكن أن يحل محل العلاقات الضائعة بسبب الاغتراب . كذلك يمكن أن يعبر الاغتراب عن وجوده بأساليب ونماذج عديدة .

وعلى ضوء الملاحظات السابقة يمكن أن يصنف الاغتراب الى النماذج الآتية :

#### ١ - النبذ أو الرفض الكوني :

من الواضح بالنسبة للنبوذيين في المجتمعات العنصرية أو العرقية *Racist Societies* يكون الاغتراب نوعاً من أنواع النفي أو الطرد من عالم الأهداف والدفع العاطفي والمغزى الاجتماعي . فالحياة في واقع النبوذيين هي فراغ لا حدود له . ومن يواجد هذا النوع من الاغتراب، خصوصاً من الشباب المرفوض في المجتمع الغربي ، يشعر بأنه في عالم يبدو وكأنه لم يصمم للانسان ولم يهياً ليستجيب لخصائصه الانسانية . أن هذا النوع من الاغتراب يمثل رفضاً كونياً *Cosmic alienation* (١٩) .

#### ٢ - الاغتراب التكويني :

والاغتراب التكويني *Developmental alienation* يحصل لدى أولئك الذين يشعرون بضياغ حياتهم الفردية وما فيها من علاقات وروابط بشكل لا يسمح بإعادتها من جديد . وهذا يأتي نتيجة لنمو الحياة خصوصاً بالنسبة للطلبة ، ذلك النمو الذي يعنى ظهور أشياء جديدة وضياغ أشياء وأمر أخرى مرتين في مراحل سابقة من الحياة . *Reagan* 321-337 PP. فالغرد الراشد كثيراً ما يحن ويفتقد أيام الطفولة وما سادها من رعاية وحنان . ومع أن الراشدين يدركون أن مثل هذه المشاعر تمثل نوعاً من النكوص إلا أن تجربة الاحلام السعيدة التي تثير مثل تلك الميول الطفولية تعطي الأفراد شعوراً ببعض ما تمنحه الطفولة ، كالحنان والمطف والحماية .

وقد ينعكس هذا الاغتراب لدى الراشدين نتيجة لتبدل علاقاتهم باطفالهم بسبب نضج هؤلاء ونمو اعتمادهم على أنفسهم بدلاً من اعتمادهم عليهم ، وانكماش علاقاتهم العاطفية والذهنية والاجتماعية بهم . وفي الوقت نفسه يعني كل ذلك قرب جنى ثمار انعابهم . وكذلك يخلق الزواج شعوراً بالانفصال عن الحرية وعدم المسؤولية ، وفي الوقت نفسه يمنح الفرد حقاً جديداً في التعمق في صلته بشريك حياته في ميادين متعددة .

### الافتقار التاريخي أو الزماني :

وكما في الحياة الفردية فان عملية النمو التاريخي Historical Development تتضمن دياكتيكا Dialecti بين الكسب والخسارة . فمعظم عمليات الابتكار الاجتماعي تنطوي على ابدال العادات والمناظر والتقنيات التي ظلت مختلفة . ويدهي ان الافراد المتمسكين بهذه الامور التي تحذف او تستبدل يشعرون بالحزن لفقدانها . ولما كان التغير الاجتماعي في عصرنا هو تغير سريع وشامل فان من الواقع ان يشعر الكثيرون بالاغتراب نتيجة حسهم التاريخي Historical Sense بضياغ الكثير من القيم السلفية التي افوها واثروا بها .



### العلوم الاجتماعية والاغتراب

للعلوم الاجتماعية المختلفة ادوار متفاوتة في التعريف بمفهوم الاغتراب . فالمتخصصون في هذه الميادين العلمية يعكسون خلفياتهم العلمية التخصصية حين يختارون ما يناسبهم من المنطلقات والاتجاهات في معالجة موضوع الاغتراب . ولكي تتضح مساهمات هذه الاختصاصات نذكر بعضها كلا ضمن اطاره العلمي المتميز .

١ - السوسيولوجيا والاغتراب Johnson P 14 (٢٠) السوسيولوجيا او علم الاجتماع له دور بارز بين جميع العلوم الاجتماعية في بلورة وتطوير مفهوم الاغتراب . فهناك منعطفات كثيرة وافقت تحول هذا المفهوم من اطاره اللاهوتي والغيبى الى الاطر الانسانية والعلمانية . وقد نما فهم قدرة الانسان على تحمل الوحدة ، والانفلات من المعابر ، والانذفات التدميرية ووجد له تعبيرا في بحوث الفولكلور والادب والمطبوعات الحكومية المتعلقة بالطبيعة البشرية . ويبدو ان هذه التعبيرات وجدت طريقها الى مجال البحث الاجتماعي ، كما يظهر في مؤلفات جان جاك رسو ، الذي ارجع وحدة الانسان وخيبته الى علاقته بالطبيعة بدلا من علاقته بالقوى الغيبية . فالانسان في اعتقاد روسو قد تعرض الى الانفصال عن خصائصه الفطرية الطيبة ، ليس بسبب الآثار التي ارتكبها ، بل نتيجة لوجوده في ظروف غير انسانية . وتعاقب الفلاسفة والعلماء الاجتماعيون في ميدان تحليل الاغتراب في ضوء الواقع الاجتماعي ، وكانت غايتهم الرئيسية الكشف عن معانيه العلمية . ومع تصاعد الانتقادات لاستعمال مصطلح الاغتراب الا ان علماء الاجتماع لا يزالون يرجعون اليه في بحوثهم محاولين فحصه للعثور على معان جديدة محتملة وتطبيقات وامكانيات عملية لم تبرز في دراساته لحد الان .

الاغتراب : اصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً

ومن يراجع نشاطات علماء الاجتماع في ميدان دراسة الاغتراب يخرج بالملاحظات الآتية :

١ - ادراك السوسيولوجيين لجدرى هذا المفهوم كمشخص حضارى يشير الى تركيب اجتماعى محدد .

٢ - ينبغي تطبيق المفهوم بشكل دقيق على بعض الظواهر ، كظاهرة التحلل القيمي او المعيارى بالنسبة للسلوك السياسى .

٣ - هناك سيولة واضحة في استعمالات السوسيولوجيين لهذا المفهوم بسبب تدلّيب الآراء .

٤ - توجد ملاحظات تدور حول ضرورة تسخير المعرفة العملية لتوجيه التربية لاعادة تنظيم واقع الفرد والمجتمع .

٥ - ان بحث الاغتراب قد يحفز المجتمع لتحقيق درجات اكبر من المساواة والعدالة .

٦ - ان استعمال المفهوم قد يكسب آراء بعض المتطرفين عمقاً فكرياً وإنسانياً .

يضاف الى ذلك ان السوسيولوجيين قد سعوا الى اعطاء المفهوم وجهاً علمياً عن طريق اخضاعه للتوثيق والاحصاء ، وايجاد الاساليب الامبيريقية العملية لدراسته .

ب - علم الانثروبولوجي والاغتراب تتناول الدراسات الانثروبولوجية مفهوم الاغتراب من زاوية الظواهر المرتبطة بالنظام الاجتماعى العام بدرجة اكبر من بحثه من الزاوية البنائية التفصيلية . فالانثروبولوجيون قد قدموا دراسات هامة تبحث العوامل المتصلة بابطال مفعول الاغتراب من زاوية النظام القربى Kinship Organization ، والطقوس والدين وتربية الصغار ودور التأخر او التضامن الاجتماعى ، وائر اللغة المشتركة في توحيد العلاقات واهمية الهوية الحضارية كقوة جماعية تدعم القيمة الذاتية للأفراد وتفدى تماسكهم الاجتماعى . كما تمخضت البحوث الانثروبولوجية عن آراء عميقة حول نوعية العلاقات البشرية انتصفت بالنضج العلمى لاعتمادها على التحليل البنائى المقارن . ( Johnson, P. 17 ) ( ٢١ ) ويلمس هذا الاتجاه في بعض الدراسات المعروفة كالدراسة التي قام بها ردفيلد عن النمطين الفوكلورى والحضرى ، او دراسة العالم توينز Toennies للجماعة المحلية والمجتمع الكبير ، او تلك التي تناول فيها سير هنرى مين المجتمع القائم على المنزل ( المكنة ) والمجتمع المعتمد على العقود ، ودراسة ورت Wirth للعلاقات الأولية والثانوية .

ومع ان هذه الدراسات تنطوى على مضامين مختلفة للاغتراب ومعالجته فان تلك البحوث الانثروبولوجية والانتوجرافية الخاصة بنمطى المجتمع البدائى والحضرى تعتبر ذات فائدة

خاصة لتشخيص تلك التحولات التي وقعت في مجالات الادوار في المجتمعات المعقدة والمتقدمة ، بما تحمله من تهديد للهوية الشخصية ، وتضاؤل المعاني ونمو سطحياتها ، وتناقص فرص التسامى وزيادة العوامل المؤدية للعزلة والانحراف والامراض العصبية والذهانية . كما كشفت هذه الدراسات عن الحركات الروحية والطقوسية العميقة التي اتخذت صورة التمرد الحضارى السلمى الهادف للتحرر من السيطرة القيمة والتكنولوجية الاجنبية ، كما في الحركات الاهلية التي انتشرت في ميلانيزيا وامريكا الشمالية . ( Wallace, PP. 143-63 ) ( ٢٢ ) .

ومن ناحية اخرى ساعدت البحوث الميدانية الانثوجرافية على توفير الادلة العلمية التي تم جمعها من المجتمعات البدائية والروحية والزراعية البسيطة ومن بعض المجتمعات المعقدة والمتطورة التي جاءت لتندم الآراء التي طرحها بعض علماء الاجتماع الاوائل كجورج هربرت ميد Mead فيما يتصل بالافعال الانسانية الرمزية . فقد نجح الانثوجرافيون في تجسيد طبيعة الاتصال البشرى الذي يحقق التحام الانسان بنفسه وبافراد مجتمعه وبمؤسساته وبالمضمون الرمزي الذي يرافق هذا الاتصال بدلا من المضمون الجسمي او السيكلوجي ، كما يتضح في النظم الاجتماعية الملفقة التي خضعت اليها جماعات الانسان الاولى . ففى كل هذه النظم تكون حالات الاغتراب ذات دلالات رمزية بحكم ابتغاء الافراد تحقيق مكانة تلقى دعما رمزيا او معنويا او قيميا من قبل افراد مجتمعهم . وعلى ضوء هذا النوع من التركيز العلمى يصبح الاغتراب من وجهة النظر الانثروبولوجية والانثوجرافية تدهورا نفسيا لا يرجع لضيق هدف محسوس ، او لانخفاض الاعتبار والاحترام الناتج عن ذلك الشيء او الهدف بل نتيجة لازمة سببها تناقض المعاني والقيم الروحية التي تتجاوز الواقع المادى الى المجال الرمزي . ويسلم بعض الباحثين بان انفصام الشخصية يرجع الى انهيار قدرة الفرد على اظهار التزامه بالقيم المشتركة في المجتمع .

ج - **الاغتراب وعلم الاقتصاد** : هناك اسهامات للاقتصاديين في بحوث الاغتراب . ومع ذلك فان ما برز من اهتمام بهذا المفهوم في هذا الاختصاص يعتبر قليلا بالقياس لما هو عليه في كل من علم الاجتماع وعلم الانسان (الانثروبولوجي) وعلم النفس . ومن بين الاسباب التي اضعفت من اهتمام الاقتصاديين بموضوع الاغتراب عنايتهم الخاصة بالحقائق اليقينية Concrete facts الملموسة التي يتم التوصل اليها من البيانات والمعلومات الاحصائية المجزأة . كذلك فان الرسائل الجامعية في الاقتصاد تتناول امورا عملية تخدم بعض الصناعات والنظم الادارية والمشاريع الانتاجية والمؤسسات المالية . ومن الواضح ان هذه الفعاليات تتصف بالتخصيص والطابع التجزيئى والتقييمي الخاص بظواهر كمية محددة كالاستفادة من الموارد الطبيعية ، ورأس المال ، والمكليات ، والعمل ، والسلع ، والمنتجات والخدمات ووسائل النقل والاسواق وغير ذلك .



ويحكم هذا الاغراق في الاهتمام بالعوامل الكمية والمادية فان الاقتصاد يبدى اهتماما كبيرا جدا بالمعلومات الميدانية والامبيريقية لاستحصاال الادلة والبراهين لوصف التغيرات المتعلقة بالظروف الاقتصادية . ويعتبر الاقتصاديون الظواهر الاجتماعية المتصلة بالتذبذبات ذات الطبيعة الاقتصادية عوامل اجتماعية او اخلاقية او سياسية ، ولهذا فهم يخرجونها من دائرة البحث الاقتصادي .

وعلى الرغم من كل ذلك فان المضامين الاجتماعية في بحوث الاقتصاديين تنطوى على دلالات مفيدة . ففى المجتمعات كلها يكون امتلاك الموارد النافعة والاموال والتعود مظهرا يمكن اعتباره عاملا يحقق اساسا لتجنب احتمالات تعرض الفرد لتجربة التفاهة الاجتماعية أو العجز ، او ضياع المفزى الاجتماعى فى الحياة الشخصية . وبصرف النظر عن اختلافات المجتمعات الايدولوجية فان الملكيات تتصل بحب الفرد للضمان وبميله للفرص وتأكيد الجاه الاجتماعى Social Prestige . فنجاح الافراد الذى يتحقق فى مجالات العمل أو الاستهلاك أو الخدمات يمثل أحد المقاييس لقدراتهم على تجنب بعض أشكال الاغتراب . Johnson, P. 19 (٢٣)

**د - الاغتراب والتربية المعاصرة :** هناك بعدان رئيسان فى العملية التعليمية المدرسية يعبران عن ظاهرة الاغتراب . اولهما يتجسد فى عملية الفصل Separation اللازمة للاجراءات والاساليب المستعملة فى التربية والتعليم ، وهى طابع اجتماعى ومؤسسى Institutional وغير هائلى . وثانيهما يتصل بعوامل الفصل الاخرى التى تضاعف فى اثارها الاعداد الكبيرة للتلاميذ والتعقيدات الكثيرة الموجودة فى المؤسسات التعليمية نفسها ، والاجراءات المصممة للتعليم .

فالتعليم كما نفهمه هو نظام يعنى قبل كل شىء بتوفير المعلومات الجوهرية والاساسية ، اى اكتساب المعرفة من اساليب حيوية ومعلومات تدخل فى كيفية استثمارها ، وفرس بعض المبادئ والمفاهيم العامة التاريخية والعالمية ، وتثبيت ونقل بعض الاتجاهات والمواقف والقواعد الرئيسية المتعلقة بالسلوك الاجتماعى المقبول فى المجتمع . وبديهي ان تعرض الطالب لتعلم كل هذه الامور ينطوى تحميا على الاغتراب . فالطالب يواجه الانفصال عن أسرته وعن النشاطات الترفيهية وغير الرسمية التى اعتاد عليها هناك وفى المحلة ومع الاصدقاء . فهو فى المدرسة يطالب بضرورة التخلل من نظراته الذاتية التحيزة لنفسه والتى نشأت بسبب الرعاية الخاصة التى غمرته بها أسرته ومعارفه . اذ ان الظرف التعليمى الجديد يخضعه الى ظواهر تنافسية وتقنية ورسمية وغير شخصية تجرى فى قاعات التدريس ( الصفوف ) .

وهناك زاوية اخرى تقرب من فهم الاغتراب فى التعليم وهى تتصل بالمعلمين والمربين انفسهم . فالمعلمون فى مراحل التعليم عموما : وفى مرحلتى الابتدائية والثانوية بشكل خاص يتصفون

بالحساسية الذهنية العالية ازاء عدد كبير جدامن المؤسسات والافراد في المجتمع . وهذا معناه انهم يكونون مسؤولين ادبيا وفكريا عن جميع الناشئين في مجتمعهم بصرف النظر عن اختلافاتهم الذكائية والسلوكية والمعرفية . هذا اضافة الى الخدمات الاجتماعية والتنشيفية الكثيرة الاخرى التي تتوقع من المربين في مجالات متعددة وعلى مختلف المستويات . ونظرا لتعدد الدوائر والمؤسسات التي ارتبط بها المعلمون ، واختلاف المستويات الثقافية التي يقدمون خدماتهم فيها فانهم يتعرضون لتجربة الاغتراب . هذا يظهر بصورة خاصة في المجتمعات الرأسمالية لاعتماد التربية على مؤسسات اهلية تختلف فلسفاتها واغراضها وطبيعتها حاجاتها في تقديم الاعانات والمنح المالية التي تشكل جزءا هاما من ميزانيات المدارس ، الامر الذي يحتم على الاجهزة التربوية في تلك المجتمعات ان تكيف سياساتها لارضاء تلك المؤسسات . ان تعدد المؤسسات والنظم والفئات التي تتعامل معها المدارس بصورة مباشرة او غير مباشرة عن طريق الخريجين يقرض على العاملين فيها اتجاهات متعددة هي في الاصل خارج نطاق البرامج التعليمية الشكلية المحددة . وينتج عن ذلك ان المعايير التي يقيم من خلالها واقع المربين هي ليست ما في نظامهم التعليمي من مبادئ وحقائق كما انها لا تعتمد على النشاطات التربوية الحقيقية التي تجرى ودور كل معلم فيها ، بل تخضع للاعتبارات الاجتماعية والحضارية الخارجية وغير القيدة باطارات التربية الرسمية ، الامر الذي يجعل المربين يتكيفون لها للحفاظ على مركزهم الاجتماعي خارج مدارسهم ، وفي هذا التكيف صعوبات كثيرة اما تؤدي الى الشعور بالاغتراب . ومما يضاف في كل هذا الواقع الاغترابي للمربين هو احساسهم بالانفصال النسبي عن الجاه الاجتماعي والاهمية الحضارية التي تتمتع بها عادة المهن الاخرى كالمعلم والهندسة مثلا . (Johnson. P. 21) (٢٤) والى جانب كل ذلك فاغتراب المربين يأتي من كون الخطط والاساليب التعليمية الموضوعية في مدارسهم لا تخضع لاجتهاداتهم وآرائهم الشخصية بل هي برامج رسمية مستقلة عن نزعاتهم وميولهم الفردية .

اما المصدر الاخر للاغتراب بالنسبة للمربين فهو الانتقادات الكثيرة الموجهة اليهم بسبب اتساع درجة الانحراف والشذوذ الاجتماعي بين الشباب ، وتردى المستويات الفكرية والعلمية والمهنية التي يرجعها الناقدون الى « تقصير » العاملين في التربية والتعليم .

• • •

#### استنتاجات ختامية

لقد اتضح من العرض السابق لاراء الباحثين عن الاغتراب ان الكثير منها ينطوي على اهمية علمية وعملية كبيرة ، على الرغم من اختلاف المنطلقات والاطر النظرية والمنهجية المستعملة في

الاغتراب : اصطلاحاً ومفهوماً وأدباً

التحليل، على أن ذلك لا يعنى أن الآراء والفرضيات المطروحة كلها تتساوى في درجة صدقها وواقعيتها. ومع ذلك فإن الملاحظات والتفسيرات التي تم عرضها تعالج طبيعة الإنسان وعلاقته بغيره من الأفراد، وعمله ونتائج أعماله، وصلته بعالم الاعتقاد الروحي والعالم الطبيعي، وبالحضارة والقيم وينظم المجتمع الذي يعيش فيه وبغير ذلك من الظواهر المتعددة المحيطة به.

**ويمكن القول أن استعراض البحوث المتعلقة بمفهوم الاغتراب - مع ما تتصف به من تشتت يؤدي إلى استخلاص بعض النتائج العامة. ومن هذه النتائج ما يأتي :**

**أولاً :** من الضروري لنمو شخصية الفرد أن يحصل على الفرص التي تسمح له بالإسهام في فعاليات منتجة هادفة فيها دعم للنفس أو الذات، وأن ييسر له الإمكانيات التي تمنحه المجال لتجسيد ذاته والتعبير عن شخصيته. وقد تركزت معظم كتابات هيجل وماركس عن الاغتراب على هذا الجانب، وتعتبر مؤلفات فروم وسارتر Sartre امتداداً للملاحظات هذين الرأيين. ومن الواضح أن سلب الفرد حق التعبير عن خصائص شخصيته غالباً ما يحول بينه وبين تطويرها. وهناك مواقف متعددة الأشكال ظهرت في تاريخ البشرية ووقفت حائلاً بين الإنسان وبين ميوله ورغباته لتحقيق أهدافه وبناء شخصيته وتطويرها. Brown, P. 139 (٢٥)

**ثانياً :** لابد للأعمال والأدوار التي يؤديها الأفراد من أن تحمل في طياتها العناصر التي تساعد على التعبير عن أنفسهم لكي يتحقق لهم من خلالها الرضا والأشباع. وواضح أن هذا الرأي يتصل بالرأي السابق. إذ لا جدال حول الترابط بين الفعاليات الهادفة لدعم وتطوير النفس وبين الأعمال التي تعبر وتجسد خصائص ذات الإنسان لتمنحه قدراً معيناً من الرضا والأشباع.

**ثالثاً :** عندما تصبح الفعاليات الانتاجية والنتائج التي يصل إليها الفرد من أعماله وذاته التي يتصف بها، عندما تصبح كلها تحت سيطرة الآخرين فإنها تحجب عنه ذهنياً وعاطفياً. وهذه الملاحظة تركز على الصلة بين تلقائية العمل ودرجة التمسك به. ولهذا فالأعمال التي تنجز دون أن يتخللها الشعور بالتلقائية والرضا الذهني والعاطفي غالباً ما تعانى من الاغتراب.

**رابعاً :** إذا انغمس الإنسان في توجه استغلالي أزاء الواقع الطبيعي فإن من المعتذر عليه أن ينشئ صلة مناسبة أو مرضية بينه وبين ذلك الواقع. فقد يدفع الفرد بسبب أو آخر لانتهاز الأشياء المادية دون تقدير وإعلاء فيها من قيمة اجتماعية أو جمالية أو عملية ويتربط على اندفاعه هذا أن يصبح أداة عاجزة عن السيطرة على هذه النزعة مما يدخله في تجربة الاغتراب عن المفزى الذهني والعاطفي الكامن وراء هذا النوع من السلوك.

25— J.A.C. Brown. Freud and the Post-Freudians. A Pelican Original. Penguin Books. 1963. P.

**خامساً :** عندما يتبنى الإنسان مصالحه الشخصية دون تقدير لحاجات ومنافع الآخرين فإنه لن يستطيع إقامة علاقات دائمة معهم . هذا الرأي يركز على مغزى وأهمية مبدأ الأخذ والعطاء . فالعلاقة التي تنتج نفعاً لطرف وتضرراً لطرف آخر تؤدي إلى اغتراب الطرف الثاني عن الأول . Hinsie. PP 49-50 (٢٦) وقد تكون علامة للنكوص Regression والتدرى السلوكي .

**سادساً :** لا يمكن أن يتحقق التضامن والتآزر الاجتماعي بين الفرد والناس إلا إذا اشترك الفرد والآخرين بالقيم والمبادئ والعقائد والممارسات نفسها . هذه الملاحظة تختلف عن التي سبقتها ، لأن الملاحظة الأسبق تشترط لقيام العلاقات التينة بين الأفراد أن يسود بينهم الاحترام والحرص التبادل على الحاجات والمصالح المشتركة . أما الملاحظة الأخيرة فتشترط لقيام التضامن والتماسك أن يكون هناك أساس أيديولوجي وقيمي مشترك . ولا شك أن هذا يتسجد بصورة أكبر عندما يقاتل المجتمع الحضاري والقومي ( بما فيه من نظم حضارية واجتماعية متميزة عن النظم السائدة في المجتمعات الخارجية المختلفة عنه ) بتلك المجتمعات .

**سابعاً :** الرأي الآخر الذي يلاحظ في مؤلفات الاغتراب يتصل بالمبدأ القائل بأن خضوع الفرد للنظم والتوقعات الاجتماعية من شأنه أن يحد من فرديته . ولما كان هذا الرأي يعكس حقيقة معترفاً بها إلا أن النتائج التي تبني عليه تختلف . إذ يرى البعض أن في هذا آثاراً إيجابية بالنسبة للمجتمع والفرد . بينما يعتبر البعض الآخر هذا الخضوع ذا تأثير سلبي يعرض الفرد للشعور بالاغتراب ، باعتبار الخضوع هذا يسبب كبت الدوافع والميول الفردية . ومع ذلك فمفهوم التطبيع الاجتماعي أو التنشئة الاجتماعية Socialization ينصب على أعداد الفرد منذ طفولته أعداداً يجعله قادراً على خلق المواءمة والانسجام بين سلوكه وبين معايير المجتمع . فإذا أخفق الإنسان في تحقيق التواءم المطلوب فإن ذلك لا شك يشعره بالانفصال أو الاغتراب النسبي عن مجتمعه كما يتضح في تحليل هيجل لمفهوم الجوهر الاجتماعي واتحاده بذات الإنسان .

**ثامناً :** لا تتوازن الشخصية البشرية عندما لا يكون الفرد في حالة من الاعتماد والاتحاد مع الآخرين . هذا القول ينبع من حقيقة أن الكائن البشري هو كائن مثالي Idealistic Being يخضع في نظرته إلى نفسه وإلى محيطه بطبيعته الاجتماعية Social Nature والقيمية .

وفي الختام يجدر أن نذكر أن الآراء والافتراضات التي تضمنها هذا البحث هي بعض ما تمخضت عنه البحوث المتعلقة بمفهوم الاغتراب . ومع ذلك فإن ما عرض من أفكار ومناقشات ، بصرف النظر عن درجة شموليته لأبعاد الموضوع ، يكشف عما يمكن في هذا المفهوم من أهمية وما يترتب عليه من نتائج خطيرة في واقع الفرد والحضارة والمجتمع . فالاغتراب بصورة المتعددة يشكل مظهراً فيه من العناصر السلبية والتخريبية ما يجعله من أخطر الظواهر التي تواجه إنسان هذا العصر .

حسن حنفي

## الإغتراب الديني عند فيورباخ

« ليس في هذا المقال ما يمس ديننا الحنيف ، بل هو دراسة للمسيحية واليهودية والوثنية ، أي للاديان السابقة على الاسلام ، وليس لخاتم الاديان . »

كما انه دراسة لمقالات علماء الكلام ، وليس دراسة للدين في ذاته ، ويشبه تحريم فقهاء المسلمين لهذا العلم والتحذير منه . »

### مقدمة :

#### فيورباخ واليهوديون الشباب :

بالرغم من ان موضوع الاغتراب قد تناوله الكتاب والشعراء الرومانسيون ، مثل روسو ( ١٧١٢ - ١٧٧٨ ) و **جوته** ( ١٧٤٩ - ١٨٣٢ ) و **شكسر** ( ١٧٥٩ - ١٨٠٥ ) الا انه لم يصبح مفهوما فلسفيا الا عند فشته ( ١٧٦٢ - ١٨١٤ ) . فاغتراب الانا لديه هو خلقها لعالم مجرد لاهية فيه ولا صراع ، ثم عند هيغل خاصة في اعمال الشباب اللاهوتية فكان اغترابا دينيا طبقا

---

✽ الدكتور حسن حنفي أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة تلقى دراساته العليا بباريس وقام بالتدريس في فرنسا وأمريكا وله عدد من المؤلفات الهامة .

للتصورات المسيحية : الخطيئة والسقوط والطرود والحرمان . ولكنه أصبح مفهومًا رئيسيًا لدى الهيجليين الشباب من أمثال **شتراوس** ( ١٨٠٨ - ١٨٧٤ ) . و **باور** ( ١٧٩٢ - ١٨٦٠ ) و **فيورباخ** ( ١٨٠٤ - ١٨٧٢ ) ، و **شترنر** ( ١٨٠٦ - ١٨٥٦ ) بمعنى اغتراب الشعور أو العقل أولاً ، ثم منذ **ماركس** و **انجلز** بمعنى الاغتراب الاجتماعي ... اغتراب العامل من عمله ، وغربة الإنسان عما ينتج في المجتمع الرأسمالي ، وهو المعنى الذي كان سائداً في كتابات الليبراليين الألمان وفلاسفة التنوير ، نتيجة لضياع الشخصية الإنسانية في علاقات الملكية الاجتماعية . فالاغتراب ، بصرف النظر عن معانيه القانونية والطبية والنفسية ، يترجح بين المعنيين الديني والاجتماعي . ولذلك جعل الهيجليون الشباب نقد الدين مقدمة لنقد المجتمع . **والنقد هنا لا يعنى الهدم أو التجريح ، بل يعني بيان الإمكانيات والوظائف التي يقوم بها للنهن البشرى في ادراكه للعالم وتصوره له .**

ويبدو أن البناء الفلسفي الثلاثي الأبدى قد تحكم أيضاً في الهيجليين الشباب . فإذا كانت المذاهب الفلسفية ثلاثة : المثالية والواقعية والوجودية ، أو الفكر والواقع والوجود الإنساني ، فالموضوعات الفلسفية ثلاثة : الله والعالم والإنسان . ولقد ظهر البناء في تاريخ الفكر البشرى في كل حضارة . فعند اليونان ظهر أفلاطون وأرسطو وسقراط ، وفي الفلسفة المسيحية ظهر القديس **بونا فنتي** و **القديس توما الأكويني** و **القديس أوغسطين** ( بصرف النظر عن الترتيب الزمني ) ، وفي الفلسفة الأوروبية ظهرت المثالية عند العقليين ، والواقعية عند التجريبيين ، والوجودية عند الوجوديين . كما ظهر عند الهيجليين الشباب **باور** ، و **فيورباخ** و **شترنر** ، فقد ركز باور على الجانب العقلي المثالي والوعي الذاتي ، كما فيورباخ نحو الطبقة والواقع العياني ، ثم لجأ شترنر إلى الوجود الإنساني ، الواحد وصفاته . يمثل الهيجليون الشباب أو اليسار الهيجلي وحدة فكرية ، ونسقاً واحداً ، منذ بدايتهم عند شتراوس أو مركزهم عند باور وفيورباخ و شترنر ، أو نهايتهم عند ماركس وانجلز .

ويمثل الهيجليون الشباب بالنسبة لنسأهمية خاصة . ففى فكرنا العربى المعاصر قفزاناً من هيجل إلى ماركس دون المرور بهذه المرحلة الانتقالية التى يمثلها الهيجليون اليساريون ، وهى مرحلة التحول من الفكر إلى الواقع ، دون نقد الدين كما فعل فيورباخ أو نقد الفكر كما فعل باور أو نقد الانا كما فعل شترنر ، وكان النقد الاجتماعي عند ماركس وانجلز ما هو الا حصيلة مجهود طويل فى نقد الاسس النظرية للبناء الاجتماعي فى الدين والفكر والشعور ، ما زلنا فى فكرنا العربى المعاصر متراجعين بين هيجل وماركس ، بين المثالية والواقعية دون الانتقال من احدهما الى الاخر على نحو طبيعى ، واغفلنا التاريخ وحركته لغياب البعد التاريخي فى وجداننا المعاصر . لذلك لم نصبح هيجليين ولا ماركسيين واصبح الاختيار بينهما مشواثياً صرفاً يتم عن طريق المزاج والتربية دون تحليل الواقع المباشر ، والتعرف على اللحظة التاريخية التى نمر بها . ان اكتشاف الهيجليين الشباب باور وفيورباخ و شترنر فى جيلنا هو فى نفس الوقت اكتشاف للحلقة المفقودة فى تطورنا ، وتاصيل لما نحاوله منذ فجر نهضتنا القومية عن تقدم ونهضة

وازدهار ، وكان مأساتنا كانت في فقد الحلقات المتوسطة التي تربط بين الاطراف المتباعدة من اجل نظرة تكاملية ، وهو ما لم ينسه تراثنا القديم بمحاولة الجمع بين رأيي الحكيمين : افلاطون الالهي وارسطا طاليس الحكيم : (١)

كان فيورباخ يحق وعلى ما يقول ماركس « قناة النار » كما يدل عليه اشتقاق الاسم Feuerbach (Fouer = نار ، Bach = قناة ) يتظهر من خلالها كل فيلسوف يريد الانتقال من المثالية الى الواقعية . ولكن للأسف انتقل البعض الى الماركسية دون ان يتظهر ، « قناة النار » ومن ثم تحولت الماركسية اما الى دجماطيقية من داخلها ، او عارضتها دجماطيقية من خارجها ومنعتها من احدث الاثر التنويري في اذهان الناس . ان المجتمع النامي الناهض الذي ينتقل من القديم الى الجديد ، ومن التسليم الى التفكير ، ومن الموروث الى النقد في حاجة الى تنوير اكثر مما هو في حاجة الى تنوير . فالتنوير شرط للتنوير . والتنوير بلا تنوير مجرد تغير اجتماعي او انقلاب في الاوضاع تحدثه السلطة القائمة في المجتمع ويتغير بتغير السلطة . فهو تغير اجتماعي يقوم على اساس نظري متخلف ، ولابقاء له الابقاء السلطة الضامنة له ، وبالتالي يظل خارجيا لا يحدث تائرا فعليا ، لا يخلقه وعي ولا يخلق هو وعيا .

ان نقد ماركس للهيجلين اليساريين نشأ بعد ان تمثل الوعي الأوربي كل القيم الليبرالية في القرن الثامن عشر ، وحدثت الثورة الفرنسية بشعاراتها الثلاث : الحرية والاخاء والمساواة ، وتصور الهيجليون الشبان ان الايدولوجية يمكن ان تظل العامل الاول لتحقيق الاهداف القومية مثل الوحدة الالمانية ، تحرر الاقليات المضطهدة واعادة بناء المواطن . وبالتالي يمثل نقد ماركس للهيجلين اليساريين تقدما بالنسبة لليبرالية وذلك بعبارة المشهورة « ان الحزب البروليتاري هو الوريث الوحيد للافكار » وذلك لان افكار الحرية والعدالة والمساواة والوعي الذاتي والغردية لا تحدث بذاتها تغييرا اجتماعيا دون عمل جماعي يحققه بالفعل . فالحزب البروليتاري هو الذي سيربط الجرس في رقبة القط ، أي انه هو الذي سيحقق بالفعل هذه الافكار في الواقع العلمي .

ويمتاز فيورباخ من اقارنه بأنه أوقعهم صدى ، وابلغهم اثرا ، وأكثرهم تحديا ، مثل سبينوزا في القرن السابع عشر ، وفولتير في القرن الثامن عشر . ولكن هذا المقال سوف يتناول دراسة « الاغتراب الديني عند فيورباخ » من خلال تحليل مؤلفه الاساس « جوهر المسيحية » فالافكار كلها مسئول عنها فيورباخ ، وليس للباحث الا التحليل والشرح والعرض والتاويل . ولم نشأ عقد مقدمة عن حياة فيورباخ واعماله ، فذلك ما سيتم في دراسة مستقلة عن قريب (٢) . واقتصرنا على عرض « جوهر المسيحية » للكشف عن الاغتراب الديني الذي هو اساس الاغتراب

(١) لقد نوهنا من قبل بأهمية الهيجلين اليساريين في فكرنا المعاصر في مقالنا « موقفتنا من التراث الغربي » الفكر المعاصر ، يناير ١٩٧١ قضايا معاصرة ج ٢ ص ١ - ٣٣ دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٧٧ .

(٢) يعد الباحث طيمات عربية لمؤلفات فيورباخ : « مبادئ فلسفة المستقبل » ، « ضرورة اصلاح الفلسفة » ، « دعاوى مؤقنة لاصلاح الفلسفة » ، « مساهمة في نقد فلسفة هيجل » ، « جوهر المسيحية » ، مع شرح لها على طريقة الشرح الكبير لابن رشد ، ومقدمة عن حياة فيورباخ واعماله ونصره .

الاجتماعى . **اكرد واقول : ليس الباحث مسئولاً عن افكار فيورباخ بل المسئولية تقع على عاتق فيورباخ وحده .**

ظهرت الطبعة الاولى لكتاب فيورباخ « **جوهر المسيحية** » عام ١٨٤١ ، والطبعة الثانية عام ١٨٤٣ ، واصبحت مقدمة كل طبعة من الديوع والشهرة لدرجة ان كلا منهما تمثل عملاً فلسفياً بمفرده (٣) . وتعنى كلمة Wesen بالالمانية ماهية او جوهر او وجود او حقيقة ، وتدل على هذه المعانى الاربعة داخل الكتاب وترجم بالفاظ مختلفة يبحث فيورباخ عن ماهية المسيحية ، اى اساسها وجوهرها وحقيقتها ، وهو بذلك يكون سابقاً على **هوسرل** Husserl فى بحثه عن الماهية وجعل الفينومينولوجيا « علم الماهيات » . ولا يبحث فيورباخ عن ماهية المسيحية وحدها ، بل يعم احكامه حتى تشمل الدين بوجه عام (٤) .



### ١ - الكشف عن الاغتراب من خلال فلسفة الدين :

يرى فيورباخ ان الكشف عن الاغتراب لا يتم الا من خلال فلسفة الدين . فالاغتراب اساساً هو الاغتراب الدينى ، والاغتراب الدينى هو اساس كل اغتراب فلسفى او اجتماعى ، نفسى او بدنى . فاذا كان الاغتراب هو انقلاب ( الانا ) الى اخر فان هذا الانقلاب يحدث اساساً فى تحول الانسان الى الله قبل ان يتحول الانسان الى عمل او الى نظام او الى مؤسسة او الى كون . فالاغتراب الدينى هو اسهل اغتراب واسره واكثره مباشرة . فاذا ما حدث زلزال فى كيان الانسان وخلل فى وجوده الشرعى ظهر ذلك فى اللجوء الى الله كسند وتعويض ، فلسفة الدين اذن هى الميدان الذى يمكن من خلاله اكتشاف الاغتراب . فما هو الوضع الحالى لفلسفة الدين ؟

هناك خطآن اساسيان فى الفكر الدينى : الاول اعتبار الروايات الدينية والأخبار والقصص والالوان والاساطير وكل ما يرويه الرواة وتقصة النساء حقائق تاريخية تقابل شيئاً فى الواقع ، وهو خطأ الفلسفة الوضعية التى لا تفرق عن الفلسفة العامة الشعبية فى شيء . والثانى اعتبار قواعد

( ٣ ) وقد نشرها التوسر مع اعمال فيورباخ الأخرى : « مساهمة فى نقد فلسفة هيغل ( ١٨٣٩ ) » ( ضرورة اصلاح الفلسفة ( ١٨٤٣ ) ) « دعاوى مؤلفة لاصلاح الفلسفة ( ١٨٤٢ ) » ، « مبادئ فلسفة المستقبل ( ١٨٤٢ ) » ، « جوهر المسيحية فى علاقته مع الواحد وصفاته ( ١٩٤٥ ) » بعنوان « **البيانات الفلسفية** » .

L. Feuerbach : Manifestes Philosophiques, Textes choisies, (1839 - 1845), Trad. L. Althusser, Puf, Paris 1960).

( ٤ ) اضمنا فى « **جوهر المسيحية** » على الطبعة الفرنسية

L. Feuerbach - : L' Essence du christianisme, Tred.

J. P. Osier, I.P. Grossein, F. M aspere, Paris 1968

وكذلك على الترجمة الانجليزية التى قام بها G. Eliot وقدم لها بات ونيوب

K. Barth & R. Niebuh Harper & Row, New York 1957

Reclam, Stuttgart, 1974

وراجعنا النص الالمانى ، طبعة



الايمان حقائق فلسفية يمكن البرهنة عليها عقلا بالمنطق والدليل ، وهو خطأ الفلسفة التأملية التي حولت العقائد الى نظريات خاصة . وكانت النتيجة ان ضحت الفلسفة الوضعية بالفلسفة التأملية من أجل الدين ، كما ضحت الفلسفة التأملية بالدين من أجل الفلسفة . الاولى تجعل العقل العوبة في يد المادبة الشعبية ، والثانية تجعل الدين العوبة في يد التأمل الفلسفي . الاولى تجعل الدين يتحدث بدلا من العقل ، والثانية تسمح للدين ان يقول ما تستطيع هي ان تقوله على نحو افضل . الاولى عاجزة عن الوصول الى حقائق الاشياء ، فتحيل الصور الى وقائع ، والثانية عاجزة عن الخروج عن نفسها والاتصال بالصور فتحيلها الى افكار ونظريات .

والحقيقة ان الفلسفة والدين شيء واحد ، على الرغم مما يبدو بينهما من خلاف لأن هناك وجودا واحدا مفكرا يعبر عن فكره في صور وأشكال مختلفة لانتقاض بينها ، بل على مستويات مختلفة من التعبير الأدبي ، فالقدرة الإلهية المطلقة كفكرة تعنى المعجزات كصورة ومثل ، كما تعنى البعث والنشور . ولا يظهر التناقض إلا بعد الفصل بين الإيمان والعقل ، وهو ما لا يقبله أى اتجاه مستنير في فلسفة الدين . ويبدو فيورباخ هنا معتزلا يفسر اليد بالقدرة ، والعين بالعلم ، ويحول التشبيه الى تنزيه بشرط ان يكون هذا العقل هو العقل الشامل ، العقل الطبيعي ، الذى يتسق مع نفسه ويتسق مع الطبيعة ، وليس العقل الخاص عقل الإيمان . العقل هو القاعدة العامة والإيمان هو الاستثناء الخاص . لذلك ارتبط الإيمان بعصر تاريخي معين وبمكان محدد ، وباسم خاص . التوحيد بين العقل والإيمان يذيب الإيمان ويحيله الى عقل فيتحول الخاص الى عام . فالخطيئة تعنى ان الانسان الطبيعي ليس كما ينبغي ان يكون ، وهو ما يسلم به الناس جميعا . لا يؤمن بالخطيئة الاولى إلا المعتقدون بها . مهمة الفكر اذن تحويل مضمون الإيمان الى عمل . وهنا يبدو فيورباخ هيجليا صرفا يهدف من « جوهر المسيحية » الى بيان هذه الحقائق الإنسانية البسيطة وراء الاسرار الخارجية على الطبيعة . ومع ذلك يبقى الدين والفلسفة متميزين بالصورة فالدين في جوهره مأساة ، والله نفسه وجود مأساوي أي موجود شخصي ، ومن ينزع الصورة عن الدين ينتزع منه موضوعه ، ويتركه جثة هامدة لأن الصورة من حيث هي صورة شيء . وبالعالم فيورباخ هذه الصور ، لا من حيث هي افكار او تدل على افكار كما هو الحال في الفلسفة التأملية للدين أي هيجل ، ولا من حيث هي اشياء كما هو الحال في اللاهوت بل كصور ، والصورة تعكس موقفا نفسيا . فلا يستعمل فيورباخ اللاهوت كعلم على صوفي ، كما هو الحال في الاساطير الدينية ، او كإنطولوجيا كما هو الحال في الفلسفة التأملية ، بل باعتباره مرضا نفسيا يعبر عن اهتزاز شعورى وارتجاج في المسخ وهلوسة واضطراب . لقد استطاعت الحرية والشخصية في العصر الحديث تناول الدين واللاهوت وابتلاهما كالية وانتهت التفرقة بين الروح القدس المنتجة والروح الإنسانية المستهلكة ، وتم تحويل ما فوق الطبيعة الى الطبيعة ، ومع ذلك ظل العصر الحاضر عاجزا امام المسيحية كصورة ، غير قادر على مواجهة هذا الشبح والحكم عليه بأنه مجرد وهم وخداع ذاتي ، ان الاشباح ظلال الماضي ، وبالتالي فان تحليل الماضي يهدف الى علاج الحاضر .

ويهدف فيورباخ الى تأسيس علم للأمراض أو علم وظائف الأعضاء كمقدمة لعلم العلاج والعودة الى طبائع الأشياء ، الى ماء الايونيين عند طاليس ، والى نشأة الأشياء عند شيشرون عن طريق ممارسة شعار سقراط « اعرف نفسك بنفسك » الإغتراب إذن هو موقف مريض ، كما يصفه علم النفس ، والقضاء عليه قضاء على المرض وجلب للشفاء . وهنا يبدو فيورباخ محلاً نفسياً سابقاً على فرويد في كتابه المشهور « مستقبل الوهم »

ويسمى فيورباخ منهج الكتاب منهج الكيمياء التحليلية ، أى تحليل النصوص من أجل اثبات نتائج التحليل وتأسيسها على نحو موضوعي . فإذا صدمت النتائج مشاعر الناس فالمسئولية لا تقع على الباحث فيورباخ بل تقع على عاتق الموضوع ذاته ، وكان فيورباخ - يريد تطبيق منهج تحليل النصوص على النصوص الدينية ، والرجوع الى النصوص الاصلية القديمة افضل بكثير من الرجوع الى المسيحية المعاصرة ، فالنصوص القديمة هي الوحيدة الجديرة بالتأمل ، أما اقوال المعاصرين فسطحية حسية ينقصها الشجاعة وبغفلها الجبن والنفاق . فالنصوص القديمة تكشف من المسيحية وهي علداء ، في حين ان اقوال المعاصرين فقدت طهارتها وعفتها . كانت المسيحية القديمة غنية بكنوزها السماوية ، فقيرة بممتلكاتها الارضية ، في حين ان المسيحية المعاصرة فقيرة بممتلكاتها السماوية غنية بكنوزها الارضية . ولا توجد شواهد مسيحية معاصرة الا هذه الشواهد الفقيرة التي لم توجد لها المسيحية ذاتها بل العصور هي التي انتجتها .



٢ - الإغتراب ونفاق العصر : في مقدمة الطبعة الثانية ، وبعد صدور الكتاب أول مرة ، يدافع فيورباخ عن مشروعه الذي قضى به على الإغتراب الانسان ، ويفند الاتهامات الموجهة اليه ، وعلى رأسها الالحاد . لقد أعاد فيورباخ اكتشاف الله كنشاط وفاعلية في العالم ، وهو الهيجلي الشاب ، وقضى على اغتراب الانسان وقذفه بنفسه خارجها وتشخيصها في صورة أخرى وثاليه إياه . كان من الطبيعي ان تسوء علاقة فيورباخ مع كل المفترين عن العالم ومن الدات وعن الله ، ولكنها في نفس الوقت كانت علاقة طيبة وصميعة مع الأصحاء في العالم ومع ذاتهم ومع الله . كان من الطبيعي ان يحدث التمايز بين الحق والباطل ، بين الصدق والكذب ، بين الصواب والخطأ ، بين الصحيح والزائف ، حتى يمكن انقاذ المسيحية مما وقعت فيه من الخطأ ، ومما اكتنفها من ظلام ، وارجاعها الى الموقف الصحيح . ومع ذلك نظر الى فيورباخ على انه مجرم في حق المسيحية ، واعتبره اللاهوتيون وقد قفى على الدين الى الابد ، في حين ان فيورباخ قد نقد كل الفلسفات الشائعة في عصره والتي اعتمد عليها اللاهوتيون للدفاع عن الدين . فقد هاجم الفلسفة التأميلية التي ابتلعت الدين وقضت على خصوصيته لحساب الفكر ، كما هاجم الفلسفة الوضعية لانقاذ الانسان وعدم تحويله الى صنم وثن . وقد كانت الضربة الكبرى هي التي وجهها فيورباخ الى نفاق العصر ، ومزائده على الإيمان على لسان مدعى العلم في مجتمع طيب ، مجتمع الحياء والامبالاة وغياب الحماس ، مجتمع الاوهام والحقائق المزيفة والشائعات .

بحث فيورباخ عن العلم الحى وليس عن العلم الميت ، واراد حقيقة مكتوبة بدماء القلب على صفحات التاريخ وليس حقيقة مكتوبة بالمداد على ورق اجوف . الحقيقة هي الانسان وليس العقل المجرد ، وعلى هذا النحو يمكن القضاء على الاغتراب الذى هو تضحية بالعيانى فى سبيل المجرد ، وقضاء على الانسان فى سبيل الآخر الذى تم خلقه وهما خدعا . ليس العلم هو العلم الميت البارد كما هو الحال فى علم العصر ، بل هو العلم الحى الذى يختلط بلحم الانسان وبدمه ، ويبدو فيورباخ هنا ككجارديا خالصا، العالم هو الذى يتناول مشاكل العصر ويفوض فيها ، ويستقصى جذورها ، وينتهى به الامر الى حبل المشنقة فيكون شهيد عصره وشاهدا عليه . ولا عجب الا يستمع العصر الى نداء « جوهر المسيحية » فيما يتعلق بالايمان والمعجزة والعناية وفناء العالم وشهادة التاريخ ، فى حين ان معارك العصر، مثل الصراع بين الكاثوليكية والبروتستانتية والزواج المختلط ، لا يهم بقدر اهمية جوهر المسيحية التى تثبت ان الزواج الحقيقى هو تآلف الارواح ، وان النسل الحقيقى هو النسل السماوي . وهنا يبدو فيورباخ افلاطونيا فى الفرق بين الحب الانسانى البدنى والحب الفلسفى الروحي ، ولكن على نحو هيجلي ، باعتبار ان الروح هو العيانى والبدنى هو المجرد . لقد حاول فيورباخ ان يترجم الصور الذهنية فى الدين المسيحى ويعثر على حقائقها العيانية معتمدا على التحليل التحريبي والتاريخى والفلسفى للاسرار المسيحية . كما نسر العقائد وقواعد الايمان القبلية على انها موضوعات حسية لا شأن لها بالتأملات الخيالية التى تستمد مادتها من ذاتها . واقام نتائجها على الحس والرؤية ولم يستنيطها بالتأمل استنباط الموضوع من الفكر واستقراء الفكر من الموضوعات . فالو موضوعات موجودة خارج الفكر . ويصر فيورباخ على انه مثالي فى ميدان الفلسفة العملية وحدها فلا حدود للانسانية والفكرة لها دلالة سياسية واجتماعية واخلاقية . ويسمى فيورباخ نفسه روحيا وضعيا ، صاحب فلسفة انسانية تجعل الوجود الانسانى هو الوجود الحقيقى ، وتقيم فلسفة لا تأملية ، فلسفة دون ماهية مسبقة مثل جوهر سبينوزا، او ذات كانط وفشسته ، او الهوية المطلقة عند شلنج ، او الروح المطلق عند هيجل ، فلسفة وجود واقى ، والانسان هو اكثر الموجودات واقعية وموضوعية فى علاقته الحسية بالاشياء .

ويبرى فيورباخ نفسه من كل الاتهامات التى وجهت ضده ، وفى مقدمتها الاتحاد ، بانه لم يقل شيئا على الإطلاق ضد الدين . صحيح ان الكتاب ناف . ولكنه ناف للجوهر الانسانى للمسيحية وليس نافيا للجوهر الانسانى . لذلك اشتعل الكتاب على جزئين: جزء مثبت، وجزء ناف، وتناول نفس الموضوع على نحوين مختلفين : الاول يعرض للمسيحية فى جوهرها ، والثانى يعرض للمسيحية فى تناقضاتها . الاول تطوير وكشف لمفهوم الدين والثانى جدل وهدم للاهوت . الاول هادى والثانى عنيف ، وفى كليهما معركة . الاول يبين ان المعنى الحقيقى للتولوجيا هى الانثروبولوجيا ، وانه لا يوجد فرق بين صفات الوجود الالهى والوجود الانسانى ، فالحلولات تعبر عن جوهر الموضوع ( ويمكن الاستشهاد فى ذلك بالتحليلات الاولى لأرسطو او بمقدمة

فورغوربوس ) ، ولا فرق بين ذات الله وجوده من ناحية ، وذات الانسان وجوده من ناحية أخرى ، ومن ثم فلا فرق بين المحمولات الالهية والمحمولات الانسانية . يثبت الجزء الأول ان ابن الله هو الابن الحقيقي ، أى ابن الانسان ، وان الدين يخطئ بتصور هذه البنية في الله بالفعل . ويثبت الجزء الثاني ان ابن الله في الدين ليس إنسانياً ، وبالتالي يكون معارضا للطبيعة والعقل . يعطي الجزء الأول البرهان المباشر ، ويعطي الثاني البرهان غير المباشر . الجزء الثاني عود الى الأول ، يبين الثاني الريف بينما يكشف الأول الحقيقة . الأول عن الدين والثاني عن اللاهوت . ولا يعنى اللاهوت هذا المعنى الضيق عند اللاهوتيين الحرفيين بل شمل أيضا الفلسفة التأملية وعلم اللاهوت . فالفهم هو الاصل لا الفرع ، المبدأ وليس الأشخاص والعصور والامكان . لو كان « جوهر المسيحية » به الجزء الثاني فقط لكان نافيا ، وكان الله عدما ، والثالث عدما ، وكلام الله عدما . ولكنه اثبت ان الدين له أساس في الوجود الانساني الحق . والحقيقة ان فيورباخ يرفع الانثروبولوجيا الى مستوى الثيولوجيا ، كما ترفع المسيحية الانسان الى مستوى الله . ان الدين هو حلم الروح الانساني ، ولكن الحلم لا يكون في السماء بل على الأرض . ولكن العصر ما زال يفضل الصورة على الشيء ، والنسخة على الاصل ، والتمثل على الواقع ، والظاهر على الوجود . وتجد الكنيسة شرعيتها في هذا المظهر . وتجد الطقوس دلالتها لو تم تفسيرها على نحو انثروبولوجي خالص . فالخمر والخيل ليسا الا في التمثل والخيال ، والدين والفلسفة التأملية يتعاملان مع الوهم والخيال ولا يتعاملان مع الواقع والحس . لقد طالب **لوتز** من قبل بالعودة الى العالم ، فالخبز يعني الطعام ، والماء يعني الشراب ، والعماد يعني الاستحمام . لا يهم الاصل الوثني لهذه الطقوس ، شرب الدم واكل لحم الضحايا ، بل المهم دلالتها بالنسبة للانسان ، كما لا يهم بيان تناقضات معجزات المسيح ، بل المهم بيان دلالتها الانسانية الخالصة ، يريد فيورباخ العود الى ماء الايونيين عند طاليس ، الماء البارد للعقل الطبيعي حيث تنشأ الاشياء . فالماء ليس فقط سبب النماء ودورة الحياة ، بل هو أيضا علاج للنفس والعين . الماء يساعدنا على اكتشاف الطبيعة وسبر غور الداني . الماء يظهر الانسان من الخوف والادهام الناشئة عما يأتي من فوق الطبيعة .

**وتظهر مآسى العصر ايضا ليس في اخلاقيته وحدها بل في غياب الروح العلمية .**  
**اصبحت الحقيقة حدا للعلم وليست اطلاقا له من كل الحدود .** وعندما ما يصل العلم الى الحقيقة ويصبح حقيقة لا يكون علما بل يصبح موضوعا للبوليس . فالبوليس يمثل حدود الحقيقة والعلم وكان السلطة السياسية يهملها الإبقاء على الريف حتى تأمن المعارضة . وبالرغم من ان فيورباخ بوجه عام اعطى تفسيراً لا سياسياً للدين ، واعطاه تفسيراً انثروبولوجياً خالصاً طبقاً للضرورة الخلقية والفلسفية ، الا ان السياسيين غضبوا عليه ، لأنهم يعتبرون الدين اسهل وسيله لاستعباد الانسان سياسياً ولا يودون زعزاعته وفهمه الفهم الصحيح . كما غضب عليه من لا يعطون الدين أية اهمية سياسية لان اعادة تفكير الناس في الدين على نحو شرعى ، وبعد القضاء على الإغتراب

الديني ، يجعلهم أكثر قدرة على الممارسة السياسية فيثرون ضد الحكام ، ويدافعون عن حقوقهم . وغضب عليه أيضا أصدقاء التنوير والحرة في ميادين الصناعة والسياسة واعدائها في ميدان الدين ، لان التنوير الديني يكشف عن مساوئ الليبرالية والنظام الرأسمالي . ويشير فيورباخ في ملاحظة اخيرة ايضا الى صلة الدين بالسياسة . فالدين اساس النظم السياسية . ففي الوقت الذي يكون فيه الدين مقدسا نجد تقديس الزواج والملكية وقوانين الدولة . لم تكن الملكية مقدسة لانها شرعية الهية ، بل تم تقديسها أولا باعتبارها شرعية الهية . ولم يذهب فيورباخ في الكلام من هذه العلاقة الى الحد الذي ذهب اليه ماركس بعد ذلك ، وانما ظل بروتستانتيا حرا يؤسس الدين على الاخلاق .



### ٣ - الاغتراب في ماهية الانسان وجوهر الدين :

يبدأ فيورباخ كتابه « جوهر المسيحية » بتمهيد من ماهية الانسان بوجه عام وجوهر الدين بوجه عام ، ويستعمل لكليهما كلمة Wesen وهي نفس الثنائية التي سيتبعها فيما بعد في تقسيم الكتاب بين الماهية الحقيقية ، اي انثروبولوجيا الدين ، والماهية المرفقة اي ثيولوجيا الدين ، فينبداً بالاثبات وهو الانسان ، ويشئ بالنفي وهو الله في رأيه .

فما هي ماهية الانسان بوجه عام ؟ يرى فيورباخ ان التدين هو الذي يعين الانسان عن الحيوان . ويرجع هذا التمييز الى ان الانسان لديه شعور او وعى بالمعنى الدقيق ، وليس مجموعة الاحساسات والادراكات والاحكام ، اي مجموعة الوظائف النفسية . ولا يتأتى الوعي الا لوجود تكون ماهيته عين موضوعه . فالمعنى الانساني هو الوعي بالاجناس في حين ان الحيوان لا يدرك الانفسه . عند الحيوان الحياة الداخلية والحياة الخارجية شئ واحد، وعند الانسان تتميز الحياة الداخلية عن الحياة الخارجية ، فالحياة الداخلية هي علاقته بنفسه وماهيته والتعبير من ذلك بالفكر واللغة . الانسان هو الانا والآخر ، هو الذات والموضوع ، هو الموضوع والمحمول . ليس الفرق بين الانسان والحيوان في التدين فقط ، فالدين هو الوعي باللانهاي ، ومن ثم يكون وعي الانسان بماهيته لانهايا دون ان يكون ذلك وعيا بوجود لانهاي . الوعي هو وعي باللانهاي ، وهو ما يقابل الفريزة عند الحشرات ، الوعي باللانهاي هو الوعي بلانهاية الوعي ، وفي الوعي باللانهاي يكون موضوع الوجود الواعي لانهاية ماهيته الخاصة ، لا يحتاج الانسان اذن الى آخر يكون واعيا به بل يكون الانسان واعيا بذاته . الانسان بلا موضوع لا يكون شئاً ، فهذا ما تؤكد حياة العظماء . يشعر العظيم ان له رسالة عليه ان يحققها وهو الهدف الاسمي من نشاطه . تكون ماهيته وتكون في علاقة جوهرية وضرورية معه . ماهية الانسان وجوده وغايته وموضوعه ، وتتوحد الماهية والوجود ، كما تتوحد الذات والموضوع في الانسان . فيصبح الانسان اذن واعيا بذاته عن طريق الموضوع ، والوعي بالموضوع هو وعي بالذات ، يمكن معرفة الانسان اذن ابتداءً ،

من الموضوع ، وفيه تبدو الماهية ، فالموضوع هو الماهية عندما تظهر أنانيته الحقيقية الموضوعية ، وهذا ينطبق على الموضوعات الروحية والموضوعات الحسية على حد سواء . وهنا يأخذ شعاع سقراط «أعرف نفسك بنفسك» معنى انطولوجيا جديدا .

**ماهية الإنسان هي جنسه أو الإنسانية :العقل ، والإرادة ، والقلب .** العقل وظيفته الفكر ، والإرادة للاجتهاد والفعل والسلوك ، والقلب هو الحب . وهنا يعود فيورباخ من جديد الى قوى النفس الثلاث عند أفلاطون دون تمييز بين النفس والبدن أو بين المثال والواقع . العقل والإرادة والحب ثلاث كمالات أو ملكات سامية تكون الماهية المطلقة للإنسان من حيث هو إنسان ، وتكون الغاية من وجوده ، فالإنسان يوجد كي يعرف ويحب ويفعل . الغاية من المعرفة هي المعرفة ، ومن الإرادة هي الإرادة ، ومن الحب هو الحب ، وهي نفس الصفات : حقيقي ، كامل ، الهسي ، نستعملها عندما نصف الشيء ذاته . هو الثاوث الإلهي الذي يجمع بين العقل والحب والإرادة كما قال أوغسطين من قبل شارحا التثليث المسيحي . هذه الصفات الثلاث ليست مجرد كمالات يتمتع بها الإنسان ، بل قدرات الهية مطلقة لا يمكن للإنسان مقاومتها . كيف يقاوم الحب الحب ، والمعرفة المعرفة ، والإرادة الإرادة ؟ ان الحب يدفع الإنسان الى الموت في سبيل من يحب ، والفكر يدفع الإنسان الى ان يفكر ، والحياة تدفع الإنسان الى ان يفعل .

والوجود المطلق إذن ، وهو اله الإنسان ، هو عين ماهيته ، موضوع ماهيته ، قوة ومعرفة وإرادة ، حبه هو معرفته وإرادته وحبه . التناهي هو العدم ، ولا يمكن ان يكون الإنسان واهيا بالتناهي والا كان عدما . الوعي هو ظهور الذات ، وتأكيد الذات ، وحب الذات ، والانشراح بكماله الخاص . الوعي علامة مميزة لوجود كامل ، والوجود خير . التناهي سقوط وتفاهة وعار وقلق ، ثم يمتد التناهي للماهية محو للعار .

كل وجود مكتف بذاته ، كل موجود له اله ، أى وجوده الأعظم في ذاته . وكل تحديد هو بالنسبة للآخر الخارجى الأعظم منه ، كما يظهر في مقارنة الحيوانات بالحيثرات وكما يفعل دارون في وصف تطور الاحياء فيما بعد . ان الذى يجعل الوجود موجودا هو عبقريته وقوته وغناه وجماله ، فكيف يكون الوجود عدما عاجزا ؟ **وكان فيورباخ هنا يوحى بلفظ نيتشه وبرجسون ، وبما سيقله اقبال عن الذاتية فيما بعد .** ما يثبت الوجود لا يمكن للذهن نفيه ، فمقياس الوجود هو مقياس الذهن وكلما امتد الوجود الى الملائهية كان هو الله . لا يمكن الفصل بين الذهن والوجود الا على نحو ظاهرى تعسفى ، رهو الدرس المستفاد من هيجل . فلو فكر الإنسان في اللانهائي فان ذلك اثبات للانهائي في الفكر ، وإذا شعر باللانهاية فان ذلك اثبات للانهائي في الشعور . موضوع العقل هو العقل . موضوعا لنفسه ، وموضوع العاطفة هي العاطفة موضوعة لنفسها . **ان حسوار الفيلسوف هو في الحقيقة مونولوج العقل . الفكر لا يتحدث الا مع الفكر ، فالعقلي وحده هو موضوع العقل .**

**الإنسان إذن مجموعة من الصفات والملكات:** الصفات ، العقلانية ، النزاهة في المسرات والانفعالات . ولكن الإنسان يرى ، والعين ترى مايتها ، وكان الفلاسفة علماء فلك من أجل العين فالعين هي الطبيعة السماوية . ولكن العاطفة هي الملكة الأساسية في الدين ، ولا تعبر ماهية الله إلا عن ماهية العاطفة . العاطفة هي « العضو » الإلهي . العاطفة هي النبيل والعظمة ، أي الإلهي في الإنسان ، **والله هو العاطفة الخالصة الانتهائية الحرة** . العاطفة ملحدة من وجهة نظر الارثوذكسية لانها ترفض الله الموضوعي ، وتجعل نفسها هي الله . والحقيقة ان نفى العاطفة نفى لله ، وهذا هو الالحاد الديني . وما يقال عن العاطفة يقال عن باقى الملكات في الإنسان العقل والإرادة .



من هذا التحليل الذى يبدو فيه فيوردباخ معاصرا للغاية ، هيجليا امتد لبرجسون ونيتشه وهو سرل وهيدجر، يوجد بين الذات والموضوع، بين الفكر والواقع ، بين الماهية والوجود ، يهدف فيوردباخ الى وصف الإنسان الحقيقى قبل أن يتزيف ويغترب عندما يكون وأما بذاته ، ذاته وعيه ، وموحيه ذاته ، في وحدته الداخلية قبل أن يفصمها الاغتراب الديني ، ويبدأ بالعاطفة ، وهى نقطة البداية في الاغتراب، والتي من خلالها يحدث الانفصام والوقوع في الوهم ، وهو ما ظهر بالتفصيل عند شلير ماخر في « مقال في الدين ».

فإذا كانت ماهية الإنسان هي أنه وعى يتحد بالذات فيه بالموضوع فما هو جوهر الدين ؟ في ماهية الإنسان بوجه عام تم تحديد علاقة الإنسان بالموضوع بوجه عام ، ولكن ما هي علاقة الإنسان بالموضوع الديني بوجه خاص ؟ في علاقة الإنسان بالموضوعات لا يتفصل الوعى بالذات عن الوعى بالموضوع ، ولكن في حالة الموضوع الديني يتحد الوعى مباشرة بالوعى بالذات. فإذا وجد الموضوع الحسى خارج الإنسان فإن الموضوع الديني يوجد في داخله ، وهو كما يقول أوغسطين ، اسهل في معرفته من الموضوعات الخارجية . الموضوع الخارجى محايد ومستقل عن الاعتقاد والحكم ، في حين ان موضوع الدين موضوع اختيار ، الموجود الاول، الافضل والاسمى، ويتضمن حكما تقديما يقوم على التمييز بين الالهى واللا الهى . وهنا تبدو اهمية قضية ان موضوع الإنسان ليس الا الماهية الموضوعية ذاتها . الوعى بالله إذن هو وعى الإنسان بذاته ، ومعرفة الله هي معرفة الإنسان بذاته . ابتداء من الله تعرف نفسك ، والعكس صحيح ، كلاهما واحد . ان الله بالنسبة للإنسان هو روحه ونفسه ، والإنسان بالنسبة الى نفسه هو الروح والنفس والقلب. الله هو الداخلية التي تظهر في الإنسان، والدين هو ظهور كنوز الإنسان، الاعتراف بافكاره الزمنية ، والاقرار العنسى بأسرار الحب .

وقد لا يعي الإنسان ان وعيه بالله هو وعيه بذاته . لذلك يمكن القول بأن الدين هو وعى الإنسان بذاته على نحو غير مباشر . ولذلك ايضا سبق الدين الفلسفة وسبق الخارج الداخل .

الدين هو ماهية الانسانية وهى فى دور طفولتها . (هـ) يرى الانسان ماهيته خارجا عن ذاته . لذلك وقع الدين الاول فى الوثنية وعبادة الاصنام ، فقد عبد الانسان ماهيته ، وتموضع الانسان دون ان يعي ماهيته . ثم تقدم الدين ، اى تقدم الوعي بالذات ، وعى الانسان بذاته ، فرفض الدين السابق متصورا انه حصل على موضوع اسمى واعلى من قوانين الطبيعة ، ويتصور انه من خارج الطبيعة مع ان الطبيعة هي الاساس . يرمى فيورباخ من ذلك الى بيان ان التعارض بين الالهى والانسانى مجرد وهم ، لان الدين هو علاقة الانسان بذاته ، وذاته كموجود آخر ، فالوجود الالهى ليس الا ماهية الانسان مستقلة عن حدود الانسان الفردى الواقعى الموضوعى الجسم . فكل تحديدات الوجود الانسانى هي تحديدات لماهية الانسان . ولا يتعلق الامر بالمحولات فقط بل يمتد الى الموضوع ذاته . وبالتالي فنفى الذات الحاد ، ولا تدن اكثر من نفى الصفات . ولكن الغاء الصفات الغاء للذات ، لان الصفات هي التى تحد ثالامر والفاعلية . كما يقول المعتزلة : نفى الصفات نفى للذات ، والذات بلا صفات موجود غير موضوع ، والموجود غير الموضوعى هو عدم وجود . على عكس اثبات الصفات ثم اثبات الذات ، كما تقول الاشاعرة ، هذا النفى نتاج العصر الحديث .

يتحول الله الى موضوع عندما لا يصبح موضوعا للمعرفة مع ان هذا العجز نفى لله . كما يمكن نفى صفات الله عن طريق التجسيم والتشبيه وارجاعها الى الانسان ، ولكن الفرق بين الله فى ذاته والله بالنسبة للانسان يدمر هذا الموقف الدينى . ولكن يظل المتدين سعيدا لان الله اله له ، يود كل دين التوحيد بين الله فى ذاته والله بالنسبة للانسان ، والا ظهر الشك واللائين ، وكلاهما ضد الدين . لو كان الله موضوعا للعصفور فانه لن يكون موضوعا الا من حيث ان له جناحا ، فالعصفور لا يعلم وجودا اكثر سعادة من الوجود المجنح !

الصفات الالهية اذن انسانية ، وعدم الاعتراف بذلك شك وعدم اعتقاد ، بل جبن وضعف وخنوع . واذا كانت الصفات انسانية فالذات ايضا انسانية . يجعل الانسان الحب صفة لله لانه يحب ، ويتصوره الانسان حكيما خيرا ، لان الانسان يتصور الحكمة والخير اسمى مافيه ، ويعتقد ان الله موجود لانه يوجد . والفرق بين الاثنين هو ان عزو الصفات لله بالتوسط وللانسان بالمباشرة . الصفة حقيقة الذات ، والذات صفة مشخصة . الذات والصفة مثل الوجود والماهية ، ونفى احدهما نفى للآخر ، وماذا يبقى من الذات الانسانية لو انتزعنا عنها صفاتها ؟ كما اننا فى لغتنا العادية نستبدل بالذات الالهية صفاتها . هذا التمييز بين الانسان والله لا يوجد الا فى هذا العالم ، ففى العالم الاخر لا يكون للانسان ارادة او عقل او حب مستقل ، فالأرض او وجود انسان فى العالم هو سبب الاغتراب ، اى تمايز الذات عن صفاتها ، ثم تشخيص صفاتها فى ذات مستقلة عنها .

( هـ ) هذا ما استفاده فيورباخ من لسنج وفلسفة التنوير . لسنج : تربية الجنس البشرى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ .



ان يقين الانسان بوجود الله هو يقينه بوجود ذاته ، وليس يقينه بوجود ذات الله ، كما ان يقين الانسان بصفات الله هو يقينه بصفاته وليس يقينه بصفات الله ، فهو يقين غير مباشر . وحقيقة الذات والصفات الانسانية هي الضمان الوحيد لوجود الذات والصفات الالهية . وكل ما يتخلله الانسان على انه حقيقي يكون ايضا واقعا وليس خاليا ، حلما او تمثلا . فالوجود هو الحقيقة . في البداية يقيم الانسان الحقيقة على الوجود ، ثم يقيم فيما بعد الوجود على الحقيقة . فالله هو ماهية الانسان المدرك كحقيقة عظمية ، والدين هو الحدس المطابق لوجود الانسان . **الشك في الله اذن شك في الذات** . ويتضح تماثل الذات والموضوع بصورة أفضل في تطور الدين المتعالم مع تطور الحضارة الانسانية . فاذا كانت صفة الانسانية بدائية كانت صفة الله بدائية كذلك . والمحدد العادي هو الذي يلغى صفات الله ، في حين ان المحدد الحقيقي هو الذي يلغى صفات الانسان . ليس لله مضمون خاص به ، ولا يوجد في الدين الا ما يوجد في الانسان في وعيه بذاته ووعيه بالعالم . ونحن لا نعرف من الله الا الصفات الانسانية ، اما باقى الصفات التى لا تشابه الانسان فلا تعلمها . وهذا ايضا سر انساني ، فالانسان لا نهاية لصفاته ولغناه . وقد جعل سبينوزا لله عددا لا نهائيا من الصفات لم يعد منها الا الفكر والامتداد . والصفات شخصية وليس ميتافيزيقية ، والله شخص ، مشرع ، قديس ، عادل ، خير ، رحيم ، اب للبشر وهى كلها صفات انسانية .

#### أولا : الجوهر الحقيقي اى انثروبولوجيا الدين :

يضم « **جوهر المسيحية** » قسمين اساسيين : **الاول ، الجوهر الحقيقي اى انثروبولوجيا الدين ، والثانى الجوهر المزيف اى ثيولوجيا الدين** . يبدأ فيورباخ بالايجاب قبل السلب ، وبالايجاب قبل النفي ، فالاغتراب الديني يتمثل في ثيولوجيا الدين ، وهو موقف ديني مزيف نتج عن تصور الثيولوجيا على انها علم الله يتحدث من ذات الله وصفاته وافعاله ، ويجعل الله موضوعا مستقلا عن الانسان ، متجسما في وثن نفسى مشخص في الخارج ، في حين ان الدين في وصفه الصحيح ، وهو انثروبولوجيا الدين ، موقف انساني صحيح يرجع للذات ما سلب عنها من قبل ، ويعيد الى الانسان اخص خصائمه وهى الصفات مثل الوجود والكمال . يصف فيورباخ الوضع الصحيح اولا ثم الوضع المزيف ثانيا كي يبين الاغتراب الديني ، اى انحراف الانسان خارجا عن ذاته ومتعاليا عليها . فالاغتراب طارئ على الصحيح وليس ناشئا منذ البداية كما يقول الوجوديون بان الانسان يوجد في العالم مغتربا . ويكون القضاء على الاغتراب والعودة الى الحقيقي هو مود الى طابع الاشياء . الصحيح هو الاساس والاغتراب هو العرض . واذا كنا جميعا مازلنا مغتربين فان تطورنا يشير الى الاساس . فالانثروبولوجيا هى علم المستقبل ، ومبادئ فلسفة المستقبل .

وعرض فيورباخ لموضوعات الدين الحقيقي ، الله كمبدأ وقانون وعاطفة وكمال ووحدة ، ولصفاته مثل الكلام والخلق والعناية والقدرة . كما يتحدث عن الانسان : ايمانه وبعثه وحياته وخلوده ، مبينا ان الدين في جوهره هو انثروبولوجيا ، اى وصف للانسان قبل ان يقع فريسة للاغتراب .

١ - **الله كموجود ذهني** : الدين هو قسمة الانسان على نفسه . فالله غير الانسان والانسان غير الله ، الله كامل والانسان ناقص : لقد قسم الانسان نفسه الى وجود وماهية ، واعطى لنفسه الوجود الناقص والله الماهية الكاملة ، وتم ذلك بفعل الدهن ، واصبح موجودا ذهنيًا من طبيعة العقل . حدث ذلك عند اليونان والمسلمين والمسيحيين المتأخرين كما حدث في الفلسفة العقلية الأوروبية . يجهل العقل الالام والقلوب والرغبات والوقائع الخاصة ولا يقدم الا العموميات ، اصبح الله لاشخصا غير مجسم ، منزها عن اوصاف التشبيه . لا يتفعل ولا يخضع للاهواء ، ماهية مجردة ، لانهايا ، لاماديا ، لاحسيا ، لا يمكن تصوره ، ولا يعرف الا بالتجريد ، الله فكر عام ، ضرورة خالصة . الدهن مقياس للواقع ، وكل ما يخرج عن الدهن فهو عدم الدهن ، هو الانطولوجيا القديمة « والذي منه خرج اللاهوت الانطولوجي الذي يستنبط وجود الله من ماهيته في الدهن ، كما هو الحال في الدليل الانطولوجي عند أنسيلم Anselm وديكارت . لقد كان ذلك نصرا كبيرا على الوثنية الحسية الخارجية ، ولكن الصنم الحسى تحول الى وثن عقلى يعزى اليه الوجود . ان وحدة الله من وحدة الدهن ، ولانهاية الله من لانهاية الدهن في مقابل التناهي والتعدد . وقد هدم كانط الدليل الانطولوجي مثبتا استحالة استنباط الوجود من الفكر ، والموضوع من المحمول . **يقول كانط** : عندما افكر فاني اكون على وهي بان هناك ذاتا تفكر وليس شيئا اخر ، وبالتالي فانا جوهر ، اوجد للداتي دون ان اكون محمولا لموضوع آخر . ويخلص فيوردباخ من هذا التحليل بان الله ماهية الانسان بعد ان تم تجريدها في الدهن ، وبالتالي يعنى قدرة الدهن على ادراك الماهيات ، وهي حقيقة انسانية متضمنة في نظرية المعرفة .

ب - **سر التجسد او الله كموجود خلقى او قانون** : الله من حيث هو كامل اخلاقيا ليس الا الفكرة او الماهية المتحققة في القانون الاخلاقى ، فالله ليس فقط ماهية عقلية مجردة او مبدا عقليا خالصا ، ولكنه ايضا قانون خلقى او مبدا عملى يظهر في سلوك الانسان الاخلاقى . فالوجود الاخلاقى للانسان موضوع كموجود مطلق ، لان الله الاخلاقى يتطلب ان يكون الانسان مثله ، والانسان الاخلاقى يتطلب ايضا ان يكون الله مثله « الله مقدس ويجب ان تكون مقدسين مثلما هو مقدس » ويقول كانط « يمكن ان يقال ان الله هو القانون الخلقى ذاته وقد تم تشخيصه بالفكر » ولكن هذا الوجود الكامل يتركنا بارددين ، فارغين فنصبح وعيا بلا قلب . الدهن يحكم طبقا للقانون ، والانسان يعيش بالقلب . القانون يخضع الانسان والقلب يحره ، ان الحب وحده هو الذى يجعل التعديل مغنيا ، القانون يقهر الانسان فيقايله الانسان بالتوبة والاستغفار . نفى الانسان اذن هو نفى للدين . ولما كان الانسان هو حياته الباطنية فان الله يظهر من خلالها . ولد الانسان في **الالهية والالهية وطنه** ، وكل شيء يوجد حيث نشأ . **الله اذن فكرة وقانون ، او كما نقول عقيدة وشريعة للانسان .**

ج - **الله كموجود قلبى** : ليس الله فقط مبدا عقليا وقانونا خلقيا بل هو ايضا حب الهى . فالحب وسية التصالح بين الانسان والله ، اى بين الانسان ونفسه ، والتجسد هو الظهور الحسى

الفعلى للطبيعة الإنسانية لله بفعل الحب . لم يظهر الله كإنسان لنفسه ، بل لحاجة الإنسان الملحة للحب . كان الله الها إنسانيا قبل أن يصبح الها فعليا . وفعل ذلك بدافع من رحمته نظرا للحاجة الإنسانية وللشقاء الإنساني . التجسد دعة ساخنة الهية على وجنة العالم ، وجود مقم بالمواطف الإنسانية ، بل وجود إنساني خالص . كان الإنسان الها قبل أن يصبح الله إنسانا ؛ وليس كما قال أوغسطين أصبح الله إنسانا حتى يصبح الإنسان الها . فالوهية الإنسان سابقة على إنسانية الله ، لأن الوهية الإنسان هي التي جعلت الله إنسانا . يقول اللاهوت أن الشخص الثاني هو الذي تجسد ، والحقيقة أنه الشخص الأول، أي الله نفسه ؛ وليس الابن أو الروح القدس . ولكن التجسد ليس واقعة مادية تاريخية كما يدعى اللاهوت ، فهذه هي المادة الفجة . بل حقيقة إنسانية خالصة ، وهذا ماتنصيفة الانثروبولوجيا على الفلسفة التأملية . لا تعتبر الانثروبولوجيا الصيرة الى الإنسان سرا خاصا مدهشنا كما هو الحال في الفلسفة التأملية ذات المظهر الصوفي، بل تقضى على السر فوق الطبيعى، وتنقد العقيدة ، وتحيلها الى عناصرها الطبيعية المغفورة في الإنسان الى داخله وبؤرته وهو الحب .

٤ - سر الله المتالم : من تحديدات الله الذى يصبح إنسانا أن المسيح هو الالم Passion . الله يتالم من أجل الآخرين وليس في ذاته ، وهذا يعنى أن المتالم من أجل الآخرين الهى . ولما كان الله هو مجموع الكمالات الإنسانية ، والله المسيح هو مجموع الشقاء الإنساني ، فإن الكمال يفيض على الحب ، ويتأكد الحب في الالم . الالم خلقى وأرادى كما هو معروف في آلام الحب ، قوة التفخية من أجل خير الآخر .

ان تاريخ المسيحية هو تاريخ الآلام الإنسانية في حين ان تاريخ الوثنية هو تاريخ المذات الحسية . والمسيح على الصليب لا يمثل المخلص بقدر مايمثل المصلوب المتالم ، ومن ثم صلب الذات الم ، في حين ان الصور الدينية في الوثنية ، كما لاحظ أوغسطين وعدد من آباء الكنيسة ، تدعو الى الإباحية . وكما ان سقراط يفرغ الروح من الآلام ويعيش في بهجة الموت فان المسيحي يصيح : « لو كان بالإمكان إبعاد هذا الكأس عنى » كما صاح المسيح على الصليب . الله يتالم يعنى ان الله قلب ، فالقلب هو الالم ، والوجود بلا الم موجود بلا قلب . سر الله المتالم هو سر الحساسية ، والله المتالم هو اله حساسية ، اله حسى . الدين اذن هو انعكاس الوجود الإنساني في ذاته ، فאלه مرآة الإنسان ولا يستطيع الإنسان ان يعتقد شيئا الا اذا كان في وجوده الخاص . ففي الإنسان توجد وحدة الطبيعة والروح ، وما يعتبره الإنسان روحا هو جزء من طبيعته فالذى يتالم هو الإنسان وليس المسيح .

سر التثليث وأم الاله : لما كان الوجود الكلى هو الذى يعبر عن الإنسان الكلى فان وعى الإنسان بشموله هو الوهى بالتثليث . يرجع التثليث الى الوحدة بين التحددات او القوى التى يظن انها منفصلة . يعنى التثليث وحدة الشخصية الإنسانية في مقابل تعدد قواها ، ووحدة الجماعة

الإنسانية في مقابل تكاثف أفرادها . التثليث صورة لشيء حقيقى واقعى ، كما قال أوغسطين من قبل ، مثل الروح والذهن والذاكرة والإرادة والحب . تموضع الوعى بالذات هو أول شخص في التثليث ، فالوعى بالذات الإلهية ليس إلا الوعى بالوعى باعتباره ماهية مطلقة أو الهية . التثليث هو الوحدة بين الآنا والآنت ، الله الآب هو الآنا ، والله الآب هو الآنت ، والآنا هو الدهن ، والآنت هو الحب . واجتماع الدهن والحب ، أو الآنا والآنت هو الروح أو الإنسان . والله الذى يستبعد الحب والاخر والجماعة له متعسف . ان الحياة المشتركة هي الحياة الإلهية الحقيقية المكتفية بذاتها . وهذه هي حقيقة التثليث على نحو غير مباشر أى **مقلوبة من الأنثروبولوجيا إلى الثيولوجيا** . الروح القدس هي الوحدة بين الله والإنسان ، والحقيقة لا يوجد إلا شخصان ، والثالث هو الحب أو العلاقة بينهما . ولما كان الحب هو القلب ، والقلب هو الإنسان أصبح الشخص الثانى هو التأكيد الدلائى للإنسان ، وهو الذى يشارك في الجماعة ، هو الحرارة ، والآب هو النور ، والنور صفة للآب . الآب هو لومة الحب والحماس . الآب هو الله المتجسد ، ابتكار الله الاصلى ، نفى الله لله . فإذا كان الآب متناهيا كان الله بلا اساس ، يستولى الآب على القلب لان الآب الحقيقى للآب الإلهى هو القلب الإنسانى ، حيث ان الآب ليس إلا القلب الإلهى ، أى القلب الإنسانى ، موضوعا لذاته كموجود إلهى . فالآب والآب في التثليث ليس لهما معنى مجازى بل لهما معنى حقيقى . التثليث اذن تموضع الدين داخل الدين . ولما كان الحب في حاجة الى شخص اثوى لان الروح القدس غامض وعام ، كانت مريم هي التوسط بين الآب والآب . لم تكن مريم في علاقة مباشرة لان المسيحيين يتصورون العلاقة بين الرجل والمرأة خاطئة . ولما كان الحب بلا طبيعة وهما وخداعا وسرابا فقد ازاحت البروتستانتية ام الإله جانبا بالرغم من مودتها الان . لم تكن البروتستانتية في حاجة الى ام مساوية لانها استقبلت بالاحضان الام الأرضية يرفضها نظام الرهبنة وعزوبية القساوسة . التثليث لا يعنى هذا المعنى الا في الكاثوليكية ، وأم الإله لا تعنى شيئا الا للراهبات والرهبان ، تعويضا عن الحرمان او في احسن الاحوال اعلا وتساميا بالفريوة . ويعنى التثليث بوجه عام الفنى في مواجهة الفقر ، والاشباع في مقابل الحرمان ، والجماعة كتنقيض للعزلة ، والحس الذى يمسك الجرد . وكلما كانت الحياة فارغا امتلا الدين . **الفقر وحده له غنى ، فالله يكمل نقص الإنسان** . ما يفتيب عن الإنسان يوجد في الله . **هذه هي الدلالة العملية لهذه القضية النظرية** .

٦ - **سرى اللوجوس والصورة الإلهية** : اذا كانت الدلالة الجوهرية للتثليث تخص الشخص الثانى فان الحركة المسيحية كانت حول ابن الله *Homoiousios* المتحد معه في الجوهر *Homoousios* ( بفارق *ι* ) فالله مجرد بلاصورة . والصورة مصدرها الخيال ، والشخص الثانى في الصورة من قوة الخيال . فالآب صورة الله ، يتعلق بوجوده ، ووجوده صورة الله لتخيل الله . والصورة تحل محل الشيء ثم تأتى عبادة المقدس في صورة مثل عبادة الصورة كمقدس . فالصورة جوهر الدين . وقد اعترف القديس جرجوار النيسى بان تمثل قربان اسحق (اسماعيل) جلته يذرف الدمع ويجعل هذا التاريخ المقدس حيا . فالآب كلمة الله هي صورة ، الكلمة *Verbo*

صورة مجردة خيالية تعنى الكلمة والتعبير، فالحالم يتكلم، والمجنون يتكلم، والشاعر يتكلم. الكلمة تعنى التخارج باللغة. الكلمة ثورة تعبير وإصال. الكلمة تحرر للإنسان والذي لا يستطيع أن يتخارج يكون عبدا. الكلمة فعل الحرية، الكلمة حرية. الكلمة حضارة. كلمة الله هي الية الكلمة، وهكذا تجد العقيدة حقيقتها في الإنسان.

**ز - سر المبدأ الخالق للعالم في الله :** طالما أن الله يكشف عن ذاته ويتخارج ويعبر عن نفسه فإن الشخص الثاني يكون هو المبدأ الخالق للعالم في الله. فالعالم ليس هو الله، هو الآخر. ولكن ما يخرج من الله يظل فيه، ويظل الآخر على وعى بانفصاله عن الله، والله على وعى بتخارجه. التمايز الذاتي Autodifferentiation في الله هو أساس ما يختلف عنه. ولما كان الوعى بالذات أساس العالم نظرا لوحدة الذات والموضوع، فالله يفكر في العالم عندما يفكر في ذاته، على طريقة أرسطو والفلاسفة المسلمين. التفكير تولد، والتفكير في العالم خلقه. الله يفكر ويضع موضوع تفكره. فالإين هو الله عندما يفكر في ذاته موضوعيا، صورة الله الأولى. وكما يخلق الفكر موضوعه تضع الإنا الآخر. الوعى بالعالم هو وعى بحدودى، فالإنسان هو الموضوع الأول للإنسان، والإنسان هو الله الإنسان، إذا وجد تحول إلى طبيعة، وإذا وجد إنسان آخر فإنه يوجد بفضل الإنسان. يتدفق الإنسان في شمس الإنسان. ولكن لما كان العامى لا يفهم إلا إذا تكلم بصوت مسموع لذلك كان هو بئى على حق في استنباط الدهن من الإذان، فإن الإين هو حكمة الله وعلمه وذهنه، أى كل شيء متعلق بالأشياء الروحية. الله والعالم لا يتمايزان إلا على نحو مجرد.

**ح - سر التصوف أو سر الطبيعة في الله :** إن نظرية الطبيعة الأبدية في الله، هذه الخيالات الكونية اللاهوتية التى وضعها جاكوب بوهيمه والتي أعاد شلنج صياغتها جذير بالتحليل النقدي. الله روح خالص، وعى واضح بذاته، شخصية خلقية، وعلى الضد من ذلك الطبيعة مختلطة غامضة لا خلقية أو غير خلقية. ولكن من التناقض صدور غير الخالص من الخالص، والغموض من الوضوح، وبالتالي فإن النظرية مادية مغلفة بالتصوف: في هذه النظرية الثنائية في الله يكون الموضوع الحقيقي مرضيا Pathologique الموضوع المتخيل هو اللاهوت أى أن الباثولوجيا النفسية تحولت إلى فيولوجيا. وهى نفس الأفكار المختلطة التى تحدث عنها لينتزر والمأخوذة من جاكوب بوهيمه والتي حاول شلنج تحديثها فقضى عليها. كان بوهيمه متدينا، ولكن الطبيعة كما وصفها العصر الحديث في مذهب سبينوزا وفي المادية والتجريبية، استولت على شلنج فحاول تفسير الطبيعة على نحو طبيعى. لقد أغنت الطبيعة العواطف الدينية، فالله غنى، وكل ما في الله الأرض، وكل ما في الأرض في الله لقد تصور شلنج العلاقة بينهما عكسية، وهى عند بوهيمه طردية.

**٩ - سر العناية والخلق من عدم :** الخلق هو كلمة الله المنطوقة. والكلمة الخالقة هي الكلمة الداخلية المتماثلة مع الفكر. والنطق فعل إرادة الخيال، الإرادة الذاتية المحدودة. وقمة مبدأ الذاتية هي نظرية الخلق من عدم. وكذلك لا تعنى نظرية قدم العالم أكثر من جوهريّة المادة، وتعنى أيضا الخلق من عدم، عدم العالم. وكل شيء يبدأ وينتهى كذلك، فبداية الشيء تضع أيضا على مستوى التصور نهايته. بداية العالم هي أيضا بداية نهايته، بمجرد الحصول عليه يتم فقده، وأوجدته الإرادة ثم أمدته. إن وجود العالم وجود زمنى مؤقت بلا ضمان أو قيمة.

صحيح ان الخلق من عدم تعبير عن القدرة المطلقة، ولكن القدرة المطلقة من خصائص الذاتية التي تتخلص من كل التجديدات الموضوعية ، ثم تحتفل بهذا التحرر ، فتعمل طليقة من كل قيد . لقد تحولت الذاتية مع الفعل الحر الى موجود اسمى كمبدأ قادر قدرة مطلقة للعالم . الخلق من عدم نوع من المعجزة . وكما ان الخلق من عدم مشابه للمعجزة فانه ايضا مشابه للعناية ، لان العناية مشابهة للمعجزة . ان برهان العناية هي المعجزة والايان بالعناية هو ايمان بالقدرة المطلقة التي تعدم امامها كل قوة اخرى . في المعجزة تتأكد العناية ويظهر الله فيها خوارق العادات *Thaumaturgo* . ولكن العناية في علاقة مع الانسان، وتقوم بأشياء للانسان ولأجله . ولتحقيق ما يريده يتم خرق قوانين الطبيعة . المعجزات لا تحدث للجماد او للحويان ، والله ينقذ كل البشر ، وبخاصة المؤمنين . العناية تفوق انساني، تعبر عن قيمة الانسان وميزته على سائر الموجودات ، تنقذه من ارتباطات العالم القاهرة . العناية امتداد الانسان بقيمته على سائر الموجودات الاخرى . ان من ينكر العناية ينكر الله ، ان الايمان بالله هو الايمان بالكرامة الانسانية ، الايمان بالمدلول الالهي لجوهر الانسان . كل شيء يوجد للانسان ولا يوجد في ذاته . ان الانسان هو غاية الخلق واساسه ونحن لا نثبت الا ذاتنا .

**ط - دلالة الخلق في اليهودية :** عقيدة الخلق لها جذورها في اليهودية ، وهي من عقائدها الاساسية . ولكن اساسها ليس هو الذاتية بقدر ما هو الانانية . لقد خلقت الطبيعة من اجل المصلحة ، واصبحت الطبيعة خاضعة للارادة من اجل المنفعة . لم يصل الوثنيون الى تصور الخالق بالرغم من دهشتهم امام جمال العالم . ظهرت الطبيعة لديهم غاية في ذاتها ، ولم تنفصل فكرة الله عن فكرة الطبيعة في وعيهم بالعالم . فالحدس النظري في اصله حدس جمالي ، والجمال هنا هو الفلسفة الاولى . وكما يقول اتيكساجوراس : لقد ولد الانسان كي يتأمل العالم ، والموقف النظري هو التجانس مع العالم والتآلف معه . ولكن لما كانت الذاتية تحتوى على خيال حتى فقد تم تصور الطبيعة خادمة للمصالح الانانية ، والتعبير النظري عن هذه الرؤية الانانية العملية القائلة بان الطبيعة في ذاتها ولداتها ليست الاعدا ، فالطبيعة او العالم مصنوع : نتاج للارادة .

المنفعة هي الاساس الاقصى في اليهودية . ان الايمان بالعناية والايان بالمعجزة يقومان ايضا على المصلحة الشخصية ، فلا توجد معجزة مضادة لمن يؤمن بها . اصبحت الطبيعة موضوعا للحكم الحر وللعمل الاناني الذي يصدق عليها : تحول الماء الى جامد ، والتراب الى قمل ، والعصا الى ثعبان ، والنهر الى دم ، والحجر الى ماء والشمس تقف او تسير الى الخلف ، كل ذلك يحدث لمصلحة اسرائيل بامر « ياهوه » الذي لا يهتم الا باسرائيل، انانية مشخصة لشعب اسرائيل ، مستبعدة كل الشعوب الاخرى ، مع التعصب المطلق لاله اسرائيل . وبينما كان اليونان يدركون الطبيب بحسبهم النظري ، ويسمعون انعاما سماوية في حركة الكواكب لم يتعامل الاسرائيليون مع الطبيعة الا بحسبهم المعوى اى بظنونهم ، ولم يدركوا الله الا بمتعتهم باكل المن . وبينما كان اليوناني يدرس الانسانيات، والفنون الحرة وعلى راسها الفلسفة، كان الاسرائيلي يعكف على دراسة الطعام لاهوتيا : بين المساكين يجوز اكل اللحم . وفي الصباح تشبع بالخبز وتعلم اننى الرب الهك ! ويدعو يعقوب انه اذا ما حرسه الله وهو في الطريق ، واذا ما اعطاه خبزا لياكل ولباسا ليلبس ، واذا ما اوصله سالما لايه اذن يكون الله ربه . الطعام اهم عمل ديني في اليهودية . وبالطعام يحتفل الاسرائيلي بفعل

الخلق . رأى الاسرائيليون الله ، وبعد ذلك أكلوا وشربوا ! وهم على هذا الحال حتى الآن ، يعطيهم الله المنفعة ، ويمثلون الانانية في ثوبها الديني . الله هو الانانية التي لا تسمح بفساد عبادها . الانانية في جوهرها توحيد ، الواحد ، الانا ، الانسان حول الانسان ، لا ينشأ الفن الا في كثف تعدد الالهة لان تعدد الالهة ضد الانانية . الطبيعة عند العبرانيين نتيجة لكلمة تسلطية ، لامر مطلق ، ولقرار سحري . كل ذلك ضد العقل ، وهدم له وضياح للنظر . اما قدم العالم عند الفلاسفة الوثنيين فيعنى ان الطبيعة لها مدلول نظري ، لانهم يتاملون الطبيعة ولا ينتفعون منها كما يفعل المسيحيون المعاصرون الذين يأخذون الطبيعة موضوعا لابعائهم . ان عبادة الطبيعة هي صورة لتأمل الطبيعة وكلاهما لا ينفصلان ، فدراسة الطبيعة عبادة الطبيعة . الوثنية بداية البدائية الطبيعية ، وبالتالي فالخلق من عدم ليس موضوعا للفلسفة لانه يقضى على التأمل من اساسه ، بالاضافة الى انها نظرية غير متسقة مع نفسها من الناحية النظرية ، وتؤكد المنفعة والانانية ولا تحتوى الا على امر . ليست موضوعا للتأمل بل موضوع للمنفعة واللذة ، هي فارغة بالنسبة للفلسفة التأملية . وخطؤها في انها ترى الله هو الاول . والانسان هو الثاني فتقلب الوضع الطبيعي للاشياء في حين ان الانسان هو الاول ، وماهية الانسان التي تنموضع اى الله هو الثاني .

يخلق الانسان الله على صورته ومثاله بغير ارادته ، وعلى غير وعى منه ، ثم يخلق الله الانسان على صورته ومثاله بآرادته وبوعى منه . قوانين الطبيعة هي قوانين الله لمصلحة بنى اسرائيل ، والارض تدور حول التوراة عند فيلون . لقد أعطى الله لموسى قدرة على الطبيعة من اجل الخلاص العام لبنى اسرائيل . هو نار الغضب الانتقام المدمر ، الله هو الاسرائيلي بقوة الطبيعة في قوة الله اى بقوة الله اى بقوة اناه وعيية بذاته . الله هو الذات ، انا اسرائيل : الله خلاصنا ، الله قواتنا ، الله يطيع البطل يشوع لان الله يحارب مع اسرائيل ، فالله اله محارب . اما الله العام ، اله يونس فلم يكن يعبر عن دين اسرائيل .

٥ - القائد قدرة مطلقة في العاطفة او سر الصلاة : ان وعى اسرائيل هو نموذج الوعى الديني باستثناء المصلحة الوطنية . ويكفى اسقاط حدودها حتى ترى الدين المسيحى اليهودية الارضية والمسيحية هي اليهودية الروحية . المسيحية هي اليهودية بعد تطهيرها من الانانية الوطنية ، وهي في نفس الوقت دين جديد لان كل تطهير يعبر عن رؤية جديدة . في اليهودية الاسرائيلي هو الواسطة بين الانسان والله ، ولم يكن « ياهوه » الا شعور الاسرائيلي بذاته بعد ان تموضع في موجود مطلق وفي وعى وطني وفي قانون شامل وفي مركز سياسى . بعد اسقاط الحدود الوطنية يصبح الانسان ، من حيث هو انسان ، هو الواسطة بين الانسان والله . وكما يموضع الاسرائيلي ذاته بموضع المسيحى ذاته في الانسان الذاتى المتحرر ، وكما يموضع الاسرائيلي احتياجه كذلك يفعل المسيحى . فهناك معجزات في المسيحية مشابهة للمعجزات في اليهودية ، ليس الهدف منها مصلحة الامة بل خير الانسان المؤمن المسيحى فحسب ، وليس الانسان العام الحقيقي . لقد ادخلت المسيحية الروحانية في الانانية اليهودية برفعها الى الذاتية حتى ولو تحولت الذاتية الى انانية مسيحية اخرى . تحولت المسيحية الخير الارضى الى هناه سماوى . لقد تركز اله الشعب السياسى في اليهودية في التوراة وهو المطلق الالهى ، ولكن في المسيحية تحول القانون الى الحب ، الحب الذى

يقتضى التضحية بكل شيء من أجل الحبيب . الله هو الحب الذى يشبع رغبات الإنسان ، هو يقين القلب وتأكيد الذات . ولا توجد حدود في الحب ، بل هو مطلق لانهاى . العاطفة اذن هى اله الإنسان ، والله هو تمنى القلب ، والصلاة هى التي تسمع العاطفة التي تدرك ذاته ، هى صدى الآمناء الداخلية ، يتخارج الالم فيها كما هو الحال مع فيثارة الفنان فيخبو الالم ويتحول الى لحن ، ويصبح الالم ماهية شاملة . ولما كانت الطبيعة لا تستمع الى آلام الإنسان فانها تتحول الى الطبيعة اللاأثرية ، الى الطبيعة الباطنية يشكو اليها الإنسان آلامه ، فيتخفف منها بهذا العزاء القلبى ، بهذا التعبير عن الالم وهذا هو سر الله . الله دمة حب تلدف سرا على الشقاء الانساني . الله تنهد دفين في قرار النفس وهنا تبرز دلالة الصلاة ، صلاة الحب والالم ، وهى ليست اقل من دلالة التجسد ، ففي الصلاة يحدث الإنسان الله ويسميه انت . قاله هو الآخر المغاير ، الانا الآخر . يعترف الإنسان له كما يعترف امام ماهيته الخاصة ويعبر امامة من افكاره الخاصة التي يخل من التعبير عنها امام الناس . الصلاة هى التماثل بين الذاتى والموضوعى . الصلاة هى صلة القلب الانسانى مع ذاته ، وفيها ينسى الإنسان أن هناك حدودا لرفيائه ، ويعيش في سعادة بنسيانه لهذه الحدود . الصلاة هى قسمة الإنسان لذاته الى قسمين ، انقلاب الإنسان على ذاته ، وعلى قلبه والكلمة اللاتينية Oratio تعنى ما يثن القلب بحمله . في الصلاة يعبد الإنسان قلبه الخاص .

**ك - سر الايمان ، سر المعجزة :** الايمان هو اليقين بالواقع ، اى بالشرعية وبالحقيقة غير المشروطة للذات في مقابل حدودها ، اى قوانين الطبيعة والعقل . موضوع الايمان هو المعجزة ، والايمان هو الايمان بالمعجزة ، وما هو موضوع معجزة هو ذاتي ايمان . المعجزة هى الواجهة الخارجية للايمان ، والايمان هو الروح الباطنى للمعجزة ، الايمان معجزة الروح ، معجزة العاطفة التى تنموضع في ان لا شيء يستحيل على الايمان ، والمعجزة هى التي تثبت استحالة هذه الاستحالة . لا يوجد شك في الايمان ، ولذلك يتحول الذاتى من خلاله الى موضوعى ، والنسبى الى مطلق . ليس الايمان الا الايمان بالوهية الإنسان ، والشجاعة على كشف ذلك . الايمان هو يقين الإنسان بذاته ، يقين الإنسان الذى لا شك فيه بان وجوده الذاتى النسبى هو وجوده الموضوعى المطلق . لا توجد حدود للايمان ، فالإيمان هو الذاتية المتحررة من حدودها . ولكن بقدر ما يرتفع الايمان يسقط العالم ، الايمان اذن سقوط فعلى للعالم . ليست المعجزة الارغية خارقة للعادة قد تحققت ، هى نشاط نمائى من أجل عظمة الله . ان فعل المعجزة ليس فعل فكر لانها نفى للفكر ، وليس فعلا حسيا طالما ان المسيحية الحقيقية موجودة وخالية من التفلق والزيف والمساومة . الايمان بالمعجزات فى نهاية الامر ايمان ميت ، والمسيحية دين حى - لانه ايمان بالتاريخ والاشخاص والواقع ، وهو التاريخ الميت ، يكون ذلك خطوة لعدم الايمان . لا يقضى اذن تفسير المعجزة بالعاطفة والخيال دون الكشف عن اساسها في الايمان ، فالإيمان لا يكون ايمانا الا بالمعجزات .

**ل - سر البعث والولادة الخارقة للطبيعة :** لقد تحولت المعجزات الى عقائد ولم تصبح فقط مجرد حوادث فعلية . فمثلا نجد سر البعث في الرغبة في عدم الموت ، وهى فريرة حب البقاء . هذه الرغبة الذاتية تتحول الى رغبة موضوعية ، الرغبة في الامل . ولكن العقل غير قادر على تحقيق هذه الرغبة ، فكل البراهين على الخلود غير كافية ، والعقل غير قادر على معرفتها او البرهنة عليها .



العقل لا يعرف الا البراهين المجردة العامة ، ولا يمكنه اعطاء يقين خاص لشخص . وبعث المسيح هو يقين الانسان بخلوده بعد الموت ، الظل والشخص . واصبح انكار البعث جريمة في المسيحية ، فمن ينكر البعث ينكر بعث المسيح ، ومن ينكر بعث المسيح ينكر المسيح ، ومن ينكر المسيح ينكر الله ، وبالتالي يتحول الدين المسيحي الروحي الى دين بلا روح . بل ان الوثنيين استطاعوا الوصول الى خلود الروح او النفس ولكن على نحو مجرد لا يكفى المسيحيين .

ويضم التاريخ المقدس ايضا الولادة المعجزة ، فكلمنا كان الانسان غريبا على الطبيعة كانت رؤيته ايضا كذلك . الانسان الذاتي يعارض قوانين الطبيعة ، ويجعل نفسه مقياسا لكل شيء ولما يجب ان يكون . فالام العلواء ووليدها بين ذراعيها صورة تعجبه ، والعذرية تصويره الخلق الاسمي . ولما كانت العذرية والامومة متناقضتين فقد اصبحت الولادة المعجزة في قلب المسيحي مأساة ومضمونا للايمان . يحول المسيحي والفيلسوف الولادة والموت الى موضوعين صوريين . اما الانسان الحرف فيعترف بهما كصورة طبيعية في حدود الطبيعة وطبقا لقانون الطبيعة . في مقابل الخطيئة تمثل الطهارة في الولادة الخارقة للطبيعة ، فالمسيح خال من الخطيئة . وبينما يعظم الكاثوليك هذه العقيدة ويعتبرونها اساسا للحياة والاخلاق يقلل البروتستانت من اهميتها ويقومون الاخلاق على العقل او القلب . ومن ثم فرفض العقيدة فيما بعد ، كما هو واضح من الخطاب الموجه الى القديس برنارد الذي يرفضها ، ليس فقط رأيا لمدرسة بل هو اساس للاخلاق .

**م - سر المسيح المسيحي او الله الشخصي :** ان العقائد الاساسية في المسيحية هي رغبات للقلب يتم تحقيقها ، نجوهر المسيحية هو جوهر العاطفة ، والسلب يتفق مع العاطفة اكثر من العمل ، وان يتم الانقاذ بواسطة اخر وليس بواسطة الذات ، وان يتوقف الخلاص على الاخر وليس على الذات ، وان يحب بدل ان يصارع ، وان يكون محبوبا من الله اكثر من كونه محبوبا من نفسه . فالعاطفة هي الانا كمفعول به . لقد وصل فشته الى نفس النتيجة ولكن « انا » فشته ليس بها عاطفة لان المفعول به مشابه للفاعل . لانه لا يمكن تعريفه . العاطفة تقلب الفاعل الى مفعول ، والموجب الى سالب . لذلك تكون السعادة في الحلم ، والحلم على الضد من الشعور اليقظ . عند الحالم يكون الفاعل سالبا والسالب فاعلا . الحلم هو مفتاح اسرار الدين . والقانون الاسمي للعاطفة هو الوحدة المباشرة بين الارادة والفعل ، بين الرغبة والواقع . والمخلص وحده هو الذي يحقق هذا القانون . لقد تحدث الفلاسفة جميعا عن التوسط كعامل مهدي للشعور التوتري . فاللوجوس عند فيلون معلق في الهواء بين السماء والارض ، مرة كموجود فكري ، ومرة كموجود واقعي ، وظل فيلون متارجحا بين الفلسفة والدين . ولكن في المسيحية تجسد هذا اللوجوس ، وبالتالي تحول الدين نحو الموضوع ، الله مخبأ ولكن المسيح كشف عنه ، وفي المسيح العاطفة على يقين من ذاتها . وتنفرد المسيحية بذلك لان التجسد لم يكن له اية دلالة خاصة عند الشرقيين وبخاصة الهنود . المسيحية وحدها هي التي جعلت انسانية الله شخصيته ، فالله موجود شخصي ، موجود انساني . ولا كانت الشخصية ليس لها معنى الا في شخص واقعي فالله انسان ، الرغبة ضرورة العاطفة ، والعاطفة تريد الها شخصا ، وهذه الرغبة لا تكون حقيقة الا اذا كانت رغبة

شخص . وآلام المسيح هي اليقين الاسمى ، اللذة الذاتية التصوى ، العزاء الاقصى للعاطفة لانه في دم المسيح تنطفئ الرغبة في الاله الشخصى .

ن - **التمييز بين المسيحية والوثنية** : المسيح هو الذاتية القادرة ، القلب الذى تم خلاصه من قوانين الطبيعة ، العاطفة التى تستبعد العالم كى لاستبقى الا ذاتها ، تحقيق كل رغبات القلب ، الصعود السماوى للخيال ، عيد بعث القلب . المسيح اذن هو الذى يميز بين المسيحية والوثنية . في المسيحية لا يركز الانسان الا على نفسه ، وبالتالي يشعر انه موجود لا حدود له . الذات ضد الموضوع ، في حين ان القدماء قد جعلوا الموضوع ضد الذات . المسيحيون احرار امام الطبيعة ولكن حريتهم ليست حرية العقل بل حرية العاطفة والخيال ، حرية المعجزة . المسيحية تحتقر العالم ولا تعتبر الا الفرد في حين تضع الوثنية الانسان مع الطبيعة . وتعتبر الانسان الفرد في علاقته مع الجماعة . الله هو قصور الجنس ( المنطقى ) واعتباره شخصا في المسيحية ، وهو الشامل في الوثنية . يجعل المسيحيون العقل فرديا خالصا ويجعله الوثنيون شاملا . لم تدرك المسيحية الاجناس والانواع ، ويبدو ذلك في فكرة الخطيئة في كل انسان . لقد جعلت المسيحية الانسان اله الانسان .

س - **المعنى المسيحى للرهبنة الارادية ولبحية الرهبنة** : مع اختفاء فكرة الجنس او النوع من المسيحية فانها لا تحتوى في داخلها على مقومات الحضارة ما دام الله هو الفرد ، هو الانسان ، والله لكل انسان على انفراد . الله هو الذاتية المطلقة ، الذاتية فوق العالم ، منفصله عنه ، متحررة من المادة التى تجردت من حياة الاجناس ، وبالتالي من التمييز بالاجناس والانواع . غاية المسيح الاساسية هي القطيعة الاساسية ، هي القطيعة مع العالم والمادة وحياة النوع . وتنحقق هذه الغاية على نحو حسى في حياة الرهبنة . وانه لخداع نفسى ان يرغب الانسان في ان يحيا حياة الرهبنة . ولم تصدر الرهبنة من الشرق وحده لانها تنشأ من الروح ومن طبيعة الغرب بوجه عام . تنبع الرهبنة من الاعتقاد المسيحى الضرورى بالسماء الذى تعده المسيحية للانسان . **فحيث تكون حياة السماء حقيقة تكون حياة الارض كذبا . وحيث يكون الخيال وجودا يصبح الواقع عدما .** تفقد هذه الدنيا قيمتها من اجل السماء ، والايمان بقيمة السماء هو اعدام لقيمة الارض . لقد فهم القديس انطونيوس وحده عبارة المسيح : « اذاردت ان تكون كاملا ، اذهب وبع كل ما تملك واعطه للفقراء فسيكون لديك كنز في السماء ثم تعال واتبعنى » وهذه حرية وهم خداع . يقدس المسيحيون مبدأ العذرية والحمل العذرى كمبدأ للخلاص ، كمبدأ للعالم الجديد : العالم المسيحى فاذا قيل : الحياة ازدواج ، وقد امر بالتكاثر ، وبان ياربطه الله في السماء لا يمكن حله في الارض ، وبالتواصى بالتزواج في العهد القديم قيل : الله ذاتى شخصى والحب كذلك . وهو حب غير يرفض المشاركة مع آخر . حب الله حب حقيقى وحرفى وشخصى ووحيد . اما حب المرأة قرنا للروح . ان من يهتم بامرأة لا يهتم بالمرء ، ومن ليس له امرأة يهتم بالله كما يقول بولس . يفكر المتزوج في ادخال السرور على زوجته اما العازب فانه يفكر في ادخال السرور على الله . فكما ان المسيحى ليس في حاجة الى حضارة فانه ليس في حاجة الى حب . الحب الجنسى حب خداع . حب دينوى يطرد من السماء ، ومن يطرد من السماء يطرد ما هيته الحقيقية . في السماء افراد بلا جنس افراد خلص ، ذاتية مطلقة ، والحياة الحققة هي الحياة السماوية .

ع - السماء المسيحي أو الخلود الشخصي ؛ أن حياة العزوبية ، وحياة الزهد بوجه عام هي الطريق المباشر إلى حياة الخلود السماوي ، فالسماوي هي الحياة الدائمة على الإطلاق والخارقة للعادة مع التحرر من الجنس والنوع . التمييز بين الجنسين خداع لأن الفرد موجود لا جنسي ، الخلود هو الإيمان بالشخصية بلا حدود . الله هو السماء الروحي ، والسماء هو الله الحي . الله هو الماهية السماوية الخالصة الحرة ، هو تصور الماهية للحياة السماوية ، هي الحياة المطلقة التي يتم التفكير فيها كسما ، فلا يوجد فرق بين الله والسماء . الله هو وجودي الدفين اليقيني ، ذاتية الذوات ، شخصية الشخصيات ، أن اقيم مستقبلي على حاضري ، وأن احوّل الفعل إلى مفعول . الله هو الوجود الذي يقابل عواطف ورغباتي . الله هو القوة التي بها يحقق الإنسان سعادته الأبدية ، وعقيدة الخلود هي آخر عقيدة في الدين . لو لم أكن خالدا لما كان الله هو الله ، ولما كان هناك خلود ، وما كان هناك الله . **الخلود إذن حقيقية تحليلية تتضمن حقائق أولية أخرى . لو أمنت بالله لامتلك الخلود أيضا .** ويتطلب الاعتقاد بالسماء المدح والدم ، الثواب والعقاب لأنه ذو طبيعة نقدية . الجنة للمسيحيين دون المسلمين ، وللمؤمنين دون الكفار وللأخيار دون الأشرار . ليست الحياة الأخرى إلا حياة الانسجام مع العاطفة ، حياة يمحى فيها الشقاق ، يعيش فيها الإنسان في تالف ووثام مع نفسه . لقد كان الإيمان بالعالم الآخر عند الشعوب البدائية إيمانا مباشرا بالدينادون تجريد وعمومية ، دون قطع معها . لا فرق إذن بين معتقد المسيحيين ومعتقد البدائيين إلا أن الأولين ذوو حضارة ، والآخرين بلا حضارة ، أي في درجة التجريد والعمومية . وكما أن الله ليس إلا ماهية الإنسان بعد أن يتم تطهيره من تحديدات الإنسان الفردى ، سواء من الأفكار من العاطفة كذلك ، فالأخرة ليست إلا الدنيا بعد تحريرها وتخليصها من حدودها . فإذا ما انفصل الإنسان عن ماهيته فانه سرعان ما يعود إليها ، الاعتقاد بحرية الدائمة بخصوص حدودها في الطبيعة ، وهو في الحقيقة إيمان الإنسان بذاته ، الإيمان بالله هو إيمان الإنسان بماهيته الحقيقية بعد أن تقلدتها خارج العالم ونجعلها خارقة للطبيعة وقوق طاقة الإنسان . الإنسان هو بداية الدين ، والإنسان هو النقطة المتوسطة فيه ، والإنسان هو غاية الدين ونهايته .

وهكذا ينتهي فيورباخ من هذا الوصف للوضع الصحيح للدين على أنه أنثروبولوجيا ، أي وضع الإنسان قبل أن يصغه وهو مفترب زائف في ثيولوجيا الدين .



### ثالثا : الجوهر الزائف أي ثيولوجيا الدين :

يبين فيورباخ في القسم الثاني تناقضات اللاهوت ، أي الثيولوجيا ، موضحا أن الثيولوجيا هي تزييف للأنثروبولوجيا ، وأن ثيولوجيا الدين هي افتراق لأنثروبولوجيا الدين . ويكشف عن جوهر الدين ، ويبين التناقضات اللاهوتية في إثبات وجود الله وفي وصف ماهيته وفي التصورات الفلسفية لله ، وفي التثليث وفي الوحي وفي الطقوس وفي الإيمان والحب وفي الإنسان بوجه عام . ويكشف عن هذه التناقضات لا على نحو جدلي ، كما هو الحال عند هيغل ، بل

يكشف عنها في الزمان وفي حياة الإنسان وفي شعور الإنسان . ويحل هذه التناقضات بارجاعها الى مصادرها الاولى في انثروبولوجيا الدين اى بالقضاء على التزيف والعود الى الصحيح .

١ - وجهة النظر الجوهرية للدين : ان وجهة النظر الجوهرية للدين عملية ، اى ذاتية ، فغاية الدين هي الخير والخلاص وسعادة الإنسان وعلاقة الإنسان بالله ليست الا علاقة الإنسان بخلاصه ، والله ليس الا تحقيق الخلاص او القوة المتناهية لتحقيق الخلاص وسعادة الإنسان . لذلك كانت المسيحية عقيدة في الخلاص اكثر منها عقيدة في الله . ولا يتأتى الخلاص بالحصول على نعيم ارضي ، بل ان الالم والبؤس والشقاء والامراض تعتبر امتحانا من الله ووسيلة للتقرب اليه ، فالؤمن مصاب . وبصرف النظر عما في ذلك من مأسوسية ، اللذة في عذاب النفس ، فان ذاتية الالم تحميل الى موضوعية التأليه كتعويض وسند وحماية . في الالم يحتاج الإنسان الى الله ، ويشعر بالله ، كانه حاجة ، ويدعوه ساعة الضر فاذا كشف الله عنه الضر كانه لم يدعه . فيسيطر الإنسان في السرور والفرج وينقبض في الالم والشقاء ، في الالم ينفي الإنسان حقيقة العالم ، وكان ما يثير الفنان وخياله يضيع فيفقد في نفسه ويلجأ الى العواطف ، ويكون مثالي في العالم ، طبيعيا في نفسه ، مهتما بخلاصه ويضع الدين ضمن معتقداته اللينة والبركة ، الادانة والبراءة ، العقاب والثواب فالسعادة للمؤمن والشقاء لمن لا يؤمن . ولا يلجأ الدين في ذلك الى العقل بل الى العاطفة ، عواطف الخوف والرجاء ، ولا يعرض المسائل نظريا بل يوجهها عمليا ، فالدين سلوك عاطفي . ثم يشخص الدين خارج الإنسان وخارج الطبيعة حاجاته واوهامه في صورة وجود شخص خاص هو الله . ثم يعزو اليه الإنسان كل خير ، كما يعزو الى الشيطان كل شر . الشيطان هو الشر الا ارادى الذي لا يمكن تفسيره ، والله هو الخير الا ارادى الذي لا يمكن ايضا تفسيره . فالله والشيطان قرينان ، الله موجب والشيطان سالب ، ثم يأتي الفضل الالهى للوقوف امام قوى الشيطان وقهرها . الفضل نفى للعلل الثانية ، وهي العلل المؤثرة ، في حين ان العالم مستقل ويخضع لقوانين الطبيعة ، وبالتالي تكون كل الكونيات الدينية تحصيل حاصل وخداع . ولم يرد الخلق شيئا الا اضافة تصور الى الكونيات القديمة . لقد وجدت المعجزات في الماضي ولكنها لا توجد في الحاضر او في المستقبل ، فالله تصور يكمل النقص النظري ويفسر ما لا يمكن تفسيره .

ب - التناقض في وجود الله ، الدين هو علاقة الإنسان بماهيته الخاصة ، ولكنها ماهية منفصلة عنه ، خارجة منه ، غريبة عليه بل ومعارضة له . وهنا يكون الموقف الزائف المعارض للعقل والاخلاق والطبيعة ، وهنا ينشأ الخيال الديني ليصور الموقف الزائف ، وليحدث كل الماسى الدينية في التاريخ . ان حضور الماهية الانسانية المنفصلة عنه رؤية ارادية صيبانية ساذجة تميز بين الإنسان والله ثم توحد بينهما . وبمجرد نشأة الفكر وعمل الدهن واستيقاظ الشعور المزيف ينشأ اللاهوت ، وتحول الرؤية الا ارادية الى رؤية قسدية واعية من اجل تفرغ هذه الوحدة والتمايز خارج الشعور بعد بدايتها فيه . كلما كان الدين في بدايته لا يكون هناك فرق بين الإنسان والله . فكان المبراني القديم يفصل بين الله والإنسان في الوجود ولكنه

في الصفات يعطى الله كل صفات الانسان ، وقدمت التغلب على ذلك في اليهودية المتأخرة بالرمز . وقد حدث نفس الامر في المسيحية ، فأم تظهر الوهية المسيح الا متأخرا خاصة عند بولس والكنيسة البدائية . كانت اول محاولة للفصل بين الله والانسان واعتبار الله خارج الانسان في وجود الله ومحاولة البرهنة عليه بالبراهين العقلية . ولكن هذه البراهين تناقض جوهر الدين ، فالله هو مالا يتصور الانسان اعظم منه ، كما هو الحال في الدليل الانطولوجي اى ما يعبر عن الانسان .

**ج - التناقض في النظرة التأملية لله :** وهى نظرية المثالية الالمانية سواء في صورتها الصوفية عند جاكوب بوهيمه أو في صورتها الفلسفية الميتافيزيقية عند سبينوزا وكانط وهيجل وشلنج . وهى النظرية التى تجعل الله تصورا عقليا ، وانه لا يوجد الا من خلال الإدراك الانسانى ، كما ان الانسان يوجد من خلال الإدراك الالهى . ولكن الدين يجعل من الشخصية الالهية الوسيلة التى يقلب الانسان بها تحديداته وتمثالاتها هيته الخاصة الى تحديدات وتمثالات لوجود آخر خارجه . فالشخصية الالهية ليست الاخراج الشخصية الانسانية وموضعتها . لقد حول هيجل الشعور الذى لدى الانسان عن الله الى شعور الله بذاته . فاصبح الله موضوع ذهننا وتصوراتنا ، واصبح هذا الموضوع الفكرى هو الموضوع الفكرى لله . يذهب التامل اذن ابعد مما يذهب الدين ، لان الله كموجود فكرى ليس هو الله ، كموضوع خارجى ، الله موجود داخلى روحى فكرى شعورى ، فعل داخلى محض . هذه الموضوعية التأملية تعنى شيئين : الاول ان الله موضوع لفكرنا والثانى ان الله موضوع لفكر نفسه . اصبح الله في الفلسفة التأملية شعورا ذاتيا خالصا ، يفكر في ذاته ، لقد بدا جاكوب بوهيمه بالكشف عن عواطف الانسان ثم اخرجها وشخصها فاصبحت الها .

**د - التناقض في التثليث :** لا يوضع الدين المسيحى او اللاهوت المسيحى ماهية الانسان او الله فقط باعتباره موجودا شخصيا ، بل يعطى أيضا تحديدات أساسية لهذه الماهية في اشخاص . فالتثليث ليس الا مجموع الفروق الجوهرية الأساسية التى يراها الانسان في ماهيته ، وهى تماثل نفس التحديدات في الشخصية الالهية . فتفترب الشخصية الانسانية عن ذاتها بادخالها هذه التحديدات في الشخصية الالهية . التثليث تناقض من حيث انه يضع التعدد في تصور الاله الواحد ، فيضع الخيال في العقل ويدمج الاسطورة في الواقع . يفترض العقل وحدة الاشخاص ولكن الخيال يضع التثليث . وفي حكم العقل ، هذه التمييزات من صنع الخيال ، اى مجرد وهم في حين انها في نظر الخيال وجود . يقتضى التثليث ان يفكر الانسان عكس ما يتخيل وان يتخيل عكس ما يفكر ، يقتضى التفكير في اشباح وكأنها موجودات حقيقية ، فالعقل يستبعد التعدد من الالهية .

**هـ - التناقض في الطقوس :** وكما يتضمن الجوهر الموضوعى للمسيحية تناقضات واضحة . كذلك يتضمن الجوهر الدائى تناقضات اوضح . وتناقضات الجوهر ، الدائى للمسيحية هى الايمان والحب اللذان يتخارجان في الشمامسة وطقوس العمداء والمشاركة . فطقس الايمان هو العمداء ، وطقس الحب هو المشاركة . الايمان والحب هما عنصرا المسيحية الدائيان . الايمان

هو الامل بالنسبة للمستقبل ، ولكنه يتشخص ويتحول الى وجود خاص ، كما تحولت من قبل ماهية الانسان وتشخصت في الله . يتحول الماعن ماء طبيعي الى ماء فوق طبيعي Surnatural وكما يوقننا الدين المسيحي في اغتراب عن ماهيتنا الخاصة ، وكما نفترب عن ذواتنا يفترب الماعن عن ذاته ويتم ذلك ايضا بفعل الخيال . وكما يفترب الخمر فيصبح دما ، ويفترب الخبز فيصبح جسدا يتم ذلك بفعل المعجزة . لا يمكن فهم العماد بدون المعجزة ، كما لا يمكن ان يحصل الايمان بدون المعجزة ، اذ لا يعتمد على الذات ولا على النشاط المستقل او على حرية الحكم والاعتقاد . واذا كان العماد للاطفال فالمشاركة للكبار ، غرضها المشاركة في جسد المسيح ، الجسد الحقيقي . فالمسيحي قبل الافطار في الصباح وهو صائم ، يمثل جسد المسيح بالتناول ، بالفعل وليس بالروح وحده . والحقيقة ان ذلك لا يتم الا في الخيال مثل تحويل الخمر الى دم والخبز الى جسد . الايمان قوة الخيال التي تحول الواقع الى لا واقع ، والا واقع الى واقع ، وهو ما يعارض شهادة الحس وبرهان العقل . ينكر الايمان ما يشته العقل ، ويثبت ما ينكره العقل . لقد استطاعت البروتستانتية ان تقيم مشاركة افضل تتم بالكلام وباللغة ، وليس بالخمير والخبز ، ومع ذلك فالنتيجة واحدة : الخرافة والا اخلاقية .

**و - التناقض في الايمان والحب :** بعد ان تكشف الطقوس عن التناقض بين المثالية والمادية ، بين الذاتية والموضوعية ، وهما يكونان ماهية الدين المسيحي ، فان الطقوس ليست شيئا بدون الايمان والحب . فالتناقض في الطقوس يؤدي بنا الى التناقض في الايمان والحب . ماهية المسيحية هي التوحيد ولكن الظاهر هو التفريق . فالله ماهية الانسان المتوحدة مع وجوده ، ولكنه يعرف في المسيحية باعتباره آخر منفصلا . الحب يكشف عن ماهية الدين المسيحي المتحدة بمضمونه ، والايمان يكشف عن وضعه وصورته . الايمان في المسيحية يحدد الانسان وقيده ، ينزع منه حريته وقدرته على تقدير الآخر المنفصل عنه ، والحب الضد من ذلك . الايمان المسيحي مطلق على نفسه ، واللاهوتي سجين مذهبه ، ويصوغ الايمان موضوعه على اساس من المصلحة والانانية ، بدعوى البحث عن السعادة في موجود شخص خاص . المؤمنون في المسيحية ارسقراطيون وغير المؤمنين من العامة ، والله هو تشخيص المؤمنين على حساب غير المؤمنين . الايمان غرور ، بل واعى من الغرور الطبيعي لانه يعتمد على وجود اسمى ، المخلص والمثلث ، والكرام وصاحب الابدى والنعمة . تواضع المؤمن اذن غرور مقلوب ، تواضع ظاهري . الايمان محدود ، ومن خلال هذا التحديد يكون الله غير المحدود . الايمان امر ضروري ومن ثم فهو عقيدة . الايمان اناني لا يبحث الا عن خلاص المؤمن ولو غرق الآخرون ! الايمان كراهية ، من ليس مع المسيح يكون ضده . وبذلك يكون الايمان في المسيحية تعصبا لا يعرف التسامح ، ومربطا بالوهم والجنون والطائفة . الايمان تقيض الحب ، والحب صنو العقل . الحب مباشر بلا واسطة مثل العقل ، في حين ان الايمان في المسيحية في حاجة الى توسط . وبذلك فالايان في المسيحية اغتراب لا يقضي عليه الا الحب .

**تعليق آخر :** بعد هذه التناقضات يجب تجاوز ماهية المسيحية . لقد برهنا على أن مضمون المسيحية وموضوعها انساني كلية : **وان سر الثيولوجيا هي الانثروبولوجيا ، وان سر اللوجوس الالهي هو الماهية الانسانية .** ولكن الدين المسيحي ليس على وعي بالطبيعة الانسانية لمضمونها بل انه يمارض كل ما هو انساني ولا يعترف بمضمونه الانساني . ان تحويل مجرى التأويل انما هو في هذا الاعتراف العلني بأن الوعي الالهي هو الوعي بالجنس ( المنطقي ) ، وان الانسان يستطيع بل يجب ان ترتفع حدوده فردية وشخصية . ولكن ليس فوق القوانين والتحديات الجوهرية لجنسه . لا يستطيع الانسان ان يوجد او يشعر او يتخيل او يعتمد او يريد او يحب الا ماهيته الخاصة باعتباره مطلقة والبيئة . ويحدد فيورباخ موقفه من الدين انه ليس سلبيا بل نقديا ، **وانه ليس هادما بل بناء.** الدين هو الشعور الاول للانسان بلذاته لانه شعور الانسان بذاته ، حب الانسان لذاته ، لذلك كانت علاقات الدين هي علاقات الاخلاق ، وكانت علاقات الاخلاق هي علاقات الدين . فلا يوجد دين خارج الاخلاق . الزواج علاقة مقدسة في ذاته بطبيعة العلاقة وليس لانه ديني . ويفكر الانسان المتدين في الله لان الله يفكر فيه ، ويجب الله لان الله يحبه . اتنا لا يمكن أن تؤسس الاخلاق على اللاهوت، الا اذا تم تأسيس اللاهوت المسيحي اولا على الاخلاق ، والا استحالة الحصول على مقياس للاحلاق واللااخلاق . وتركنا الامر للعبث والتعسف ، وكان فيورباخ هنا يعيد مشروع كانط للسلام الدائم بتأسيس السياسة على الاخلاق . فهو يرى اتنا لسنا في حاجة الى شريعة الدولة المسيحية بل في حاجة الى شريعة الدولة العقلية ، العادلة ، الانسانية . فالعدل والخير الحقيقي يحتويان على اساسه في ذاته . وهو القادر على هدم الزيف والخداع الذي يفسد الانسانية والذي يقتل في الانسان قواه الحيوية . يجب علينا قلب العلاقات الدينية وتفسير الوسائل على انها غايات : فالله ليس هو الماء المقدس في العباد بل الماء في الطبيعة . والخبز ليس هو الخبز المقدس بل هو خبز الجوع ، والجسد ليس الجسد المقدس بل جسد الانسان العادي . والدم ليس الدم المقدس بل دم الشهداء والضحايا . ان الطبيعة في حاجة الى الانسان كما ان الانسان في حاجة الى الطبيعة ، والطعام والشراب ، هذا هو سر المشاركة .

وهكذا ينتهي فيورباخ من محاولته لاعادة الدين المسيحي الى الموقف الانساني ، واعادة ملكوت السماوات الى ملكوت الارض ، وهو ما حاوله الاسلام قبل ذلك بثلاثة عشر قرنا ، وكان الفيلسوف الفريية كلها منذ الاصلاح الديني وعصر النهضة وفلسفة التنوير حتى فيورباخ واليهيجلين الشبان ما هي الا محاولة للاقترب من انسانية الاسلام وواقعيتها ورفضه للكهنة والاسرار وتاكيدہ للعقل والتوحيد . فساهم فيورباخ موجه الى الدين قبل أن يتكلم وليس بمعد اكتماله وتحققه . « اليوم اكملت لكم دينكم ، واتممت عليكم نعمتي ، ورضيت لكم الاسلام ديناً » ، صدق الله العظيم .

## المراجع

### ١ - نصوص فيورباخ

- L. Feuerbach : Das Wesen des Christentum,  
 Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1974, The Essence of Christianity, Tran. G. Eliot, Harber  
 & Row, New York, 1957, L'Essence du Christianisme, Trad. I.P. Osier & I.P. Grossein,  
 Maspero, Paris, 1968.
- L. Feuerbach : Maui Festes Philosophiques, Textes Choisis (1839-45), Trad. L. Althusser, PUF,  
 Paris 1960.
- L. Feuerbach : Fiery Book, Selected Writings of L. Feuerbach, (Arch.) Donbleday.

### ب - دراسات خاصة عن فيورباخ

- H. Arvon : L. Feuerbach ou la Transformation du Sacre, PUF, Paris, 1957
- M. Khanfflaire : Feuerbach et la Theologie au la Secularisation, Le Gerf, Paris, 1970.
- A. Levy : La Philosophie de Feuerbach et son influence sur la Litterature allemande, Paris, 1904
- I. Vuillemin : La signification de L'Humanisme athee chez Feuerbach et l'idee de vature, deuca-  
 lion, T. IV, Neuchatel, Paris, 1952, pp. 17-46
- K. Marx & F. Engels : Theses sur Feuerbach, Paris, Ed. Sociales, 1968
- K. Marx & F. Engels : L'Ideologie Allemande, Paris, Ed. Sociales, 1968
- K. Marx & F. Engels : Sur la Religion, Paris, Ed. Sociales, 1968.
- K. Marx & F. Engels : La Saint Faurille, Paris, Ed. Sociales, 1968.
- K. Marx : Manuscripts de 1844, Paris Ed. Sociales, 1969.
- M. Stirner : L'Unique et sa propriete, Trad. Dr. Reclaire, I.I. Pauvret, Paris, 1960.
- B. Bauer & K. Marx : la question jaive, Paris,

### ج - دراسات عامة عن فيورباخ

- K. Barth : Protestant Thought, From Rousseau to Ritschl, Simmon & Schuster, New York, 1969
- G.M. Cottier : l'Atheisme du Jeuae Marx, ses origines Hegeliennes, Paris, 1959.
- H. Delubac : La Drame de l'Humanisme a thee. Paris 1944.
- G.H. Cox : The Secular City, Secularization & Urbanization in Theological Perspective, New  
 New York, 1962.

### د - دراسات عامة عن الاقتراب

- G. Novack : The Marxist Theory of Alienation, Pathfinder Press, New York, 3rd ed. 1973.  
 M. 401



## الاغتراب في الذات

لا يتضمن لفظ **الاغتراب** من الناحية الاشتقاقية سوى تعريف ميتافيزيقي ولفظي : فاصلته اللاتيني **Alienatus** يعنى ذلك الذى لا يمتلك ذاته . بيدان هذا اللفظ قد اتسع استعماله ، لاسيما ابتداء من القرن التاسع عشر ، فامتد الى مجالات متعددة متباينة ، واتخذ من ثمة معانيا تختلف باختلاف المجال . فقد شاع هذا اللفظ في علم النفس وفي علم الاجتماع وفي الاقتصاد وفي السياسة ، ومضى بعض المؤرخين يلتمس له مصادر قديمة تعود به الى الفكر اليوناني القديم وتتجلى فيما عبر عنه عندئذ بحالة الجذب *e.stasis* حيث يسلم الانسان جسمه للشعائر ومابها من الغاز ، او فيما عبرت عنه اشعار هوميروس حين وصفت من لا قبيلة له ولا قانون ولا قلب ، كما مضى بعض المؤرخين يردون الاصل التاريخي الى فجر اليهودية متمثلا في ابرام في غربته بغير اسرة او بيت وبغير ارض او وطن وبغير دين قومي وذلك قبل ان يصبح اسمه ابراهيم ويعطى ارض غربته ( راجع سفر التكوين ١٧ : ٤ - ٨ ) .

---

\* الدكتور حبيب الشاروني استاذ الفلسفة الحديثة المساعد بجامعة الاسكندرية ، له اهتمامات واسعة بديكارت وجان بول سارتر والوجوديين .

وربما امكن ان نجد في كل من هذه الاصول التاريخية وفي مختلف الاستعمالات والمعاني التي جرى بها لفظ الاغتراب حتى العقد السابع من هذا القرن قاسما مشتركا هو فكرة الانفصال ، ويرتبط بالانفصال شعور بعدم الراحة .

وبالرغم من ان هذا الانفصال وما يصاحبه في الاغلب والاعم من شعور بعدم الراحة يتضح باحلى صوره في الفلسفة الوجودية ، فانا تقتصر في هذا البحث على تناول اغتراب الذات عن نفسها في فلسفة اصبحت تعد الان كلاسيكية وتبدول للوهلة الاولى خالية من اى معنى من معانى الاغتراب : هي فلسفة رينيه ديكارت .



والاغتراب في فلسفة ديكارت يجرى في عدة مجالات : الاول هو الكوجيتو Cogito الديكارتي حيث يتضح اغتراب الانا عن ذاته ، وهو ما يمكن ان نطلق عليه الاغتراب الميتافيزيقي . والثاني هو الاغتراب الانطولوجي حيث ترد الحياة الانفعالية الى الية الارواح الحيوانية . والثالث هو الاغتراب الوجودي حيث تعيش الذات تجربة الانفعال في نطاق « الانا افكر » الديكارتي .

**الاغتراب الاول اغتراب ميتافيزيقي** . ونحن نعرف ان الميتافيزيقا في فلسفة ديكارت تنحصر في معرفة الله ومعرفة الذات . ثم نعرف ان فلسفة ديكارت تبدأ باليقين الاول المتضمن في الشك ، وهو يقين الكوجيتو لتمضى منه الى اليقين الثانى وهو وجود الله .

فاذا وقفنا عند هذا اليقين الاول وجدنا ان ديكارت يحصل عليه حين يبذل بالبحث في الموضوعات التأمل في الباحث نفسه اى في ذاته . ويقرر ديكارت ان الفيلسوف يعرف ذاته . « مفكرا » ، فالكوجيتو ، وهو الدليل الحدسى لاثبات وجود النفس ، يخرج من الشك ويفعل الشك ذاته من حيث ان الشك تفكير : « انا افكر اذن فانا موجود » . تلك في نظر ديكارت حقيقة راسخة ندرکہا بحدس واحد ، وتمتاز بانى أدرك فيها الوجود والفكر متحدین اتحادا لا ينقسم وهذا الاتحاد يكشف عن معنى الوجود الذى يقرره الكوجيتو ، فهو يعنى وجود الانا ولكن من حيث ان الانا مفكر فحسب . صحيح ان التفكير يعنى الشك والفهم والتصور والاثبات والنفى ، ويعنى كذلك الإرادة والتخيل والاحساس (١) . ولكن هذه جميعا افعال للحكم ، ذلك انه ينبغى التمييز بين آلية هذه الافعال (٢) وبين واقعة اننا « ندرکہا مباشرة بانفسنا » او « بلحمة من لحات الدهن » . فهنا فعل تعقل لا يتحدد بموجب موضوع التعقل . ومن ثمة فالتطابق تام داخل الكوجيتو بين وجود الانا وفعل التفكير وليس يعرف الانا سوى انه موجود مفكر .

١ - ديكارت : مبادئ الفلسفة - القسم الاول - فقرة ٩ .

٢ - لان الاحساس كما يقول ديكارت مستحيل بدون الجسم ( التأملات في الفلسفة - التأمل الثانى - فقرة ٨ ) .

الى هنا لا يغترب الانا عن ذاته . فالكوجيتو حين يقف عند هذه الصيغة يشير الى تجربة واحدة ليس فيها اى مجال للتمييز بين فعل الوجود وبين ممارسة التفكير . انه يشير الى حقيقة احدة هي حقيقة ما يكونه الانا وما يبدو عليه . لكن ديكارت لا يقف عند هذه الصيغة - وهو لا يفعل ذلك لان هذه الصيغة وحدها لا تنتهى الى ما يريد أن ينتهى اليه من تقرير النفس كجوهر مفكر . لذا فان ديكارت ينتقل ضمننا ومراحة الى صيغة أخرى يتضح فيها على الفور اغتراب الانا عن ذاته . انه ينتقل ضمننا لانه عندما يقول : « انا انكر اذن انا موجود » انما يعنى « انا افكر اذن انا جوهر مفكر » . وبذلك يصبح الوجود الذى يشته في قوله « انا موجود » يختلف كل الاختلاف عن الوجود الذى يشته في قوله « انا افكر » . ومعنى هذا هو ان في ال « انا افكر اذن انا موجود » انتقال ضمنى من انا الى انا اخر ، اى ان ديكارت يمضى خلسة الى ذات لم تعد هى ذاتى - انه يمضى الى النفس في الفرض الميتافيزيقى ، وهى ليست الانا في تجربته الخاصة من ذاته . ان السمة الرئيسية لهذا الانا في تجربته الخاصة هى انه مجال للادراك المعلوم بالشعور ، ومن ثمة فان ماهيته هى الظهور . لكن ديكارت بعد أن عثر على هذا الانا الذى يتسم اساسا بتجربته الكشفية عن ذاته قد فارقه على الفور الى حقيقة ميتافيزيقية تقوم خارج مجال الادراك المعلوم بالشعور - حقيقة يصح أن نقول انها تختفى في عالم اخر مغارق بالنسبة لانا . يقول جان فال مؤيدا للكيه Alquié : « ان الكوجيتو يحيل الى شئ آخر خلاف الانا الذى ينسب عليه الشك . انه يحيل الى وجوده الخاص ، لان الفكر ليس سوى المحمول الاساسي للشئ المفكر » (٣) .

وينتقل ديكارت صراحة الى هذه الحقيقة المغارقة حين يقول : « أناسى مفكر *Res cogitans* » (٤) . وكلمة « شئ » هنا *Res* باللاتينية أو *chose* بالفرنسية لانه على سبيل المجاز حتى حين يمضى ديكارت في الوضع نفسه ليفسر هابوقوله : « اى ذهن او روح او فكر او عقل » . ذلك ان هذه ايضا تعنى في فلسفة ديكارت ان الانا جوهر ماهيته التفكير . يقول ديكارت في المقال عن المنهج : « اننى جوهر كل ما هيته او طبيعته هى ان يفكر » (٥) . فتفسير ديكارت للانا بأنه جوهر ماهيته التفكير يدل على الفور على ان ديكارت يشعر بالحاجة الى تقرير « شئ » بالمعنى الحقيقى لكلمة شئ . كى يستند اليه ويتقدم به الانا افكر الذى اكتشفه ديكارت اول الامر . واحالة الانا الى شئ هو انتقال من « الذات » او من « الوعى » كما يمثل في الكوجيتو الى جوهر مغارق ليس هو الذات ولا هو الوعى وانما هو وهم ميتافيزيقى .

٢ - Jean Wahl : *L'Expérience Métaphysique* (éd. Flammarion, Paris 1965), p. 59.

٤ - ديكارت : التاملات في الفلسفة الاولى - التامل الثانى - فقرة ١١ .

٥ - ديكارت : المقال في المنهج - القسم الرابع .

هذا الجوهر المفارق يشير **مسالتين**: **احدهما** الطريق المؤدى اليه ، **والاخرى** الدور الذى يقوم به . بصدد المسألة الاولى يلج ديكارت على ان ادراكنا في الفكر شيئا مفكرا لايعنى ادراك شيئين بل ادراك شيء واحد من حيث ان الشعور بالافكار هو شعور بالذات المفكرة . ولكن الحاح الفيلسوف ليس بعبء فلسفى ولايضفى الشرعية على الطريق الذى يسلكه ديكارت ماضيا من مجال البديهي الى مجال الممكن : فالانا افكر امر بديهي يدرك على نحو مباشر بموجب ما لدى الانا من تجربة عن ذاته ، بينما الانا موجود امر ممكن لانه موضوع استنباط في قياس اضماري يفتقد الى الهوية بين موضوع المقدمة الصفري وموضوع النتيجة . ان الانا في المقدمة الصفري هو الانامن حيث انى اوجد كجوه . فليس يقينا ان كل مايفكر او يعرف انه موجود ، يوجد بالضرورة كجوه مفكر خارج الفكر . ولسنا نعود هنا الى انتقاد جاسندى Gassendi لديكارت رغم ما في هذا الانتقاد من وجاهة ، وانما ما يهمنا هو انتقاء الهوية بين الانا افكر والانا موجود ، لان هذا الانتقاء يعنى على الفور اغتراب الانا عن ذاته . واذا جاز لنا ان نقول بان ديكارت لم يشعر بهذا الغتراب ولم يعبر في اى من كتاباته عما يشير تصريحها او تلميحها الى الشعور بالغتراب ، او الى ما يترتب عليه من الشعور بعدم الراحة ، فانه يجوز لنا ان نتحدث عن هذا الشعور لدى قارئ ديكارت . فقارئ ديكارت يشعر في الحاح ديكارت على بيان طبيعة النفس الانسانية ، لاسميا في التامل الثانى وفي رسالته الى الاب مرسين ( وعلى الاخص رسالته في ٢٨ يناير ١٦٤٢ ) ، بان هناك انتقالا من مجال المحاياة الى مجال المفارقة . وفي هذا الانتقال يشعر الانا بالغتراب في عالم مفارق قريب الى حد ما من عالم المثل الافلاطونية . ولذلك قلنا في عنوان هذا البحث « الغتراب في الذات » ولم نقل « الغتراب عند ديكارت » . وقد لا يرى قارئ ديكارت ان البرهان المنطقي بكاف لرفع الغتراب الميتافيزيقي . وهنا يثار التساؤل بصدد المسألة الاخرى عن الدور الذى يقوم به الجوهر المفارق . لقد اراد به ديكارت ان يقوم بدور الدعامة التى يستند اليها الانا في وجوده . ولكن ديكارت في واقع الامر قد فصل بذلك بين الدعامة وبين ما يراد له ان يستند اليها ، **لانه قد فصل بين واقعة الوجود الشخصي المعبر عنها بانا افكر ، وبين النفس من حيث هي جوهر ، اى من حيث هي تصور مطلق عن شيء مفكر . ان الجوهر هنا لا يستمد رسوخه وصلابته الا مما هو مفروض ان يدعمه ، اى من النفس التى لا يمكن ان تكون دون ان تنجلي في فعل التفكير . فالنفس عند ديكارت لابد ان تفكر دائما . فما هي قيمة الدعامة في ذاتها ؟ انها كما يقول ميشيل هنرى (٦) « حد مجهول » لا يجلب شيئا يضاف الى الذات الحقيقية . لقد ذهب اميل بوترو (٧) الى ان الكوجيتو الديكارتي لايرمى الى ان ينسب للنفس جوهرية مطلقة كذلك التى يعرفها **كانط** ، وذلك على اساس من قول ديكارت : « ربما انني اذا توقفت عن التفكير توقفت ايضا عن الوجود » .**

Michel Henry : Philosophie et Phénoménologie du Corps, (P.U.de France, Paris 1965), p. 62. - ٦

Emile Boutroux: La Philosophie de Kant (Vrin, Paris 1926) Deuxième Partie, Ch. VI. - ٧

فلكي تكون النفس جوهرًا يلزم أن تفكر دون انقطاع لكننا نعلم أن الزمن عند ديكارت بموجب طبيعته الخاصة غير متصل . ومن هنا تأتي الضرورة في ميتافيزيقا ديكارت ليس فحسب لنظرية الخلق المتصل ، وإنما كذلك وعلى الإخص لجوهرية النفس . فالجوهر وحده هو الذي يجعل استمرار الانا في الديمومة أمرًا ممكنًا . أنه يعمد الذات على الوجود ويحافظ على بقائها واستمرارها في قلب الزمن الذي هو دائمًا بحكم انفصاله على وشك الانهيار . فالنفس الجوهرية هي عند ديكارت الضامن الميتافيزيقي للديمومة الشخصية . وهناك في اغتراب آخر وثيق الصلة باغتراب الانا عن ذاته هو اغتراب الانا عن ماضيه . فالشك في الذاكرة وعدم الاطمئنان الى ماتحويه من تجارب ومعارف هو ، بالإضافة الى كونه من مستلزمات المنهج الديكارتي ، نتيجة حتمية للوجود الانسي الخالص . والتجاء ديكارت الى تقرير جوهرية النفس بنية أن يجعل استمرار الانا في الزمن أمرًا ممكنًا هو وقوع في الاغتراب من أجل رفع الاغتراب عن الماضي . ولكن ما قيمة بقاء الماضي في تصور مطلق عن جوهر مفكر ليس هو الوجود الشخصي ويصح أن نبدل به أي انا آخر لا شخصي كذلك ؟ ان رفع الاغتراب عن الماضي لا يتحقق الا في فلسفة لا ترى في الانا جوهرًا او ذاتًا ثابتة ، وإنما وعيًا متصلًا يجتمع فيه الماضي والحاضر في دفعة واحدة عناصرها متداخلة مختلطة كما هو الشأن في فلسفة برجسون .

بيد أن رفع الاغتراب عن الماضي يفترض أن يحل من قبل اشكال الاغتراب الميتافيزيقي الذي رأينا أنه النتيجة المترتبة على القول بجوهرية النفس . وإذا كان الكوجيتو الديكارتي ينتهي عند ديكارت الى نفس مفترية في عالم مفارق ، فإننا يمكن أن نذكر هنا أن الانا أفكر لا ينتهي الى جوهرية النفس في فينومنولوجيا هوسرل ، إذا أنه يتجه من حيث هو لفعل شعوري وبموجب فكرة القصدية نحو موضوعاته ويتعلق بها . كذلك يمكن أن نذكر مقال وليم جيمس « هل للشعور وجود ؟ » حيث لا يعود الشعور عنده جوهرًا قائمًا بنفسه أو شيئًا روحيًا مستقلًا عن البدن ومتميزًا عن العالم الخارجي ، وإنما يصبح وظيفة فحسب هي وظيفة المعرفة التي تقوم بها الأفكار .

لكن ديكارت حين تآدى الى القول بجوهرية النفس رأى أن هذه النفس يمكن أن توجد وأن تمارس التفكير دون أن تكون حاصلة اطلاقا على جسم (أ) . وامكان وجود النفس — سواء أكانت جوهرًا ام مجرد فعل هو فعل الوعي — دون أن تكون هذه النفس متحدة اتحادًا جوهريًا بالجسم ، إنما هو اشكال فلسفي يشوب الفلسفة الديكارتية في أهم مراحلها وهي مرحلة اليقين الاول ، ولا يطمح ديكارت الا بالوقوع في اغتراب انطولوجي حين ينتهي الى ما يمكن أن نسميه اليقين الثالث وهو اليقين المتعلق بقيام اتحاد وثيق بين النفس والجسم .

**في المرحلة الاولى - مرحلة اليقين الاول -** يقيم ديكارت تمييزا حقيقيا بين نفس الانسان وجسمه واذا كانت ماهية النفس كما راينا هي التفكير فان ماهية الجسم هي الامتداد . وليس هناك اى مجال في فلسفة ديكارت لتمييز انواع مختلفة من الامتداد . فالامتداد كما يكشف عنه مثال قطعة الشمع هو الوسط الذى تتم فيه الحركات الالية والمؤدية في جميع الحالات الى تغير الاجزاء المختلفة له في اوضاعها المتبادلة، فهد امتداد هندسي يحتل المكان ويشغله . واعتبار الجسم امتدادا لا ينسحب في فلسفة ديكارت على الجسم الساكن فحسب ، وهو الخاص بالطبيعة الفيزيقية ، وانما هو ينسحب بالمثل على الجسم الحي وعلى جسم الانسان . فليس ثمة اى فارق عند ديكارت بين جسم الانسان وجسم الحيوان واى جسم فيزيقي ومن هنا جاءت عند ديكارت نظريته الشهيرة عن الحيوانات التي هي في الوقت نفسه آلات .

لكننا نعلم ان فلسفة ديكارت لا تقف عند اليقين الاول الخاص بالنفس ، ولا كذلك عند اليقين الثاني الخاصة بوجود الله . فهذه هي بمثابة الجذور فحسب من شجرة المعرفة . وللشجرة كذلك جذعها الذى هو الفيزيكا واهم من ذلك فروعها الرئيسية التي هي الميكانيكا والطب والاخلاص . وفلسفة ديكارت الاخلاقية ترتبط على نحو مباشر باليقين الثالث الذى يقرر وجود طبيعة بسيطة ثالثة ليست هي الفكر ولا هي الامتداد وانما هي طبيعة الاتحاد بين النفس والجسم . وقد تناول ديكارت هذه الطبيعة في التامل السادس ( الفقرة ١٢ ) . لكنه قد عاد اليها بالتوضيح حين مضى الى بعض مسائل الفلسفة الاخلاقية بمناسبة الاسئلة التي وجهتها اليه الاميرة اليبسات . ففي خطاباته لهذه الاميرة التي كانت لها منزلة خاصة في حياة ديكارت وفي فلسفته ، والتي حرر من اجلها كتابه « رسالة في الانفعالات » يؤكد ديكارت ان سبب الانفعالات المتنوعة التي تعانيتها النفس يعود في نهاية الامر الى الاجسام الخارجية والى الجسم الانساني فعندما يتلقى المخ تأثير الاجسام الخارجية تنتقل اجزاء الدم الدقيقة في حركة سريعة متجهة خلال الاعصاب من المخ واليه ، فتقوم بالتوصيل بينه وبين العضلات وبينه وبين اعضاء الحس .

وايا ما كان من هذا التصور الفسيولوجي الذى يرجع حركة الدم لا الى نبض القلب على نحو ما كشف هارفي ، وانما الى ما يعتقده ديكارت من وجود حرارة في القلب تجعل الدم يتمدد ويندفع في دورته ، فان تفسير الانفعال بهذا الاندفاع الدموي ورده الى حركات الارواح الحيوانية ، وله جميعا حركات عمياء وليس لها غاية او هدف ، انما يعنى ان ديكارت ينزع عن الانفعال اى دلالة او معنى . واهم من ذلك ان رد الانفعال الى الدورة الدموية يخرج به من مجال الإرادة الانسانية وامكان السيطرة عليه ، فلا يعود الانسان بعد ذلك يحمل في داخله مبدا سعادته او شقائه ، ولا يصود مسؤولا عن انفعالاته ، لانه بالطبيعة غير مسئول عن دورة الدم في الاوردة والشرين . فالجسم الانساني يتحول في فلسفة ديكارت الى جهاز الى يخضع لعوامل خارجية الية تؤثر فيه على نحو الى كذلك . وبهذا تتحول الدلات المنفصلة الى معلول لعلة فسيولوجية يصع

ان نعتبرها طرفا ثالثا غريبا عن الانا . وهذا هو عين الانحراف الانطولوجي الذي توحى به نظرية ديكرات في تفسير الانفعال . ان الانفعال في فلسفة ديكرات علامة بارزة على اتحاد النفس بالجسم ، والاما احس الانسان بالالام عندما يلحق جسمه جرح واقتصر على ادراكه بالعتل ( التامل السادس فقرة ٢٧ ) ، ولكن الانفعال بهذا الاعتبار علامة أيضا على تداخل الجسم في مجال النفس ، لان الانفعال في نهاية الامر احساس ، والاحساسات لا تصدر في النفس باعتبارها شيئا مفكرا ( مبادئ الفلسفة - الجزء الثاني فقرة ٣ ) .

ان قدرات النفس او ملكاتها اما ايجابية كالارادة واما سلبية كالادراك (٩) . والانفعال هو ادراك يتميز بثورة جسمية ملازمة له مصدرها تغير مفاجيء في جريان الدم . فهو ملكة سلبية تنجم من تأثير الجسم الذي هو جوهر ممتد في الانا التي هي جوهر مفكر . واذا كان حقا اننا لانرى في العلول فعل العلة كما يقول هيوم ، فان العلة هنا تصبح اشبه مايكون بالاشعور الفسيولوجي الذي يند عن معرفة الانا وعن ارادته ورغم ان ديكرات يعرض في « رسالة في الانفعالات » محاولا تقديم الوسائل المختلفة لتجنب انحرافات الانفعال ولحسن استخدامه والانتفاع به ، الا ان تفسير الانفعال بالحالة العضوية واعتباره ناشئا عن حركات الارواح الحيوانية يجعل الانسان غريبا عن مصدر انفعالاته . وهذه الغربة تعني فقدان الانسان لحريته . ان هذه الحرية قاصرة على الجوهر المفكر اى على الانا من حيث هو جوهر مفكر . لان الحرية عند ديكرات هي قدرة الانا على الرضى وعلى البول . وتتجلى هذه القدرة في اقوى معانيها في فعل الشك الذي هو فعل الانا افكر . اما حين يتدخل الجسم كما تقرر نظرية الاتحاد الجوهرى وتعزى اليه الانفعالات او حتى حين تعزى الى الطبيعة الاولى التي قصد بهادىكرات ان تكون المجال للتجربة الانفعالية فان حرية الانا تستلزم عندئذ لان ثمة عاملا خارجيا يتدخل هنا هو الجسم الامتداد . فهذا الجسم بعد كل شيء يخص الطبيعة الفيزيقية والالية . ومن هنا فمهما يكن من محاولات ديكرات في القول بطبيعة بسيطة اولية ثالثة فان شقا عميقا يفصل دائما في هذه الطبيعة بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد . اما شهادة الوجدان التي يمن لها ديكرات حين يقرر طبيعة الاتحاد فهى تظهرنا - وقد اظهرت الفيلسوف الفرنسي ميندى بران - على علاقة باطنية بين الانا والجسم الدائى كما تمثل في ظاهرة الجهد العضلي . ففي هذا الاتحاد الوثيق بين النفس والجسم لا يصبح الانفعال اى مجرد الاحساس هو الدليل على معرفة الانا لذاته ولوجوده ، وانما يصبح الادراك او النشاط الحركي هو الدليل على ذلك .

لكن نظرية ديكرات في طبيعة الاتحاد لا توجب بين الانا والجسم الدائى ، لان الجسم عند ديكرات هو دائما موضوعي . ومثل هذا الجسم الموضوعي لا يمكن ان يتوحد مع وجود الانا لما بين الاثنين من تعارض أصلي .

فاذا عدنا الى التساؤل عن السبب الذى حدا بديكارت الى ان يقيم نظرية الاتحاد، وان يجد في هذا الاتحاد مجالا لتفسير الانفعالات امكنا ان نقرر انه قد اراد بذلك ان يحل مشكلة الاغتراب الوجودى برده في نهاية الامر الى هذا الاغتراب الانطولوجي . وبعبارة اخرى قد اراد ان يرد التجربة الداخلية عن الانفعال كما يعيشه الانساويحياء الى علة غريبة هي ذلك الخليط من الجوهر المفكروالجوهر الممتد . اماذا وقفنا عند الكوجيتو فاننا نجد فيه - باعتراف ديكارت نفسه - تجارب انفعالية لاترد ولا تحتاج لان ترد للجوهر الممتد . فهناك ، كما يقول ديكارت ، افراح ولذات عقلية خالصة . ولكن بسبب ما تحمله هذه الانفعالات من سمات نظرية تتجلى بصفة خاصة في المعرفة العقلية الرياضية جعلها ديكارت دون اى مبرر فلسفي في مستوى اعلى من تجارب انفعالية اخرى كالغضب او الالم . ان المبرر هنا يتعلق بالقيمة وليس مبررا فلسفيا . وبموجب هذا المبرر الاكسيولوجي نقول ان الحب اسمى من الكراهية ولكن هذا لايعنى ان الحب تجربة فكرية وان الكراهية تجربة جسمانية او ناشئة عن الطبيعة المختلطة . ومع تمايز التجارب الانفعالية من حيث المستوى القيمي يلجأ ديكارت الى القو' بعامل خارجي يجعل منه علة لبعض هذه التجارب الانفعالية لما تتسم به من طابع وجداني .

• • •

وهنا نتساءل عن هذا الاغتراب الوجودى الذى حاول ديكارت ان يرده الى طبيعة ثالثة يفترب الانا عنها انطولوجيا . هذا الاغتراب الوجودى يمكن تبينه في مجرد الانفعال . ان فلسفة ديكارت التي تبدأ بيقين الكوجيتو تجعل من الكوجيتو شاهدا على حصول العقل على يقين كامل وثام عن موضوع خاص ومعين . فاليقين هنا انى لايمتد الى المطابقة بين الفكر والوجود كما هو الحال عند الميتافيزيقيين القدماء ابتداء من بارمنيدس حتى افلاطون . فالكوجيتو الديكارتى لايعنى ولايتضمن اى محاولة لادراك الحقيقة الشاملة للكون داخل الفكر ، وانما هو يقتصر عند ديكارت على وجود فكره الخاص وتنصب بداهته على الرباط والتقدم الاستنباطى من فكرة تفكيره الى فكرة وجوده . والكوجيتو كذلك شاهد على ان هذا اليقين يقتصر على معرفة النفس من حيث هي موجود مفكرولايمضي الى ابعاد من هذا . بمعنى ان ديكارت لايجد بالانعكاس على الذات سوى النفس . اما الجسم او كون الانسان حاصلا على جسم فلا يعطينا الكوجيتو عنه اى معرفة .

واذا كان يقين الكوجيتو يقتصر على وجود فكرنا الخاص بقي الانا وبقيت الافكار الموجودة فيه من حيث هي افكار نحسب . ولكن ما هي الفكرة عند ديكارت ؟ انها نمط بسيط للتفكير او هي « كل ما هو متصور مباشرة بواسطة العقل » . ومعنى ذلك ان الخوف فكرة مثل فكرة الثلث او فكرة الشجرة . فعندما اخاف ، لاننى اتصور في الوقت ذاته انى اخاف ، فانى اضع هذا



الخوف في عداد الأفكار . والأفكار بهذا الاعتبار تتساوى في حقيقتها الصورية أو الجوهرية ولا تفترض شيئا سوى تفكيرى . فليس هناك أى فارق بين الانفعال وتصور موضوع . فإذا فغضضنا النظر عن هذا الاتجاه الذى ينطوى على سولبسية أى انا وحيدة صريحة ليس أمامها أى سبيل للاتصال بالعالم وبالأخرين ، واقتصرنا على الأنا الذى تتساوى لديه الأفكار جميعا وجدناه عند ديكارت انا مطمئنا ، لا سيما وأن ديكارت يستثنى من الشك العقائد الدينية والقواعد الأخلاقية والتقاليد الاجتماعية . فالأنا حتى لحظة الكوجيتو لا يشعر بأى غربة لأنه من ناحية يحيل الانفعال فكرة ومن ناحية أخرى يتجنب يواعث القلق . ولكن ها هو ذا ديكارت يعود في « الرسالة عن الانفعالات » الى تناول الانفعال من حيث هو كذلك ومن حيث هو خاص بالمجال الانساني ، اعنى من حيث هو متعلق بمجال اليقين الثالث : يقين اتحاد النفس والجسم . ها هو ذا ديكارت فيلسوف العقل والفكر الخالص يعود الى الوجدان والانفعال . وفي مجرد الانفعال ، ثم في دعوة ديكارت الصريحة للناس بأن يكفوا عن التفتقل والتحليل ويتركوا انفسهم للحياة وللأحداث الجارية اغتراب عن ميدان ديكارت الأصليل .

ان الانفعال عند ديكارت تتقدم فيه الحركة الجسمية ويتقوم بها . فالإنسان يفعل بالفعل اذا احس بأنه يرتعش (١٠) . فدراسة الانفعال هي من ثمة ادخل في مجال الطب . ومن شروط امكان هذه الدراسة معرفة القوانين التي يخضع لها الجسم . وحين يهتم ديكارت بعلاج الانفعالات تصبح دراسته ادخل في مجال الأخلاق . حقيقة ان النفس هي التي تسيطر على الانفعال وتمكن الانسان من الاتجاه نحو تحقيق السعادة ، لكن علاج الانفعال يقوم عند ديكارت أساسا على معرفة القوانين التي يخضع لها الجسم الانساني من حيث هو جسم من اجسام العالم ، اذ في معرفة هذه القوانين يمكن المحافظة على صحة الجسم وعلى سلامة الشرايين التي يجرى فيها الدم . ومع علاج الانفعال يمكن للإنسان أن يسود على رغباته فيتحقق له الهدف الذى يرمى اليه علم الأخلاق كما يعىء عند ديكارت وكما عبر عنه في خطابه الى **شاسانو** في ١٦٤٧/٢/١ . فاذ كان لدراسة الانفعال هذه الأهمية في مجال الأخلاق لم نعجب لاهتمام ديكارت بدراسة الانفعال وأنواعه وكيفية نشأته وطرق علاجه والسيادة عليه . لكن هذه الدراسة حين تجيء في هذا المجال وتأخذ هذا الأسلوب تصبح على الفور بعيدة كل البعد عن مبادئ ديكارت الأولى ، بل تصبح مبينة لمبدأ الفلسفة الأولى لديه وهو الأنا افكرأى النفس . هنا اذن يغترب ديكارت عن الميتافيزيقا التي رأينا انها من الفلسفة بمثابة الجدور لينتقل الى فروع هذه الشجرة والى فرعها الآخرين بالذات وهما الطب والأخلاق .

واذا كنا نعتبر الحديث عن انفعال الجسم اغترابا عن الكوجيتو الديكارتي بمعناه الأصليل ،

فليس ذلك إلا لأن الكوجيتو هو بعد كل شيء تأمل محايت إلى حد ما . وفي حدود التأمل المحايث لا يعطى لنا الجسم على أى نحو من الأنحاء . انه لا يأتي إلا عن طريق الكوجيتو السابق على التأمل ، وهو الكوجيتو الذى كشفت عنه لأول مرة فلسفة جبريل مارسيل حين أوجبت القيام بحركة ثانية للتأمل تتيح للأنا أن يعيش تجاربه الجوهرية ، وبصفة أخص أول هذه التجارب وهى تجربة التجسد . أما الوقوف عند الحركة الأولى للتأمل ، كما هو الأمر في الكوجيتو الديكارتي ، فيقتضى على الفكر باقصاصه في غربة مستديمة عن التجربة . فالفارق بين ديكارت ومارسيل هو أن الأخير يبدأ بحركة عودة : عودة إلى الجسم وإلى الوجود ، بينما يبدأ ديكارت بحركة انسحاب من شأنها أن تفصل الفكر عن موضوعه وعن الوجود وتبقيه فكراً خالصاً أو مقولة فارغة مقلدة على ذاتها (١١) . وحين يكون الفكر مقولة فارغة على نفسها يمتنع الخروج منه ويصبح من ثمة أى حديث عن الانفعال هو حديث الأنا المفترى عن العالم الذى يتحدث عنه .



هذه اذن بعض مجالات الاغتراب تبيينها في فلسفة ديكارت ، وتبين فيها في الوقت نفسه ثراء هذه الفلسفة التي تحتمل التفسير والتأويل، وتستظل تحتمل التاويلات المتجددة مع فلسفة كل عصر ، الى حد انه يحق لنا ان نقول بأن في الفلسفة لا يقف البحث عند دراسة تأثير السابق على اللاحق ، وانما يمتد كذلك ليشتمل على تأثير اللاحق على السابق . هكذا يمكن ان نقول ان فلسفة مين دي بيران او فلسفة جبريل مارسيل تؤثر في فلسفة ديكارت ، على نحو ما يذهب بعض المؤرخين الى امكان القول بتأثير سارتر على أفلوطين (١٢) .

ويجمل بنا هنا أن نشير الى مثال لهذا التأثير هو فلسفة مين دي بيران . واهمية هذا المثال ترجع الى أن في فلسفة مين دي بيران يرتفع اغتراب الكوجيتو الديكارتي ويعود الأنا الى عالمنا المألوف . فنحن نعرف أن مين دي بيران في « التعليقات على التأملات الديكارتية » يمضي في تقده لديكارت فيرفض أن يمتد الشك الديكارتي الى ما لدى الأنا من تجربة من جسمه الخاص . واذا كان ديكارت قد مضى تحت الحاح أسئلة الأميرة اليصابات الى القبول بالاختلاط Permixtio وأقر في خطابه الشهير لها في ٢٨ يونيو سنة ١٦٤٣ بأنه اذا شق علينا فهم هذا الاختلاط بوضوح وتميز فاننا على الأقل نعانيه ونجربه ، فان مين دي بيران قد رأى ان اليقين

١١ - راجع كتابنا « فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية » - مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٧٤ ص ٨٠ .

١٢ - مثل John N. Deck في مقاله " Plotinus and Sartre " من كتاب The Significance of Neoplatonism (edited by R. Baine Harris ( Old Dominion University) Virginis 1976.

البين الرئيسي لا يأتي من هذا المجال المختلط . هذا المجال المختلط الذي يشوبه في فلسفة ديكرات الغموض وتنقصه شفافية الفكر الخالص لا يعود عند مين دي بران سرا مستغلقا ولكنه يتحول الى يقين وضاء . ذلك ان مين دي بران يكاد يعود الى تعريف أرسطو للنفس . ان تعريف ديكرات للنفس يستبعد منها الجسم . اما تعريف أرسطو للنفس بأنها « كمال اول لجسم طبيعي آلى » (١٣) فيعني ان النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الاول ، وان الجسم الطبيعي يتسم اساسا بكونه جسما حيا له وجود ذاتي . فعند أرسطو تتميز النفس بالحياة ، ومن ثمة يكون اتحادها بالجسم اتحادا جوهريا . وثاني فلسفة ديكرات تستبعد الحياة من النفس وترد النفس الى فكر خالص . وقد رأينا كيف تكون النفس على هذا النحو مفترية في عالم مفارق : مفترية عن ذاتها وعن الجسم وعن العالم المحسوس . ان هذا العالم المحسوس الذي يقر بادية الرأي المشترك وجوده على نحو يقيني صريح لا يدركه ديكرات ولا يمكن ان يؤدي اليه موقفه التصوري . لذلك يلجأ ديكرات لاثبات وجوده الى الصدق الالهى والى نظرية الخلق المستمر ، لان هذا الموقف التصوري يقف عند الانية المفكرة ويتركها مفترية عن اى عالم محسوس . هنا نبتين امتياز مين دي بران : فهو يرفع الافتراب من الانا من ناحيتين : من ناحية اغتراب الانا عن الجسم ومن ناحية اغتراب الانا عن العالم المحسوس ، وذلك عن طريق واقعة الجهد العضلى التى تكشف مباشرة عن الاتحاد الوثيق بين القوة اللامادية والمقاومة المادية .

**لقد بينا من قبل (١٤) كيف يرتفع اغتراب الانا عن الجسم حين عرضنا قضية الحاشية المطلقة للجسم في فلسفة مين دي بران ، حيث لا يكون هناك اى انفصال بين الذات وبين وجود الجسم .** وتقتصر هنا على بيان كيف يرتفع اغتراب الانا من العالم في فلسفة مين دي بران . ويتضح ذلك بالنظر فيما يسميه مين دي بران **بالتصورات الاولى او المعانى العامة** . فهذه المعانى العامة تجيء عند مين دي بران بغير حاجة اطلاقا الى اى برهان او اثبات . انها « مقولات catégories كما يقول پول چانيه (١٥) متضمنة في معرفة الانا لنفسه في شعوره بالجهد . فلا يمكن مثلا ان تكون لدينا فكرة عن العلية ما لم تكن نحن انفسنا علا ، لان الطبيعة الخارجية لا تعطينا اى مثال على العلية كما راي بحق دافيد هيوم . وهكذا بالنسبة لمعانى الوجود والجوهر والوحدة والذاتية . واهمية نظرية المقولات تاتي من ان التجربة الباطنة هي تجربة ترنسندنالية ، بمعنى ان العالم لا يعطى لنا الا خلال هذه المعانى او المقولات الذاتية التى راينا ان مصدرها الوحيد هو الانية . فالاشياء ، من حيث ان الانا يراها او يلمسها ، تحمل نوعا من القصيدة او الاحالة من شأنها ان

١٣ - المقالة الثانية - الفصل الاول من كتاب « النفس » De Anima لارسطو .

١٤ - كتابنا « فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية » ص ٢٢ - ٢٨ .

١٥ - Paul Janet : Un Précurseur de Maine de Biran in Revue Philosophique de 1882, Tome II, p. 368 - 390.

تعطينا الأشياء ذاتها . وهنا يأتى الانقلاب الكوبرنيقي الذى يبرر وصف مين دى بيران بأنه « كنط الفرنسى » . فليس الأصل فى معنى العلية تأثير الأجسام بعضها فى بعض . وإنما هو بالعكس ما لدينا من قوة دافعة ، نستمد منها بعد ذلك تصور العلية الذى نسقطه على الأشياء . وليس ادراكنا لحركة الأجسام الخارجية الا لاننا نعيش من قبل الحركة ذاتها على نحو باطنى . وينبى ملاحظة ان ثمة فارقا مهما بين ترنسندنتالية بيران هنا وبين الترندنتالية فى فلسفة كنط . ذلك ان القبلية فى المعانى العامة عند بيران تقتصر على مجال التجربة الخارجية التى تخص العالم الخارجى ولا تمتد الى التجربة الباطنة كما هو الشأن عند كنط . كذلك ليس فى عالم الأشياء الخارجية مجال للتمييز بين ما يظهر من الأشياء وبين وجودها فى ذاتها . ذلك ان فكرة شيء فى ذاته مستقل عن أى ادراك هى عند مين دى بيران فكرة متناقضة . انها فكرة ناجمة عن المفالة فى ثنائية الذات والموضوع ، بينما عند مين دى بيران ليس هناك انتقال بين هذين الحدين ، وإنما « معية » يفضل معها فى لغة مين دى بيران استخدام كلمة « شيء » بدلا من كلمة « موضوع » لأن الشيء يمكن أن يشير الى نوع من الاخصاب المتبادل بين الانسان والحقيقة . انه يحمل شبكة لامتناهية من احالات الانسان وقصدياته ، أى ذلك الانسان الذى قال عنه ديكرات فى « التأمل الثانى » : « انه يريد ولا يريد ويتصور أيضا ويحس » .

هكذا اذن ما ان تتكامل الحياة المتجسدة داخل الكوجيتو البيراني حتى تصبح فينومولوجيا الادراك الحسى امرا ممكنا . وعند مين دى بيران تؤسس قصيدته الادراك الحسى منطق تمايز فيها أنواع الاحساسات وتباين ، ويكون ما بها من لاتجانس مقابلا لما بين القصديات من لا تجانس : فالقصدية اللمسية تختلف عن القصدية البصرية . ان اللمس اذ يتميز أساسا بالفاعلية يتعارض مع الرؤية التى هى فى الأغلب انفعال . وامتياز اللمس بالفاعلية يعنى ان الانا حاضر برمته فى التجربة اللمسية ، وانه يواجه مقاومة ما هو جامد وما هو ملامس وما هو ذو ثقل . فهو حس الحقيقة التى لا شك فيها . انه يعطينا

الأجسام بذاتها ، أى بلحمها وعظمها ، فان اليد تميل الى اختراق كتلتها حين تحس مقاومة السطح لحركتها وجهدها . وهو يعطينا الأجسام فى قربها لان اللمس هو تلامس . اما البصر فلا يعطينا وحده سوى الأجسام عن بعد . لذا يبقى عالم المراتب عالم صور تعود بنا الى التصويرية . فلا بد اذن من الحس اللمسى الذى يعطى للصورة البصرية ارضا ثابتة تقوم عليها (١٦) .

نخلص اذن من مقارنة الحس اللمسي والحس البصري الى ان الاول يعطينا الخارجية الخاصة بما هو حاضر وقريب وان الثاني يعطينا الخارجية الخاصة بما هو غائب وبعيد . ففي خارجية الحس يجد الانا نفسه داخل العالم والاشياء المحيطة به . ان الحس هو ما يصل الانا بالعالم وما يجعل محايثة الانا في قلب الحقيقي . 'فبموجب الحس اللمسي امكن مين دى بران ان يعيد للمدرك قيمته - وهى القيمة التي نزعناها عنه تصورية ديكارت - وان يصبح وجود الاشياء حقيقة يقينية لا شك فيها . وبموجب الحس اللمسي يتجنب الانا اغترابه عن العالم الواقعي ويتخلص من غربة نرجسية ميتافيزيقية تبينها في فلسفة ديكارت .



يبقى سؤال آخر عن صاحب هذه الفلسفة - عن ديكارت الفيلسوف الذى عاش معظم حياته غربا عن وطنه . فنحن نعرف ان حياة ديكارت بدأت بفقدانه لأمه التى ماتت قبل ان يبلغ العام الثانى من عمره . ومهما قيل عن حبه واخلاصه للرضعة التي عنيت به ، الا ان اشارة ديكارت لحادث وفاة أمه في خطاب بحث به للأميرة الينسابات (١٧) وهو في سن الخمسين تشهد بان هذا الحادث لم يمح من حياته الشعورية او الاشعورية . هذا الحادث يمكن - في ضوء التحليل النفسى بصفة عامة ، وفي ضوء مدرسة يونج بصفته خاصة - ان يعتبر أول عتبة في طريق الاغتراب . فالعلاقة بين الام والارض علاقة وثيقة ، والانفصال عن الام هو احدى اشكال الانتقال من مرحلة اللاتفاير - وهى المرحلة السابقة على مرحلة تبطن الانا الجسماني - . فهو بمثابة الانفصال عن النسيج الاصلى الشامل للانا ولما يفاير الانا . ومع هذا الانفصال تبدأ أولى خطوات الاغتراب التي نراها تفضى في حياة ديكارت فتناهى به عن وطنه وأرضه ليعيش ابتداء من عام ١٦١٨ ، وهو العام الذى التحق فيه بجيش الامير موريس دى ناسو Maurice de Nassau الهولندى ، بعيدا عن وطنه فرنسا . فلم يكد ديكارت يعضى عاما ببريدا Breda بهولندا حتى ضاق بها ورحل في اثر صديقه اسحق بيكمان Isaac Beackman الى ألمانيا حيث استقر بعد فترة في مدينة أولم Ulm . لكنه لم يلبث ان بارحها الى جنوب غرب ألمانيا ثم الى هولندا ومنها الى فرنسا . ولم يستقر ديكارت في بلد واحد : فقد سافر بين عامى ١٦٢٢ و ١٦٣٥ في رحلة الى ايطاليا . ثم اخذ يتنقل في فرنسا مدة ثلاث سنوات . وفي عام ١٦٢٩ غادر فرنسا واقام في هولندا حتى نهاية حياته تقريبا اقامة شبه مستديمة حيث استطاع ان يعيش كما يقول « عيشة العزلة كما لو كنت في اقصى الصحارى » . ولم تتخلل هذه العزلة سوى بضخ رحلات بين هولندا وفرنسا والدانمارك .

١٧ - خطاب ديكارت الى الاميرة الينسابات في مايو او يونيو سنة ١٦٤٥ .

Oeuvres et Lettres, Publiées par Bridoux (Paris, La Pléiade 1937), p. 948.

هل كان ديكارت يسعى الى العزلة والخلوة هربا من جو باريس الملىء باللهيات ، كما قال في خطاب له الى الاب مرسين في ٢٧ ابريل سنة ١٦٣٨ ؟ أم سعى اليها ديكارت لانها بلاد تتوفر فيها الحرية الفكرية بالقدر الذي يتيح للفيلسوف ان يعيش فيها آمنا مطمئنا بعيدا عن مضايقات الحكام أو رجال الدين ؟ لقد جعل ديكارت شعار حياته كلمة أبيقور « السعيد من عاش متخفيا » ، وعاش بالفعل معظم حياته في غربة عن وطنه وفي عزلة بالغ فيها الى حد اخفاء مقر اقامته عن معارفه . مهما يكن اذن من اجابتنا عن التساؤلات السابقة فان حب العزلة واردة الغربة سمة أصيلة في شخصية ديكارت . لقد كان ديكارت منذ صباه ، وهو لا يزال تلميذا في مدرسة لافليش ، La Flèche ، ينام منفردا في غرفته ويمكث بها فترات طويلة عاكفا على التفكير والتأمل . فإى اجابة من تساؤلاتنا السابقة تعطى لنا مبررات لا أكثر ولا أقل . اما ما يكمن وراء هذه المبررات فهو رغبة الفيلسوف الاصيل في العزلة وتحقيق هذه الرغبة في جميع مراحل حياته : ابتداء من طفولته حتى وفاته . فهو لم يرتبط بوطن ولا بأهل ولا بوظيفة ولا بزوجة . حتى ابنته فرنسيس Francine التي أنجبها من هيلين هانس Hélène Hans والتي شغل بها كثيرا لم تكن تقيم معه اثناء طفولتها التي لم تتعدها اذ توفيت وهي في سن الخامسة .

هل يجوز ان نطلق على حب العزلة واردة الغربة التي صاحبت ديكارت اثناء حياته كلها كلمة الاغتراب ؟ اذا غرضنا النظر من المعنى السيكلوجي لهذا اللفظ وما يرتبط بدلالته المرضية واقتصرنا على اصله التاريخي الذي المحنا اليه في اول هذا المقال امكن لنا بشيء من التجاوز ان نصف حياة ديكارت بأنها كانت حياة فيلسوف مغترب .



فتح الله خليف

## الإخترا ب في الإسلام

جاء في الخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغريب » (١) . وقد ورد هذا الحديث بروايات متعددة تفسر لنا معنى الغربة :

١ - « بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغريب . قيل : ومن الغريب يارسول الله ؟ قال : الذين يصلحون إذا فسد الناس » .

٢ - « بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغريب . قالوا : يارسول الله ومن الغريب ؟ قال الذين يريدون إذا نقص الناس » .

ويفسر ابن قيم الجوزية معنى الزيادة في هذا الحديث فيقول : « فمعناه الذين يريدون خيرا وإيعانا وتقى إذا نقص الناس من ذلك » (٢) .

---

( ١ ) خرجه مسلم والامام احمد وابن ماجه .

( ٢ ) ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين ، ج ٣ ص ١٢٢ ، الطبعة الاولى القاهرة ١٣٩٢ .

٣ - « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغرباء . قيل : ومن الغرباء يا رسول الله ؟ قال : ناس صالحون قليل في ناس كثير ، من يعصيهم أكثر ممن يعطيهم » .

٤ - « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغرباء . قيل : ومن الغرباء يا رسول الله ؟ قال : النزاع من القبائل » .

٥ « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغرباء قيل : ومن الغرباء يا رسول الله ؟ قال : الذين يحبون سنتي ويعلمونها للناس » .

يتضح لنا من هذه الروايات ان الغرباء فئة قليلة من اهل الصلاح والتقوى استجابت للرسول عليه السلام في مبتدا الدعوة ، ونأت بنفسهاعن الشبهات والشهوات حين افتتن المسلمون بهاتين الفتنتين .

فحين بعث النبي عليه السلام ودعا الى الاسلام لم يستجب له في اول الامر الا نفر قليل . وامتحن الواحد بعد الواحد من قبائل العرب الذين الحنيف . فكان المستجيب لدعوة الاسلام نواظرا من القبائل ، غريبا في حيه وقبيلته ، غريبا بين اهله وعشيرته ، يتحمل الاذى وينال منه وهو صابر على ذلك في دين الله عز وجل . وكان المسلمون في اول الدعوة مستضعفين مشردين ، خرجوا من ديارهم ، وهاجروا من بلادهم ، فكانوا غرباء بين الناس .

لكن اهل هذه الغربة هم اهل الله حقاً ، فأنهم لم يهاجروا الا الى الله ، ولم ينتسبوا الى غير رسول الله ، صبح منهم العزم وخلصت النية . قال عليه السلام : « انما الاعمال بالنيات ، وانما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة يتكحها فهجرته الى ماهاجر اليه » . فارقوا الناس وهم في اشد الحاجة اليهم ، وعاداهم أكثر الناس وجفوههم ، فكانت غربتهم بين الاكثرين الذين قال الله فيهم وان قطع أكثر من في الارض يضلوك من سبيل الله ،

وليس في غربة اهل الله ورسوله وحشة ، بل هم آنس العباد اذا استوحش الناس . مثلهم في ذلك مثل موسى عليه السلام عندما خرج من مصر هاربا من فرعون وقومه ناجي ربه قائلاً : يا رب وحيد مريض غريب . فناداه ربه قائلاً : يا موسى الوحيد من ليس له مثلي انيس ، والمريض من ليس له مثلي طبيب ، والغريب من ليس بيني وبينه معاملة (٤) .

وهذه الغربة قد زالت عن المسلمين حين ظهر الاسلام وانتشرت دعوته ، ودخل الناس بعد ذلك في دين الله افواجا .

(٣) آية ١١٦ سورة الانعام ٦ .

(٤) ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين ، ج ٢ ص ١٢٣ .



ولكن سرعان ما اخذ الاسلام في الاغتراب والترحل حتى عاد كما بدا . فلم يكن يمضي قرن من الزمان على الاسلام حتى وصف المسلمون بالغربة . وصف الحسن البصري التوفي عام ١١٠ هـ بالغربة ، ووصف سفيان الثوري المتوفى عام ١٦١ هـ بالغربة . وقيل ان احمد بن عاصم الانطاكي - وكان - من كبار العارفين في زمان ابي سليمان الداراني المتوفى عام ٢١٥ هـ كان يقول: اني ادركت من الازمنة زمانا عاد فيه الاسلام غريبا كما بدا ، وعاد وصف الحق فيه غريبا كما بدا . ان ترغب فيه الى عالم وجدته مفتونا بحب الدنيا ، يحب التعظيم والرياسة ، وان ترغب فيه الى عابد وجدته جاهلا في عبادته مخدوعا صريعا ، غدره ابليس ، قد سعد به الى اعلى درجة العبادة ، وهو جاهل بادناها ، فكيف له باعلاها (٥) .

فاذا كانت الغربة قد اسرمت الى الاسلام في عصوره المبكرة فما بال حال الاسلام في زماننا ؟ يبدو ان الاسلام الحق الذي كان عليه الرسول وصحابته اليوم اشد غربة منه في اول ظهوره ، وان كانت اعلامه ورسومه الظاهرة مشهورة معروفة . فالاسلام الحقيقي غريب جدا ، واهله غريباء بين الناس . فالؤمن الحق الذي رزقه الله بصيرة في دينه ، وفقها في سنة رسوله ، وفهما في كتابه غريب بين الناس : هو غريب في دينه لفساد اديانهم ، غريب في تمسكه بالسنة لتمدنهم بالبدع ، غريب في اعتقاده لفساد عقائدهم ، غريب في صلالته لسوء معاملتهم ، غريب في طريقه لفساد طرقهم ، غريب في معاملته لسوء معاملتهم ، غريب في معاشرته لهم لانه يعاشرهم على غير هواهم . وبالجملـة فهو غريب في امور دنياه وآخرته لا يجد مساعدا ولا معيناً .

وكيف لا يغترب الاسلام في زماننا بعد ان « زال الورع وطوى بساطه » واشتد الطمع وقوى رباطه ، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة ، فعدوا قلة المبالاة بالدين اوثق ذريعة ، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، وادانوا بترك الاحترام ، وطرح الاحتشام ، واستخفوا باداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركنوا الى اتباع الشهوات » (٦) .

عاد الاسلام غريبا كما بدا حين تفشت في المسلمين فتنة الشبهات والشهوات . فاما فتنة الشهوات فقد حذر القرآن المسلمين من شهوات الدنيا وحثهم على الزهد فيها في آيات كثيرة منها قوله تعالى : « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطر المنطرة من الذهب والفضة (٧) » . والخييل المسومة والانعام والحرق : ذلك متاع الدنيا والله عنده حسن المآب » وقوله تعالى : « اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الاموال والاولاد كمثل

(٥) ابن رجب الحنبلي ، ابو الفرج عبد الرحمن ، كشف الكربة في وصف حال اهل الغربة ، ص ١٥ ، طبع القاهرة بدون تاريخ .

(٦) القشيري ، ابو القاسم عبد الكريم بن هوازن ، الرسالة القشيرية ، ص ٣ ، الطبعة الاولى ، القاهرة ، ١٩٤٠ .

(٧) آية ١٤ سورة آل عمران ٣ .

فيث احبب الكفار نياته ، ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما ، وفي الآخرة عذاب شديد ، ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور » (٨) .

وقوله تعالى : « فاما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هي الماوى ، واما من خاف مقام ربه ونهى النفس من الهوى فان الجنة هي الماوى » (٩) .

وفي القرآن وصف للجنة ونعيمها وملأها البدنية التي وعد الله بها المتقين الذين زهدوا في الدنيا . فالشرع وعد المتقين بثواب جسماني محسوس « حور عين ، وولدان مخلدون ، وفاكهة مما يشتهون ، وكأس من معين ، لا يصدعون عنها ولا ينزفون ، وجنات تجري من تحتها الانهار من لبن ومسل وخمر ومساء زلال ، وسرر وارالك وخيام وقباب فرشها من سندس واستبرق ، وجنة عرضها السماوات والارض » (١٠) .

وكان الرسول عليه السلام يخشى على امته هذه الفتنة ، فكان عليه السلام يقول : « انما اخشى عليكم الشهوات التي في بطونكم وفروجكم » (١١) . وقال عليه السلام : « كيف انتم اذا فتحت عليكم خزائن فارس والروم ؟ اى قوم انتم ؟ قال عبد الرحمن بن عوف : نقول كما امرنا الله . قال : او غير ذلك تنافسون ، ثم تتحاسدون ، ثم تتباغضون » (١٢) . وفي هذا المعنى قال عليه السلام : « ما الفقر اخشى عليكم ، ولكن اخشى عليكم ان تبسط عليكم الدنيا كما بسطت على من كان قبلكم فتنافسوها كما تنافسوها فتهلككم كما اهلكتهم » (١٣) .



وجاء في الخبران عمر بن الخطاب بكى لما فتحت عليه كنوز كسرى وقال : ان هذا لم يفتح على قوم قط الا جعل باسهم بينهم » (١٤) .

( ٨ ) آية ٢٠ سورة الحديد ٥٧ .

( ٩ ) آية ٣٩ - ٤١ سورة النازعات ٧٩

( ١٠ ) ابن سينا ، رسالة الصغوية في المعاد ص ٥٩ ، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٤٩ . ويشير ابن سينا في هذا النص الى الآيات التي وردت في القرآن الكريم في قوله تعالى : « وخور عين كاشئ اللؤلؤ الكنثون » سورة الواقعة آية ٢٢ - ٢٣ . وقوله تعالى : « يطوف عليهم ولدان مخلدون » سورة الواقعة آية ١٧ . وقوله تعالى : « ان المتقين في ظلال وهيون وفواكه مما يشتهون » سورة المرسلات آية ٤١ - ٤٢ . وقوله تعالى : « فيها انهار من ماء غير اسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه وانهار من خمر لذة للشاربين وانهار من عسل مصلى » سورة محمد آية ١٥ . وقوله تعالى : « ويليسون ثيابا خفرا من سندس واستبرق » سورة الكهف آية ٣١ .

( ١١ ) خرجه الامام احمد .

( ١٢ ) خرجه مسلم .

( ١٣ ) خرجه البخارى .

( ١٤ ) كشف الكربة في وصف حال اهل الغربة ، ص ٩ .

ولقد صحت نبوة عمر بن الخطاب ، فبدأت الفتن والفتن في عهد عثمان ، واشتملت الحروب الاهلية الدامية الطويلة بين علي ومعاوية ، ووقعت الاضطرابات بين بني امية والبيت العلوي . وتعرض اهل البيت للاضطهاد والتشريد والتقتيل . كل ذلك ادخل الرعب في قلوب المسلمين وقضى على الشعور بالامان ، وحرك في الناس الميل الى العزلة والزهد في الدنيا . دخل عمر بن الخطاب المسجد فوجد معاذ بن جبل جالسا الى بيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبكي ، فقال له عمر : ما يبكيك يا ابا عبد الرحمن ؟ هلك اخوك ؟ قال : لا ، ولكن حديثا حدثني حبيبي رسول الله وأنا في هذا المسجد . فقال : ما هو ؟ قال : « ان الله يحب الاخفاء الاتقياء الابرياء الذين اذا غابوا لم يفتقدوا ، واذا حضروا لم يعرفوا ، قلوبهم مصابيح الهدى يخرجون من كل فتنة عمياء مظللة » (١٥) . فهؤلاء هم الغرباء المدحون المغبوطون ، قلقتهم في الناس جدا سموا قرياء ، لان اكثر الناس على غير هذه الصفات .

من صفات هؤلاء الغرباء اذن **اهمال الناس لهم** (١٦) ، فان غابوا عن الناس لم يفتقدوهم احد ، وان حضروا بين الناس لم يابه الناس بهم . عن معاذ بن جبل عن النبي عليه السلام انه قال : « الا اخبركم عن مارك اهل الجنة ؟ قالوا : بلى يا رسول الله . قال : كل ضعيف اغبر ذى طمرين **لا يؤبه** له لو اقسام على الله لا يره » (١٧) .

هؤلاء هم الغرباء في الدنيا ، لا يخرجون من ديارها ولا ينافسون في عزها ، للناس حال ولهم حال ، الناس منهم في راحة ، وهم من انفسهم في تعب .

ومن صفات هؤلاء الغرباء التمسك بالسنة اذا رغب الناس عنها وترك ما احدثوا من بدع وان كانت هي الشائعة المألوفة عندهم ، وتجريد التوحيد وان انكر ذلك اكثر الناس ، وترك الانتساب الى احد غير الله ورسوله . فهؤلاء الغرباء هم المؤمنون حقا ، منتسبون الى الله بالعبودية له وحده ، والى رسوله بالاتباع لمجاهد به وحده . وهؤلاء هم القابضون على الجمر حقا ، واكثر الناس بل كلهم لائم لهم ، لغريبتهم بين الخلق يعدونهم اهل شدوذ وبدعة ومفارقة للسواد الاعظم .

( ١٥ ) مدارج السالكين ، ج ٢ ص ١٢٣ .

( ١٦ ) والاهمال على النوع الانساني هو موضوع كتاب « الفلاحة والمعلوكون » تاليف شهاب الدين احمد بن علي الداجي ، طبعة بغداد ١٣٨٥ هـ ، والمفلوك للغة اصحجية بمعنى الرجل غير المحطوف المهمل في الناس لاملاله وفقره .

( ١٧ ) مدارج السالكين ، ج ٣ ص ١٢٤ .

فالزهد في الدنيا والفقر والاملاق والانقطاع للمباداة واعتزال الناس اغلب الاوقات اسلوب يحياه المعترب ، وموقف خاص من الدنيا وزخرفها وشهواتها ولداتها ، ومن النفس ومطامعها . والاعتراب بهذا المعنى اسلامي يحث حث عليه الدين واخذ به النبي عليه السلام وكثير من الصحابة من امثال ابي ذر الغفاري وحذيفة بن اليمان وسلمان الفارسي . فالقرآن الكريم حث على الورع والتقوى وهجر الدنيا وزخرفها ، وحقر من شأن هذه الحياة وعظم من شأن الاخرة . ودعا الى العبادة والتبذل وقيام الليل والتهجد .

ليس من شك اذن في أن القرآن وسيرة النبي يشران الى الزهد في الدنيا ، لا الى هجرها والخروج منها او العيش فيها عيشة الاموات . فالاسلام لم يحرم التمتع بالحلال من امور الدنيا ، ولكن الذي حرمه هو الانغماس في شهواتها التي تشغل القلب عن ذكر الله . قال تعالى : « قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة » (١٨) . وقال تعالى : « وكلوا مما رزقناكم حلالا طيبا واتقوا الله الذي انتم به مؤمنون » (١٩) .

فالاسلام دين يأخذ بفضيلة الوسط : لا افراط ولا تفريط ، يدعو الى الزهد في الدنيا ، اى القصد في الشهوات لا الى الحرمان واعتزال الدنيا ومن فيها وما فيها . يدعو الى التمتع بالحلال ، لا الى الانهماك في الحلال والحرام ، لان الاسلام قبل كل شيء وبعد كل شيء دين عملي اجتماعي .

وعلى ذلك يكون الاغتراب بالمعنى الاسلامي اغتراب عن الحياة الاجتماعية الزائفة الجارفة ، واغتراب عن النظام الاجتماعى غير العادل . فالغريب قاوموا الحياة ومقرباتها بطريقة ايجابية ، سلبية ، فقهروا السلطتين جميعا ، سلطة الحكام وسلطة النفس بترويضها على الطاعات والجاهدات واعتزلهم عن الناس . فحل النظام الروحي الداخلى الذى يشبع في النفس الشعور بالامن والامان محل النظام السياسى الخارجى الذى ادخل الرعب والخوف في قلوب المسلمين بعد ان تفتشت بينهم فتنة الشهوات وفتنة الشبهات .

• • •

وأما فتنة الشبهات فقد بدأت مع أول معصية حين عارض إبليس النص والأمر بالرائى . يسلم إبليس في مناظرته مع الملائكة حول الحكمة من الخلق والتكليف بأن الله تعالى إله « واله

( ١٨ ) آية ٣٠ سورة الاعراف ٧ .

( ١٩ ) آية ٨٩ سورة المائدة ٥ .

الخلق ، عالم قادر ، لا يسأل عن قدرته ومشيبته ، فانه مهما أراد شيئا قال له : كن ، فيكون . وهو حكيم ، الا انه يتوجه على مساق حكيمته اسئلة ...

**اولا :** انه علم قبل خلقى اى شىء يصدرعنى ويحصل منى ، فلم خلقنى اولا ؟ وما الحكمة في خلقه اياى .

**ثانيا :** اذ خلقنى على مقتضى ارادته ومشيبته فلم كلفنى بمعرفته وطاعته ؟ وما الحكمة في التكليف بعد ان لا يتنفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية ؟

**ثالثا :** اذ خلقنى وكلفنى فالتزمت تكليفا بالمعرفة والطاعة ، فعرفت واطعت ، فلم كلفنى بطاعة آدم والسجود له ، وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص ، بعد ان لا يزيد ذلك في معرفتى وطاعتي ؟

**رابعا :** اذ خلقنى وكلفنى على الاطلاق ، بهذا التكليف على الخصوص ، فاذا لم اسجد فلم لعننى واخرجني من الجنة ؟ وما الحكمة من ذلك بعد ان لم ارتكب قبيحا الا قولى : لا اسجد الا لك ؟

**خامسا :** اذ خلقنى وكلفنى مطلقا وخصوصا ، فلم اطع ، فلعننى وطردنى ، فلم طرقتى الى آدم حتى دخلت الجنة ثانيا وغرته بوسوستى ، فاكل من الشجرة المنهى عنها فاخرجه من الجنة معى ؟ وما الحكمة من ذلك بعد ان لو منعنى من دخول الجنة لاستراح منى آدم وبقي خالدا فيها ؟

**سادسا :** اذ خلقنى وكلفنى عموما وخصوصا ، ولعننى ، ثم طرقتى الى الجنة ، وكانت الخصومة بينى وبين آدم ، فلم سلطنى على اولاده حتى آراهم من حيث لا يرونى ، وتؤثر فيهم وسوستى ولا يؤثر في حولهم وقوتهم وقدرتهم واستطاعتهم ؟ وما الحكمة من ذلك بعد ان لو خلقهم على الفطرة دون من يخالهم منها فيعيشوا طاهرين سامعين مطيعين ، كان احرى بهم واليق بالحكمة ؟

**سابعا :** سلمت هذا كله : خلقنى ، وكلفنى مطلقا ومقيدا ، واذا لم اطع لعننى وطردنى ، واذا اردت دخول الجنة مكننى وطردنى ، واذا عملت عملى اخرجنى ، ثم سلطنى على بنى آدم ، فلم اذ استعملته امهلنى ، فقلت : انظرنى الى يوم يبعثون ، قال : انك لمن المنظرين الى يوم الوقت المعلوم ؟ وما الحكمة في ذلك بعد ان لو اهلكنى في الحال استراح آدم والخلق منى ، وما بقى شر في العالم ؟ اليس بقاء العالم على نظام الخير خيرا من امتزاجه بالشر ؟

قال : فهذه حجتي على ما ادعيت في كل مسألة . . . . فاوحى الله تعالى الى الملائكة عليهم السلام قالوا له : انك في تسليمك الأول انى الهك واله الخلق غير صادق ولا مخلص ؛ اذ لو صدقت انى اله العالمين ما احتكمت على ب « لم » ؛ فاننا الله الذى لا اله الا انا ، لا اسأل عما افعل والخلق مسئولون » (٢٠) .

**تلك هى الشبه التى بدأت مع اول معصية، وهى اصل كل شبهة وضلالة وقعت في الملل والديانات والنحل .** يقول الشهرستاني « من المعلوم الذى لامراء فيه ان كل شبهة وقعت لبنى آدم فانما وقعت من اضلال الشيطان الرجيم وسواسه . . . فانها ( اى الشبه ) بالنسبة الى انواع الضلالات كالبدور يرجع جعلتها الى انكار الامر بعد الاعتراف بالحق ، والى الجنوح الى الهوى في مقابلة النص . هذا ومن جادل نوحا وهودا وصالحا وابراهيم ولوطا وشعيبا وموسى وعيسى ومحمدا صلوات الله عليهم اجمعين كلهم نسجوا على منوال اللعين الاول في اظهار شبهاته . . . فاللعين الاول كما ان حكم العقل على من لا يحتكم عليه العقل لزمه ان يجرى حكم الخالق في الخلق ، او حكم الخلق في الخالق . والاول غلو ، والثاني تقصير . فثار من الشبهة الاولى مذهب الطولية والتناميخية والمشبهة والفلاة من الروافض ؛ حيث غالوا في حق شخص من الاشخاص حتى وصفوه بصفات الجلال . وثار من الشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والمسحبة حيث قصروا في وصفه تعالى بصفات المخلوقين . فالمعتزلة مشبهة الافعال ، والمشبهة حلولية الصفات ، وكل واحد منهم امور باى ميثية شاء . فان من قال : انما يحسن منه ما يحسن منا ، ويقبح منه ما يقبح منا فقد شبه الخالق بالخلق . ومن قال : يوصف البارى تعالى بما يوصف به الخلق ، او يوصف الخلق بما يوصف به البارى تعالى عز اسمه فقد اعتزل عن الخلق . وشنع القدرية طلب العلة في كل شيء ، وذلك من شنع اللعين الاول ؛ اذ طلب العلة في الخلق اولا ، والحكمة في التكليف ثانيا ، والفائدة من تكليف السجود لادم عليه السلام ثالثا . وعنه نشأ مذهب الخوارج ؛ اذ لافرق بين قولهم : لاحكم الا لله ، ولا يحكم الرجال ، وبين قوله : لا اسجد الا لك ، اسجد لبشر خلقته من صلصال وبالجمله كلا طرفى قصد الامور ذميم . فالمعتزلة غالوا في التوحيد يزعمهم حتى وصلوا الى التعطيل بنفى الصفات . والمشبهة قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الاجسام . والروافض غالوا في النبوة والامامة حتى وصلوا الى الطول . والخوارج قصروا حتى نفوا تحكيم الرجال .

وانت ترى ان هذه الشبهات كلها ناشئة من شبهات اللعين الاول ، وتلك في الاول مصدرها ، وهذه في الآخر مظهرها » (٢١) .

( ٢٠ ) الشهرستاني ، ميد الكريم ، كتاب الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠ - ١٣ ، طبعة بغداد بدون تاريخ .

( ٢١ ) المرجع السابق ص ١٣ - ١٦ .

تلك هي فتنة الشبهات التي نشأت في الأصل من معارضة النص والأمر بالرأى، وفرت  
اهل القبلة وجعلتهم شيعة واحزابا .

وعندى ان الاصل في هذه الشبه ليس هو معارضة النص والأمر بالرأى كما يتوهم  
الشهرستاني ، ولكن الاصل هو ان الحكمة من الخلق والتكليف خافية ، ولو انكشفت وعلمت  
معارض انس ولاجن في الابداع والتكليف ، ولما توجهت على مساق حكمة الله هذه  
التساؤلات المحيرة لكل انسان حين يتساءل عن سبب وجوده وعن الحكمة في تكليفه وابتلائه .  
وليس امام الانسان ازاء تلك الحيرة الا التسليم والاستسلام والاذعان والانقياد والكف عن  
السؤال لقوله تعالى « لا يسأل عما يفعل » (٢٢) . وحينئذ لا يجب السؤال ، ويكون السائل مستحق  
للعقاب . وقد قيل بان فيثاغورس قال لسقراط: « لو امتنعت المجدرات المقدسة عن معارضة  
الغياض في هذه الأوضاع لابرقت الاشعة على زوايا مناطق الوجود بحكمة الابداع ، ولكنهم  
عوقبوا على معارضتهم بحرمان الحكمة ، فطويت في الحنايا المحرقة » (٢٣) . فهل حرم العقل من  
الحكمة لانه تجاوز حدوده ؟ لاندري ، ولكن الذي ندرجه هو ان الله هو الذي وهبنا العقل وامرنا  
بالنظر ورغبنا فيه وحثنا عليه وذم التقليد والمقلدين . بل ان اهل السنة ذهبوا الى حد تكفير  
المقلد ؛ اذ اشترطوا في صحة الايمان ان يكون قائما على الاستدلال . ويرون انه « لا يصح اسلام  
احد حتى يكون بعدلوه شاكاً غير مصدق » (٢٤) . على ان الشك هنا ليس مقصودا لذاته ، وانما  
هو شك الفرض منه تطهير النفس من الافكار الموروثة حتى تستعد لقبول الحق بالنظر  
والاستدلال الذي ينبغي تدريب المسلم عليهما فور ان يراهق البلوغ ، او قبل ذلك اذا استطاع  
اليهما سبيلا . يقول ابن حزم « ذهب محمد بن جرير الطبري والاشعرية كلها الى انه لا يكون  
مسلماً الا من استدل ، والا فليس مسلماً . وقال الطبري : من بلغ الاحتلام او الاشعار من الرجال  
والنساء او بلغ المحيض من النساء ، ولم يعرف الله عز وجل بجميع اسمائه وصفاته من طريق  
الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال . وقال : انه اذا بلغ الغلام او الجارية سبع سنين وجب  
تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال على ذلك » (٢٥) .

فالعقل هو الذي يحكم على صحة الاسلام وصحة الايمان ، ثم ان العقل هو مناط التكليف  
لقوله عليه السلام « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يحتلم ، وعن  
المجنون حتى يعقل » .

( ٢٢ ) آية ٢٣ سورة الانبياء ٢١ .

( ٢٣ ) الانطاكى ، داود ، الكحل النقيس لجلاله امين الرئيس ، بخطوط القاهرة رقم ٣١١٩ و ، ورقة ٥٢ .

( ٢٤ ) ابن حزم ، المحلل في الملل والأهواء والنحل ، ج ٤ ص ١ ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .

( ٢٥ ) المرجع السابق ج ٤ ص ٢٥ .

**فلدينا ثلاث مستويات في الاسلام : المسلم والمؤمن والعالم .** والاسلام يميز بين هذه المستويات . يميز بين المسلم والمؤمن في قوله تعالى : « قالت الاعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا اسلمنا ولا يدخل الايمان في قلوبكم » (٢٦) . وفي الخبر ان جبريل عليه السلام جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وسأله : ما الاسلام ؟ فقال : ان تشهد ان لا اله الا الله ، واني رسول الله ، وان تقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتصوم شهر رمضان ، وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا . ثم قال : ما الايمان ؟ قال عليه السلام : ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وان تؤمن بالقدر خيره وشره (٢٧) . فالاسلام جاء بمعنى الاستسلام وحقيقته اقرار باللسان وعمل بالجوارح ، بينما الايمان هو التصديق القلبي الباطن . فدرجة المسلم ادنى من درجة المؤمن ، اما درجة العالم فأعلى الدرجات جميعا . والشواهد على ذلك من القرآن في قوله تعالى : « شهد الله ان لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم » (٢٨) . فبدأ سبحانه وتعالى بنفسه وثنى بالملائكة ، وجاء أهل العلم بعد الملائكة . وقال تعالى : « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » (٢٩) . وقسرها ابن عباس بأن للعلماء درجات فوق المؤمنين .

هذه الدرجات الثلاث تقابلها درجات ثلاث من الاغتراب :

الدرجة الاولى : اغتراب المسلم بين الناس

الدرجة الثانية : اغتراب المؤمن بين المسلمين

الدرجة الثالثة : اغتراب العالم بين المؤمنين

فغربة العلماء هي اشد انواع الاغتراب لقلتهم بين الناس وقلة مشاركة الناس لهم .

فلقلة المسلمين وانفرادهم بين الناس بالاذعان والانتقاد سموا غرباء ، ولقلة المؤمنين بين المسلمين وانفرادهم بالتصديق الصحيح سموا غرباء ، ولقلة العلماء بين المؤمنين وانفرادهم باعمال الفكر والعقل للحكم على صحة الاسلام وصحة الايمان سموا غرباء .

ولذلك يعرف الهروي الانصارى الاغتراب بأنه « امر يشار به الى الانفراد على الكفاء » (٣٠) .

فكل من انفرد بوصف شريف دون ابناء جنسه فانه غريب بينهم .

( ٢٦ ) آية ١٤ سورة الحجرات ٤٩ .

( ٢٧ ) الملل والنحل ص ٤٩ .

( ٢٨ ) آية ١٨ سورة آل عمران ٣ .

( ٢٩ ) آية ١١ سورة المجادلة ٥٨ .

( ٣٠ ) الهروي الانصارى ، عبد الله بن محمد ، مناقب السالرين ج ٣ ص ١٢٦ .



**والانفراد أما أن يكون بالجسم أو بالفعل أو بالهمة . أما الانفراد بالجسم فهو**  
 الانحراف عن الوطن . وهذا الانحراف مشترك بين الناس جميعا ؛ فإن الناس كلهم في هذه الدار  
 غرباء ؛ لأنها ليست بدار مقام ، ولا هي الدار التي خلقوا لها . قال عليه السلام لعبد الله بن عمر  
 « كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل » . وفي هذا المعنى أشهد ابن الجوزي ( ٣١ ) .

وحى على جنات عدن فأنها	منازلك الأولى وفيها المقيم
ولكننا سبى العدو فهل ترى	نعود الى اوطاننا ونسلم
واى اغتراب فوق غربتنا التى	لها اضحت الاعداء فينا تحكم
وقد زعموا ان الغريب اذا نكأ	وشطت به اوطانه ليس ينعم
فمن اجل ذا لا ينعم العبد ساعة	من العمر الا بعد مايتالم

دما الاسلام للنظر الى الدنيا باعتبارها دار فناء ودار تحول وانتقال الى دار البقاء ، فزهد  
 المسلمون في الدنيا ، وثاروا عليها وعلى كل مايتصل بها عندما افتنن الناس بها ، واختلف  
 الميزان الاقتصادى والاجتماعي بين طبقات المسلمين ، فانفجرت ثورة علنية ضد الدنيا  
 والطبقات المترفة صاحبة الثراء . وقد حمل لواء هذه الثورة صحابى من اقصى الصحابة  
 عارضة هو ابو ذر الغفارى الذى جهر باول دعوة اشتراكية في الاسلام حين رأى ماكان عليه  
 المسلمون - لا سيما القرشيين - من ثراء عريض وبلخ ، وماكان عليه فقراؤهم من ضنك وبؤس  
 وضيق ، فطالب ان يكون لفقراء المسلمين حق في فضل اغنيائهم . ألم يقل الله عز وجل في كتابه  
 « والذين في اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » ( ٣٢ ) . وكان ابو ذر صادقا في دعوته مصمما  
 على نشرها ، وتحمل في سبيل دعوته كثيرا من العنت والاضطهاد على يد معاوية الذى نفاه وهذه  
 بالقتل . وفي هذا يقول : « ان بنى أمية يهددوننى بالقتل ، ويطن الأرض احب الى من ظهرها ،  
 والفقر احب الى من الفنى » . ومما يؤثر عنه قوله : « يولدون للموت ، ويعمرون للخراب ،  
 ويحرصون على مايفنى ، ويتركون مايبقى . الاحبذا المكروهان الموت والفقر » ( ٣٣ ) .

**أما غربة الأفعال** فهى غربة اهل الصلاح والتقوى بين اهل الفسق والفجور ، وغربة  
 الصديقين بين المنافقين ، وغربة العلماء بين الجاهلين .

( ٣١ ) مدارج السالكين ج ٢ ص ١٢٦ .

( ٣٢ ) آية ٢٥ سورة المائدة ، ٧ .

( ٣٣ ) علي ، ابو العلا ، التصوف : الثورة الروحية في الاسلام ص ١١١ ، الطبعة الاولى ١٩٦٢ .

واما غربة الهممة فيعرفها الهروي الانصارى بأنها « غربة طلب الحق ، وهي غربة المعارف ؛ لان المعارف في شاهده غريب ، ومصحوبه في شاهده غريب ، وموجوده فيما يحمله علم او يظهره وجد او يقوم به رسم او تطبقه اشارة او يشمله اسم غريب ، فغربة المعارف غربة الغربة ؛ لانه غريب الدنيا والآخرة » ( ٣٤ ) .



هذه هي الغربة الباطنية ، وهي غربة الصوفية اصحاب المعرفة الدوقية . ذلك ان الصوفية تميز بين نوعين من الادراك : ادراك عقلى وهو « العلم » ، وادراك قلبى وهو « المعرفة » وتسمى صاحب النوع الاول « عالما » وصاحب النوع الثانى « عارفا » . والفرق الجوهرى بين المعرفة والعلم هي ان المعرفة ادراك مباشر للشىء المعروف ، والعلم ادراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع المعلوم . والمعرفة حال من احوال النفس تتحد فيها الذات المدركة بالموضوع المدرك ، والعلم حال من احوال العقل يدرك فيها العقل نسبة مدركين سلبا او ايجابا ، او يدرك مجموعة متصلة من هذه النسب . والمعرفة تجربة تعانيتها النفس ، والعلم حكم ينطق به العقل ( ٣٥ ) . وضع الصوفية هذه التفرقة بين المعرفة والعلم منذ تكلموا عن المعرفة ، وعن معرفة الله بوجه خاص . وكان للتمييز بينهما اثر عميق في موقفهم من الله ومحبته والاتصال به وغير ذلك مما لامجال للعقل فيه . واذا كانت الحياة الصوفية تهدف الى الاتصال بالله ، فليس لهذا الاتصال من معنى عند جمهور الصوفية سوى معرفة الله عن طريق حبه ، او حب الله عن طريق معرفته . والله عند الصوفية حقيقة تعرف ، بل هو الحقيقة على الاطلاق ، وكل ما يدرك من الحق يشير اليه .

وهذه المعرفة الدوقية من العلوم الالهامية التى تنكشف فى القلب انكشافا ، او تلقى فيه العاء بدون ادنى جهد او اختيار . ولا فرق بينهادين الوحي الا ان صاحبها لا يدرك كيف التقت فى قلبه ولا من القاها ، اما الموحى اليه فيدرك الواسطة الملقية اليه وهى الملك . وقد اختلف بالنوع الاول الاولياء والاصفياء وبالنوع الثانى الانبياء ، ولكن النومين من معدن واحد هو العلم اللدنى الذى لا دخل لكسب الانسان فيه . اماماعدا ذلك فهو العلوم التعليمية التى هى من عمل العقل وكسبه . يقول الغزالى : « ان اهل التصوف يميلون الى العلوم الالهامية دون

( ٢٤ ) منازل السائرين ، ج ٣ ص ١٢٨ .

( ٢٥ ) التصوف : الثورة الروحية فى الاسلام ص ٢٥٦ .

التعليمية . ولذلك لم يحرص الكثيرون منهم على دراسة العلم وتحصيل ماصنفيه المصنفون ، ولا البحث في الاصول والادلة ، وانما لزموا طريق المجاهدة والتصفية وقطع العلائق بكل ماسوى الله . فاذا تم لهم ذلك تولى الله قلوبهم . واذا تولى الله قلب عبد فاضت عليه الرحمة واشرق فيه النور واكتشف له سر الملكوت ، وتلاذت فيه حقائق الامور الالهية . فاذا صدقت ارادته وصفت همته ، وحسنت مواظبته ، فلم تتجاذبه شهواته ولم يشغله حديث النفس بطلائق الدنيا ، تلمع لوامع الحق في قلبه ، ويكون في ابتدائه كالبرق الخاطف لا يثبت ثم يعود وقد يتأخر . وان عاد فقد يثبت ، وقد يكون مختطفاً . وان ثبت فقد يطول ثباته ، وقد لا يطول . ومنازل اولياء الله فيه لا تحصر ، كما لا يحصى تفاوت خلقهم واخلاقهم » ( ٣٦ ) .

هذه المعرفة الدوقية او الالهامية التي تحصل نتيجة لجهاد النفس وشرح الصور ومداومة التقوى تنكشف فيها للعارف معاني الغيب . فمعرفة العارف بالله ليست وليدة العقل ، بل وليدة قوة اخرى تملو على العقل ، ويظهر فيها « الدوق » و « النزوع » . هذه القوة التي تملو على العقل هي الحب لأن الحب الخالص وحده هو الذي يظهر فيه « الدوق » و « النزوع » ، فالادراك الدوقي لماهية المحبوب هو الذي نسميه بالمعرفة ، والاقبال الكلى عليه هو مانسميه بالنزوع . لقد كان الصوفية يجمعون على ان المعرفة والحب الالهى شئ واحد وحقيقة واحدة . يدل على ذلك اطلاقهم اسم « العارف » على الصوفى الفانى في محبة الله ، يقول التشيرى في وصف « العارف » : فاذا صار من الخلق اجنبياً ، ومن آفات نفسه برياً . . ودامت في السر مع الله مناجاته ، وحق كل لحظة اليه رجوعه ، وصار محدثاً من قبل الحق سبحانه بتعرف اسرارها بما يجريه من تصاريف اقداره يسمى عند ذلك « عارفاً » ، وتسمى حالته « معرفة » ، وبالجمله فيمقدار اجنبيته عن نفسه تحصل معرفته بربه » ( ٣٧ ) .

فالصوفي في حال استغراقه في حب الله يدرك نوعاً من المعرفة ومن اللذة لاعمد لغيره بهما . فهو في حال الحب يعرف محبوبه ، وفي حال المعرفة يحب معروفة ، أى ان المعروف والمحبوب اسمان لشئ واحد ، والمعرفة والحب وجهان لحقيقة واحدة . ويشبه الصوفية هذا النوع من المعرفة بالمعرفة الناشئة عن الأذواق والتجارب الحسية المباشرة ، فان الانسان يدرك معنى الحلوة في الشئ الحلو ، ومعنى المرارة في الشئ المر ولا يستطيع وصف الحلوة والمرارة ولا تعليلهما ، ولا نقل معنيهما الى من حرم حاسة الدوق . وكذلك الحال في التجربة الصوفية ، الا

( ٣٦ ) الغزالي ، ابو حامد ، احياء علوم الدين ج ٣ ص ١٥ .

( ٣٧ ) الرسالة التشيرى ص ١٤١ .

أن المعرفة الحاصلة فيها ليست راجعة الى الحس والعقل ، وإنما هي نور يقذف به الله في قلب من أحبه ، أو هي اشراق الجانب الالهي في قلب الصوفي أو العارف .

في ضوء ما تقدم نستطيع أن نقف عند النصوص التي أوردها الهروري الأنصاري في اغتراب العارف متاملين فيها ومزيلين عنها خفافها . يضع الهروري الأنصاري غربة الهمة في درجة أعلى من غربة الأبدان وغربة الأفعال ؛ لأن همة العارف حائلة حول معرفته وهو الله سبحانه وتعالى ، فهو غريب في أبناء الآخرة لأنهم واقفون مع علمهم وعبادتهم وزهدهم وإيمانهم وإسلامهم يرجون ثواب الآخرة على ما قدموا من طاعات وعلى امتثالهم للأوامر والنواهي والتكاليف ، أما العارف فمهمته واقفة مع معبوده ، يقول القشيري : « الزاهد غريب في الدنيا والعارف غريب في الآخرة » . فالعارف غريب بين أهل الآخرة لا يعرفه العباد ولا الزهاد ، وإنما يعرفه من هو مثله ، ومن كانت همته كهمته .

ويذكر الهروري أن « العارف في شاهده غريب » ، والشاهد هنا جاء بمعنى الدليل ، أي الدليل على صحة ما وصل اليه العارف من معرفة . وهذا الدليل أو الشاهد ليس هو حاكم الحس ولا حاكم العقل وإنما هو من النور الالهي يقذف به الله في القلب فيتكشف به سر الخليقة . وهذا النور هو الذي أعاد للغزالي الأمن واليقين في المعارف بعد محنة الشك . يقول الغزالي : « ولم يكن ذلك ( أي عودة الأمن واليقين إلى نفسه بعد الشك ) بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة . ولما سئل رسول الله عليه السلام عن « الشرح » ومعناه في قوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » فقال : « هو نور يقذفه الله تعالى في القلب . فقيل : وما علامته ؟ فقال : **التجافي** عن دار الغرور ، والانابة إلى دار الخلود » ( ٣٨ ) . فالعارف في شاهده غريب لأنه لا يلتبس شهادة الحس ولا شهادة العقل التي ألفها الناس ، ولكن شاهده أمر يجده في قلبه ، اتجه بهمته إلى التردد له ، فتجافى عن الدنيا واغترب عنها وأتاب إلى دار الخلود يلتبس القرب من الله والانس به والشوق إليه والفرح ببقائه .

فالعارف في شاهده غريب ، ومصحوبه في شاهده هو الذي يصحبه من العلم والعمل والحال ، وهو غريب بالنسبة إلى غيره ممن لم يلق طعم هذا الشأن ، غريب لأنه نظر إلى باطن

الأعمال دون ظاهرها ، وعد العارف شعائر الدين رموزاً يقصد بها معاني باطنية . فرسوم الشريعة هي الظاهر ، ومعانيها التي هي أعمال القلوب هي الباطن . وليس للظاهر قيمة في ذاته وإنما قيمته في المعنى الروحي الذي يقصد منه . فلننظر كيف يؤول الصرفية مناسك الحج ويبحثون عن معانيه الروحية الباطنة وراء الرسوم الظاهرة : يقول السراج « فإذا بلفوا ( أى الحجاج ) الميقات غسلوا إبدانهم بالماء ، وفصلوا قلوبهم بالتوبة . وإذا نزعوا للأحرام تجردوا وحلوا العقد وأترروا وأرتدوا : فكل ذلك نزعوا عن أسرارهم الغل والحسد ، وحلوا من قلوبهم عقد الهوى ومحبة الدنيا ، ولم يعودوا إلى ما خرجوا منه من ذلك . فإذا قالوا : « لبيك لاشريك لك » لا يجيبون بعد ذلك دواعي النفس والشيطان والهوى بما أجابوا الحق بالتلبية وأقروا أنه لا شريك له .

فإذا استلموا الحجر الأسود وقبلوه ، علموا أنهم يبايعون الله بإيمانهم ، فمن الأدب ألا يمدوا بعد ذلك إيمانهم إلى مراد وشهوة . فإذا جاءوا إلى الصفا ، فمن الأدب ألا تعترض بعد ذلك كدورة الصفا قلوبهم . فإذا هم هرولوا بين الصفا والمروة وأسرعوا في مشيهم ، فمن الأدب أن يسرعوا في الفرار من عدوهم ويهرولوا من متابعة نفوسهم وهواهم وشيطانهم » ( ٣٩١ ) .

**والذهاب إلى « منى »** رمز للتأهب للقائه لعلمهم يصلون إلى مناهم . وطلوهم عرفات رمز لتعرفهم على معروفهم وهو الحق . وكسرمهم للحجارة رمز لكسر الإرادات والشهوات . ورميهم الحجارة رمز لترك ملاحظة الأعمال ومشاهدة النفوس لها . والتعلق بأستار الكعبة رمز للتعلق بالله دون غيره .

#### وهناك نظائر كثيرة من التأويل الرمزي للمبادات الأخرى كالصلاة والصوم .

فهمة العارف منصرفة إلى الكشف عن المعاني الروحية وراء الرسوم الظاهرة ، ومعرفة الحكمة التي أرادها الله ورسوله من شرعه وأمره ونهيه وتكليفه وإبتلائه . وهذه المعرفة غريبة جدا عند العلماء ، لأن هذه المعرفة ليست وليدة الحس والنظر ولكنها وليدة الكشف عند اشتغال القلب بالوحد . فكل ما يظهره وجد العارف بالله وأسمائه وصفاته وأحكامه وأوامره ونواهيه وعباداته غريب على أهل « العلم » ، لأنطقه إشارة ولا تحمله عبارة . يقول محيي الدين بن عربي في فصول الحكم : « فمن أراد العثور على هذه الحكمة ... فلينزل عن حكم عقله إلى شهوده ، ويكون حيواناً مطلقاً ، حتى يكشف ما تكشفه كل دابة فيما عدا التقليل . فحينئذ

يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته ، وعلامته علامتان :الواحدة هذا الكشف . والعلامة الثانية الخرس بحيث أنه لو أراد النطق بما رآه لم يقدر » (٤٠) .

وتلك هي حالة الاستغراق الروحي للعارف التي يطلق عليها الصوفية اسم الفناء والجذب والوجد . وفي هذه الحالة تكون غربة العارف غربة الغربة ؛ لأن الغربة هي في الأصل أن يكون الانسان بين أبناء جنسه غريبا مع أن له نسبة فيهم ، أما غربة المعرفة فلا يبقى معها نسبة بينه وبين أبناء جنسه ، لأنه فنى عن الصفات البشرية وبقي بصفات الالهية .




---

( ٤٠ ) ابن عربي ، محي الدين ، نصوص الحكم ص ١٨٦ ، تحقيق أبو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٢٦ .

## الاغتراب والوعي الكوني

### دراسة في هييجل وماركس وفرويد

فضية الاغتراب ، في نشأتها ، مردودة الى نظرية العقد الاجتماعى عند روسو . اما شيوعها فمردود الى نشر كتاب غير كامل لماركس عام ١٩٣٢ عنوانه « مخطوطات اقتصادية وفلسفية عام ١٨٤٤ » .

تعريف روسو للاغتراب وارد في الفصل الرابع من الكتاب الاول من « العقد الاجتماعى » حيث يقول :

« ان تغترب يعنى ان تعطى او ان تبيع . فالانسان الذى يصبح ميذا لآخر لا يعطي ذاته وانما يبيع ذاته على الاقل من اجل بقاء حياته . اما الشعب فمن اجل ماذا يبيع ذاته ؟ » (١)

هذا التعريف ينبثق عنه التمايز بين العطاء والبيع . العطاء مجانى الطابع ، اما البيع فينتطوى على التبادل . ومن ثم يرى روسو ان القول بان الانسان يعطي ذاته مجانا قول محال وغير متصور ،

✻ استاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية التربية - جامعة عين شمس

Rousseau, Contrat Social, Paris, 1931, p. 239.

(١)

استنادا الى هذه الحقيقة ، وهى ان من يقوم بفعل العطاء انسان مجنون والجنون لا يولد اى حق . اغتراب الفرد ، اذن عند روسو ، هذا اغتراب جزئي وليس اغترابا كلياً . اما اغتراب الشعب فمن الممكن ان يكون كلياً اذا اُحال نفسه الى سلطة مطلقة .

وقد تأثر هيجل بهذا الفصل من كتاب روسو ، ونوه بهذا التأثير في كتاب « محاضرات في تاريخ الفلسفة » . بيد ان هذا التنويه لم يكن خالياً من النقد . فهيجل يأخذ على روسو تناوله المجرد لمفهوم الاغتراب . ويلزم من هذا النقد ان يكون هيجل واقعياً في تفسيره للاغتراب ، فهل هو كذلك ؟

في الفصل المعنون « الروح المغترِب عن ذاته » من كتاب « فنومنولوجيا الروح » يربط هيجل بين « الثقافة » و « الاغتراب » ، فالثقافة ، عنده ، تعنى ان يعارض الفرد ذاته ، ذلك ان اللات الفردية تسلب ذاتها من اجل الحصول على حقيقتها الشاملة ، وحقيقتها الشاملة هي الثقافة لان الثقافة هي كل ما ينتجه الانسان ، ونتاجه مكثف في عنصرين : الدولة والثروة . الدولة توحد بين الافراد من خلال « الكل » ، اما الثروة فتوحد بين الافراد ولكن من خلال « الفرد » . ومن هنا يقوم التناقض بين الدولة والثروة ، اى بين الشمولية والليبرالية ، اى بين الخضوع للوضع الراهن والثورة على الوضع الراهن ، ورفع التناقض امر لازم بحكم طبيعة المنهج الجدلي عند هيجل . ومع ذلك تجاهل هيجل الرفع وآثر الخضوع على الثورة حين ربط بين الخضوع و « الوعى النبيل » ، وبين الثورة و « الوعى الدنى » .

**فالدولة ، عند هيجل ، تنطوي على ثلاثة عناصر :** الاسرة او الدولة في شكلها المباشر ، والمجتمع المدنى او البرجوازي او دولة الاقتصاد الحر ، والدولة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة من حيث انها تمثل الوحدة العضوية للحياة السياسية . (٢) وهذا المعنى الثالث للدولة يقابل الفكرة الشاملة عند هيجل ، اما المجتمع البرجوازي فهو مجرد ظاهرة ، حيث ان الفكرة الشاملة فيه في حالة وحدة لا واعية كامنة في التفاعل بين الافراد . ومع ذلك فهيجل مقتنع بان الكل سابق على الاجزاء ، وان الاجزاء موجودة من اجل ان يحقق الكل وجوده الواقعى . ومعنى ذلك ان التناقض قائم بين المجتمع البرجوازي والحياة السياسية ، قائم بين الفرد البرجوازي المنشغل بحياته اليومية ، والواطن المدرك لحقيقته الخالدة في حياة المدينة ، ولارادته المائلة لارادة العامة . وهذا التناقض هو الذى يولد « الوعى النفس » او « الاغتراب » .

**وهذا الاغتراب السياسي ، عند هيجل ، يلازمه اغتراب ديني ، لان الفرد حين يغترب سياسياً يلجأ الى الاحتماى الى طبيعة ابدية تتجاوز ذاته . وقد حاول هيجل رفع هذا التناقض بين الفرد والدولة حين تصور امكان تحول الفرد الى مواطن ، ومملكة السماء الى مملكة الارض . (٣)**

Hegel, Principes de la Philosophie du droit, Gallimard, 1940. troisieme partie. (٢)

The Phenomenology of Mind, p. 60, translated by J. B. Baillie. (٣)



وهى محاولة بلا سند واقعى ، لان التناقض ليس بين البرجوازية والدولة ، وانما هو في الصراع الداخلي للمجتمع البرجوازى ، اى في **الصراع الطبقي** .

**وقد اكتشف ماركس مفهوم الصراع الطبقي من تحليله لمفهوم الاغتراب . ولهذا يتجاوز مفهوم الاغتراب عند ماركس مفهومه عند كل من هيجل وفويرباخ .**

في الفصل المعلنون « **الومى الذاتي** » من كتاب « **فنونولوجيا الروح** » يتصور هيجل أن الحياة ظاهرة غريبة عنا ، فالومى الذاتي هو وعى انساني بالحياة ، ولكنه يظهر كما لو كان شخصا آخر فأرى ذاتي خارج ذاتي . وهذا التخرج للذات بالنسبة الى ذاتها هو الذى يكون حركة الومى الذاتي . واللحظة الاولى لهذا الومى الذاتي هي الرغبة ، الرغبة في الحياة . ولكن الحياة ليست فقط حياتي الخاصة بي كوجود جزئي ، وانما هي ايضا الحياة بوجه عام ، الحياة كجنس *genus* والحياة في تطورها في الطبيعة اولا وفي التاريخ ثانيا تواجه الومى الذاتي على انه شيء خارجي ان الحياة هي القوة الكلية او الماهية الموضوعية . انما صراع ضد ظاهرة الموت .

**ولماركس تعليقان على هذه الفقرة ، احدهما في كتاباته المبكرة ، والاخر في « الايديولوجيا الالمانية »** . يقول ماركس عن الموت انه « يبدو انتصارا للنوع على الفرد ، ويبدو انه يناقض وحدة النوع . بيد ان الفرد الجزئي هو مجرد موجود محدد ومتطور ، ومن ثم فهو فان » . والومى ، عند الانسان ، ليس الا هذا الادراك للنوع الذى ينطوى على موت الفردية الجزئية » . وفي « **الايديولوجيا الالمانية** » يبين ماركس ان شروط الحياة ، بالمعنى البيولوجى ، اصبحت غريبة عنا . اننا نعيش عليها خارج ذاتنا مكثفة في اشكال موضوعية صلبة . ولهذا فان الاغتراب الذاتي ، وهو جوهر الفرد ، ليس مجرد تخارج الذات ، اذ هو يكشف عن نفسه بأسلوب عدواني من حيث ان الفرد الجزئي هو الذى يعاني الموت ، وهو بالرغم من انه ليس الا ذاتية الا انه يجد نفسه مسحوقا بواقع موضوعي . وعند هيجل **الانا الاخر** . ومن ثم فان الاخر يبدو لى كانه ذاتي وآخر غير ذاتي في آن واحد . والنتيجة الصراع ضد الموت من اجل تأكيد الذات ، وعلاقة جدلية بين السيطرة والخضوع . ومعنى ذلك ان الومى الذاتي هو وعى بالآخر ، وعى بالبيئة الانسانية ، على حد قول ماركس ، اى وعى بالتاريخ وليس وعيا بالطبيعة . ومن هنا فان الفرد يكتسب وعيه بنفسه كإنسان متطور من خلال وجوده في تاريخ المجتمع . وهكذا يصبح التداخل بين الافراد ، والسيطرة على الطبيعة واثنيها بفضل العمل وصراع الافراد من اجل تأكيد ذاتهم ، مجالا خصبا للتأمل من قبل الومى الذاتي . بيد ان هذا الومى الذاتي لا يقف عند حد التأمل ، ذلك ان مشروعه الاساسى بحكم طبيعته الفعالة ، هو ازالة الاغتراب بتوسط موضوع مناقض لطبيعته الذاتية .

يقول ماركس : « ان الانسان من حيث هو انسان هو من انتاج المجتمع ، كما ان المجتمع هو من انتاج الانسان . فالفاعلية والمقل مضمونهما اجتماعي وكذلك اصولهما . لدينا

اذن فاعلية اجتماعية وانسان اجتماعي . والدلالة الانسانية للطبيعة ليس لها وجود الا بالنسبة الى انسان اجتماعي . لانه في هذه الحالة وفيها وحدها ، تكون الطبيعة على علاقة بالانسان ، وتكون اساس وجود الانسان من اجل الآخرين ، ووجود الآخرين من اجله . وعندئذ ، وعندئذ فقط ، تكون الطبيعة اساسا لخبرة الانسان الانسانية ، وعنصرا حيويا للحقيقة الانسانية ، ويصبح الوجود الطبيعي للانسان ، ها هنا ، وجودا انسانيا ، وتصبح الطبيعة ذاتها انسانية بالنسبة الى الانسان .. وهكذا يصبح المجتمع هو الوحدة النهائية للانسان والطبيعة ، اى هو الاحياء الحقيقي ، والسمة الطبيعية للانسان ، والسمة الانسانية للطبيعة » .

**هذا النص يفيد رؤية ماركس العلمانية ، وهى رؤية ترمز الى أسلوب تحرير الانسان من الاغتراب حيث ينتهى الانسان ، من جهة انه منتج لحياته ، الى طبيعته الكلية التي كانت مفترقة عنه عند نشأة المجتمع .**

ويلزم من هذه الرؤية العلمانية ان ثمة اغترابا آخر بالاضافة الى الاغتراب السياسي هو الاغتراب في الدين ، وقد تفرغ فويرباخ (١) لنقده متأثرا بمقولة « الوصى التمس » عند هيجل . وهذا النوع من الاغتراب مردود الى مقولة « المفارق » التي تعنى ان الله هو السيد والانسان هو العبد ، ومن ثم يحال الانسان الى عدم وجودى يتولد منه الاحساس بالضعف . بيد ان نقد فويرباخ هو نقد نظرى لا يقضى الى ازالة الاغتراب ، الامر الذى دفع ماركس الى البحث عن اصل الاغتراب الدينى في الواقع المادى للانسان . يقول ماركس :

« ان اساس النقد اللا ديني هو على النحو التالى : ان الانسان هو الذى يصنع الدين ، وليس العكس . فالدين ، في حقيقته ، هو الوصى الدائى للانسان طالما انه لم يجد نفسه او انه فقد نفسه . بيد ان الانسان ليس موجودا مجردا ، جالسا على قدميه خارج العالم ، بل انه العالم الانساني والدولة والمجتمع . وهذه الدولة وهذا المجتمع هما اللذان يصنعان الدين . والدين ، عندئذ ، يصبح هو وعى العالم مقلوبا ، لانهما عالم مقلوب . ان الدين هو النظرية العامة لهذا العالم ، انه موسوعته الموجزة ، انه منطقة فى اسلوب شعبى . انه شرفه الروحي ، انه حميته ، وازعه الاخلاقى ، اساس التعزير والتبرير ، انه التحقيق المذهل للوجود الانساني طالما ان الوجود الانساني يظلم من الوجود الحقيقي . ولهذا فان النضال ضد الدين هو نضال ، بطريق غير مباشر ، ضد هذا العالم الذى الرائحة العطرة الروحية المتمثلة في الدين » . (٢)

**ومعنى هذا النص ان الاغتراب الدينى لا يزول بالنقد النظرى ، وانما بالنضال ضد الظروف المادية المولدة له . ثم هو لا يزول بالفلسفة المثالية الهيجلية ، لان كل ما قدمته لنا هذه**

(\*) انظر مقال الاستاذ الدكتور حسن حنفي في هذا العدد وكذلك الحوار الكامل لهذه الدراسات ( التحرير ) .

Ibid ; p. 43 (Trans)

(٢)

**الفلسفة نعيم نظري بديل عن نعيم الدين** . ذلك ان خطأ هيجل يكمن في توهمه ان الوعي الذاتي يصبح وعيا بذاته من خلال موضوعه ، وفي توهمه انه بهذا الاسلوب قد رد الموضوع الى ذاته . الامر على الضد من ذلك ، اذ يبقى الموضوع من غير مجاوزة له . والفيلسوف الهيجلي هو وحده السلي يتصور ان مجرد التفكير في الموضوع يكفي للتحكم فيه .

### والسؤال اذن :

ماهي الظروف المادية المولدة للاغتراب عندماركس ؟

هي ظروف اقتصادية واجتماعية تدور على فائض القيمة . فتحليل ماركس الاقتصادي السياسي لفائض القيمة يكشف عن التطور الجدلي والتاريخي لرأس المال . اعظم اغتراب للانسان في تاريخه .

ونزيد الامر ايضا بنص من كتاب « رأس المال » . يقول ماركس « حللنا ، في الجزء الاول ، الظواهر المتعلقة بعملية الإنتاج الرأسمالي كعملية انتاجية بغض النظر عن التأثيرات الثانوية الناشئة عن الظروف الخارجة عن مجال هذه العملية . بيد ان هذه العملية ، في معناها الدقيق ، لا تستوعب حركة رأس المال ، اذ يضاف اليها في الواقع عملية الدوران ، وهي موضوع تحليلنا في الجزء الثاني ، وبالتالي في الفصل الثالث . وقد افنى بنا هذا التحليل الى ان العملية الرأسمالية للانتاج هي خليط من عملية الانتاج والدوران . ولكن مفهوم هذا الخليط لا يمكن ان يكون موضع بحث في الجزء الثالث ، ذلك ان الذي يهمنا هو الصور العينية التي تنشأ عن حركة الانتاج الرأسمالي ككل » . ان رؤوس الاموال تتحرك وتلقي في صور عينية الى الحد الذي فيه تبدو صورة رأس المال في عملية الانتاج وصورته في عملية الدوران وكأنها جوانب خاصة من هذه الصور العينية » . (٥٦)

هذا النص يكشف منهج ماركس في التحليل ، ويخلص في الانتقال من الماهية الى المظهر ، والماهية هنا هي قيمة العمل اصل فائض القيمة ، أي عملية الانتاج ذاتها . اما المظهر فهو السوق وقانون العرض والطلب . والنتيجة ان البداية والنهاية في العملية الرأسمالية للانتاج هي النقود والسلعة تقع بينهما . ويصوغ ماركس هذه النتيجة صياغة رمزية على النحو التالي : ن - س - ن اي ان  $n > n$  حيث ان ن ترمز الى النقود ، س ترمز الى السلعة . والفارقة في هذه الصياغة ان رأس المال هو الذي ينتج الانسان ، في حين ان الانسان ، في الاصل ، هو الذي ينتج رأس المال . ومن هنا اغتراب كل من العامل والرأسمالي ، في العملية الرأسمالية للانتاج ، على الرغم من ان كلا منهما تقيض الآخر . ويبقى بعد ذلك تحديد مكان كل منهما في هذا التناقض . الرأسمالي مضطر الى المحافظة على وجوده ، وبالتالي المحافظة على وجود تقيضه وهو العامل . اما العامل فهو مضطر الى ازالة وجوده ، وبالتالي ازالة وجود تقيضه وهو شرط وجوده كعامل ، أي الرأسمالي . والفارق

بين اغتراب كل منهما ان الرأسمالي يجسد في اغترابه الذاتي قوته وخيره ، ويجد العامل في اغترابه الذاتي انه لا حول له ولا قوة، وان وجوده لا انساني . ومن ثم يحافظ الرأسمالي على هذا التناقض في حين يرغب العامل في تدميره .

**نخلص من ذلك الى ان العامل هو الشخص الاول والاساسي لمظاهرة الاغتراب، اما الرأسمالي فهو الشخص الثانوي .** ومعنى ذلك انه اذا كان ناتج العمل لا ينتمي الى العامل ، واذا كان العامل يواجه ناتج قوة غريبة فهذا ليس ممكنا الا لانه ( ناتج العمل ) ينتمي الى انسان آخر غير العامل . وهكذا ينتج العامل - خلال العمل المغترَب - علاقة انسان غريب عن العمل ، ويقف خارجه بهذا العمل ، اي ان علاقة العامل بالعمل تولد علاقة الرأسمالي . ومن هنا يقول ماركس « ان رأس المال يصبح قوة اجتماعية مستقلة ومغتربة » (٦) ، « وهذه هي عملية اغتراب عمل العامل ذاته » (٧)

ومن هنا تنشأ مفارقة اخرى تدور على ان فعالية كل من العامل والرأسمالي **فعالية مغتربة** .

### والسؤال اذن :

كيف تكون الفعالية مغتربة ؟

ان الفعالية تعني التخارج ، فهل التخارج يحمل في طياته الاغتراب ؟

جواب ماركس بالسلب ، وهو جواب مستفاد من نقد لمفهوم التخارج عند هيجل حين يعرف ماركس الاغتراب الناشئ عن العمل :

« هذه الحقيقة لا تعبر الا عن الشئ الذي ينتجه العمل - ناتج العمل - يواجهه كشيء غريب ، كقوة مستقلة عن المنتج . فنتائج العمل هو عمل تجسد في موضوع ، اصبح ماديا ، كانه تموضع العمل ، فتحقق العمل هو تموضعه . وفي مجال الاقتصاد السياسي فان هذا التحقق للعمل يبدو فقداناً للتحقق بالنسبة الى العمال ، ويبدو التموضع فقداناً للموضوع وعبودية له ، ويبدو التملك اغتراباً ، او تخارجاً . . . . . وكل هذالنتائج لازمة عن الحقيقة القائلة : ان العامل يرتبط بنتائج عمله على انه موضوع غريب » (٨) .

**وئمة ملحوظتان على هذا النص .** الملحوظة الاولى ان اسم هيجل لم يذكر صراحة، والملاحظة الثانية انه ليس ثمة استدلال فلسفي من هذا التحليل الاقتصادي . ومع ذلك فنظرة سريعة للكشف عن نقد عميق لفلسفة هيجل ، ذلك ان الاغتراب متميز من الواقع الموضوعي ، ومن التموضع في العمل . التموضع خاصية العمل على الاطلاق ، وخاصية العلاقة بين الممارسة الانسانية

(٦) K. Marx, Capital, vol. I. p. 608 ; vol. III, p. 264

(٧) Ibid.

(٨) K. Marx, Economic and philosophic manuscripts of 1844, Moscow 1967, p. 66.

وموضوعات العالم الخارجي . اما الاغتراب فهو لازم من التقسيم الاجتماعي للعمل في المجتمع الرأسمالي ، ومن بزوغ العامل الحر المزعوم الذي يعمل بوسائل انتاج تنتمي الى انسان آخر ، ومن لم تبدو هذه الوسائل ونائج عمله كما لو كانت قوة مستقلة وغريبة .

خطأ هيجل اذن يقوم في الربط العضوي بين التمازج او التمازج والافتراق . وتصحيح هذا الخطأ ، في رأي ماركس ، هو في التمييز بين التمازج في العمل على الاطلاق واغتراب الذات والموضوع في الشكل الرأسمالي للعمل . يقول : « ان ماهية الاغتراب لا تكمن في كون الانسان يوضع ذاته بصورة غير انسانية وفي تعارض من ذاته ، ولكن تكمن في كونه يوضع ذاته في تمايز عن الفكر المجرد وفي تعارض معه » . (٩)

ويرتبط على الربط بين التمازج والافتراق ان ازالة الاغتراب تستلزم ازالة التمازج . وهذا وهم « المهمة اذن هي في مجاوزة موضوع الوعي ، والموضوعية من حيث هي كذلك تعتبر علاقة انسانية مفترية لا تتفق مع ماهية الانسان ، ولا مع الوعي الذاتي . واعادة تلك الماهية الموضوعية للانسان المولودة في شكل اغتراب كشيء غريب لا تعني اذن ازالة الاغتراب فحسب ، بل ازالة الموضوعية كذلك . وبعبارة اخرى يمكن القول بان الانسان يعتبر موجودا روحيا غير موضوعي . » (١٠)

وبعد ان يكشف ماركس عن هذا الانسان الوهمي الناشئ من مفهوم هيجل الزائف عن الموضوعية يطرح مفهومه على النحو التالي : « حيث يوجد الانسان الواقعي الجسدي ، الانسان الذي يضع قدميه ثابتة على ارض صلبة ، الانسان الذي يستنشق ويرف كل قوى الطبيعة ، وحيث يتصور هذا الانسان قواه الواقعية والموضوعية والجوهرية على انها موضوعات غريبة عن طريق تمازجه ، فليس فعل الوضع هو الذات في هذه العملية ، انها ذاتية القوى الجوهرية الموضوعية التي لا بد ، من ثم ، ان يكون فعلها شيئا موضوعيا . فالوجود الموضوعي يسلك بطريقته موضوعية . وما كان يسلك بطريقته موضوعية لو لم تكن الموضوعية في صميم وجوده . انه لا يخلق الا موضوعات لانه انما يتأسس بهذه الموضوعات - لانه في قراره ذاته طبيعة . ومن اجل ذلك فان هذا الوجود الموضوعي ، في فعل الخلق ، لا ينتقل من حالة النشاط الخالص الى حالة خلق الموضوع ، بل على الضد من ذلك ، فانتاجه الموضوعي لا يؤكده سوى نشاطه الموضوعي ، فيؤسس نشاطه على انه موجود طبيعي وموضوعي ... فان كون موضوعيا وطبيعيًا وحسبًا ، وان يكون لك موضوع وطبيعة وحسب خارج ذلك ، في آن واحد ، او ان تكون انت ذاتك موضوعًا وطبيعيًا وحسبًا لطرف ثالث ، فالعنى واحد ... ان موجودًا غير موضوعي هو عدم - لا - موجود » . (١١)

Ibid., p. 138

( ٩ )

Ibid., p. 141

( ١٠ )

Ibid., pp. 144-145

( ١١ )

### اذن ماذا يعني التوضع عند ماركس ؟

للجواب من هذا السؤال يميز ماركس في « رأس المال » بين التوضع والتشيؤ . التوضع ليس الا تأكيد الانسان لذاته في موضوع ، ليس الا تجسيد الانسان للانا . اما التشيؤ فهو انفصال اللات التوضعية من ذاتها ، ولهذا فان التشيؤ سلب للانسان ، وسلب لشخصيته ، وعزله عن اخوانه بني البشر ، فيفقد الموضوع طابعه الانساني ، ويقف معارضا للانسان بل بدبلا عنه . ( ١٢ ) ومن هنا يمكن القول بان التوضع لا ينتهي الى التشيؤ بالضرورة ، ولكن التشيؤ يستلزم التوضع بالضرورة . ذلك ان التشيؤ يحيل الموضوع من موضوع انساني منتم الى الانسان الى موضوع لانساني ومعارض للانسان .

**ويكشف التشيؤ طبيعة الانتاج الرأسمالي ، طبيعته المجنونة .** ان عالم التشيؤ عبارة عن عالم علاقات اجتماعية بين اشياء تتسم بخصائص البشر ، ومن ثم يصبح البشر في حوزة الاشياء ، وتنشأ علاقات اجتماعية بين الاشياء ، وعلاقات مادية بين الافراد ، الامر الذي يؤدي الى ان يمنع البشر نقتهم للاشياء وليس لبعضهم البعض ، والى ان تصبح الثقة ذاتها ، - وهي من خصائص اللات الانسانية - خاصة للاشياء الطبيعية من حيث هي مستقلة عن الانسان .

ويلزم من ذلك ان التشيؤ ينطوي على طابع « طبقي » . فتسلط الرأسمالي على العامل ليس الا تسلط شروط العمل على العامل ذاته . واستقلال شروط العمل بفضل العامل وعلى الرغم منه لا يعني الا تسلط الشيء على الانسان ، وتسلط العمل الميت على العمل الحي ، وتسلط الانتاج على المنتج . ( ١٣ ) والتسلط ، في نهاية الامر ، ينطوي على تناقضات كل منها في حال اغتراب .

اذن فالطابع الطبقي للتشيؤ ينزع منه الطابع الطبقي للاغتراب . فالتشيؤ يكشف عن عدم التكافؤ بين من يخلق الحضارة ( العامل ) ومن يستثمرها ( الرأسمالي ) ، وكل منهما يمثل اشياء متشخصة ، فيغترب الانسان . ومعنى ذلك ان العامل ، في الوقت الذي فيه ينتج الحضارة فانه ينتجها في شكلها المغترب ، ويلزم من ذلك ان الحضارة في تناقض مع الانسان . وهذه النتيجة التي انتهى اليها ماركس استنادا الى التحليل الاقتصادي والفلسفي انتهى اليها فرويد استنادا الى التحليل النفسي .

### والسؤال عندئذ :

#### ما العلاقة بين الاغتراب والحضارة عند فرويد ؟

الجواب على هذا السؤال كامن في كتابين ظهرا في الطبعة الانجليزية عام ١٩٢٨ و ١٩٢٩ وعنوان الاول « مستقبل وهم » وعنوان الثاني « الحضارة وما تنطوي عليه من عدم الرضى » .

Capital, vol. I, p. 101 ; vol. III, 574

( ١٢ )

Marx Engels, Archives, vol. II, p. 58

( ١٣ )

وجواب فرويد يدور على فكرة محورية ان الحضارة تأسست بفضل الانسان وعلى الرغم منه . اسسها الانسان دفاعا من ذاته ازاء عدوان الطبيعة ، ولكنها جاءت على نحو يتعارض وتحقيق اهوائه . ومن هنا يقول فرويد ان كل فرد ، في الواقع ، هو عدو الحضارة . فالحضارة تقوم على كبت الفرائز ، ولهذا فهي « عصابية » الطابع . ويستعين فرويد للتدليل على هذه النظرية بشواهد من الماضي السحيق منقولة من كتاب « الفصح الذهبي » لفريرز ، ومن نظرية التطور لداروين . فالمجتمع البدائي هو مجتمع القطيع محكوم بحاكم قوى الشكيمة ومطلق ، وهو في نفس الوقت ، في مقام الاب . جميع الذكور تحت امرته وجميع النساء في حوزته ، الامر الذي اثار حفيظة الذكور فاتفقوا على قتله وأكله . وكان لهم ما اتفقوا عليه، ولكنهم عانوا بعد ذلك من ازدواج العاطفة . ففي باطن كراهتهم للاب تكمن عاطفة حب تجاهه، الامر الذي ادى بهم الى الاحساس بالذنب وفرويد يرد هذا الاحساس بالذنب الى ما يسميه بعقدة اوديب، وتولد عن هذا الاحساس وهذه العقدة ما يسميه فرويد « بالانا الاعلى » وهو جملة الاوامر الاخلاقية التي تهدف الى منع تكرار فعل القتل . وكان الانا الاعلى هو نواة تأسيس الدين ، وذلك بان احوال قوى الطبيعة الى آلهة ، ومنحها خصائص الاب المتمثلة في القسوة والحنان . وبفضل هذا الانا الاعلى اصبح الانسان كائنا اخلاقيا واجتماعيا ، ومع ذلك فهذه الكينونة ذاتها هي ضد الانسان . وهذه « الضدية » تولد الاحساس بعدم الرضا ، بيد ان الدين يحاول ان يقدم له التعزية ولكن بلا جدوى . ويخلص فرويد من ذلك الى ان الدين وهم .

### ولكن ما الوهم ؟

ان الوهم ليس بالضرورة خطأ ، بمعنى عدم تحققه او تناقضه مع الواقع . مثال ذلك : فناة فقيرة لديها الوهم ان امرا سيأتي ويتزوجها ، هذا ممكن الحدوث . ومع ذلك فليس من السهل العثور على اوهاهم قد تحققت . ومن ثم يطلق فرويد على اي اعتقاد انه وهم حين تكون رغبة التحقيق هي الدافع الاساسي الى تجاهل علاقتها مع الواقع . ومن هذه الزاوية يقال على النظريات الدينية انها اوهاهم ، اذ هي لا تخضع لاي برهان ، كما انه ليس في الامكان اجبار اي انسان على اعتبارها صادقة او على الايمان بها ، وبنفس القدر لا يمكن رفضها . ان الغاى الكون يمكن ان تتكشف لنا تدريجيا بالبحث . وثمة اسئلة عديدة لم نجد لها جوابا في العلم ، ومع ذلك فالببحث العلمي هو الوسيلة الوحيدة الى معرفة العالم الخارجي ، وسيطرة العقل كقيلة بالازالة الاوهاهم . ومن غير ذلك فان البشرية ستظل قابعة في مرحلة الطفولة حيث السيطرة للادوي دون الوعي .

ولكن ماذا يحدث عند سيطرة الوعي ؟

منطق النسق الفرويدي يلزمنا بجواب ينطوي على مفارقة :

تدمير الحضارة ، بحكم انها لا تقوم الا على اساس من الضغط والردع وحرمان الفرائز مما قد يرشيها . ومعنى ذلك ان اغتراب الانسان عن ذاته ، بحكم سيطرة اللاوعي على الوعي ، ظاهرة حضارية .

هذه هي النتيجة الحتمية للعلم الذي اسسه فرويد باسم « التحليل النفسي » او ما يمكن ان يقال عنه انه « علم اللاوعي » .

ولمة سؤال ها هنا لابد ان يشار :

هل في الامكان تأسيس « علم الوعي » ؟

بداية الحضارة دليلنا في الجواب عن هذا السؤال . وبدايتها مردودة الى عصر التكتيك الزراعي وليس الى عصر القنص ، ذلك ان القنص لم يستلزم احداث اى تغيير في البيئة الطبيعية . فحين لم يجد الانسان البدائي حيوانا يصطاده لياكله لم يكن امامه سوى الهجرة الى مكان يعثر فيه على الحيوان . ولكن مع زيادة السكان وقلة المعروض من الحيوان اضطر الانسان الى ابتكار وسيلة يرف بها هذا التناقض ، وكانت الزراعة هي هذه الوسيلة . والزراعة تستلزم احداث تغيير في البيئة الطبيعية مثل الحرث وحفر الترع واقامة السدود . واذا كانت الحضارة ، في اساسها ، تغييرا في البيئة الطبيعية فالزراعة عندئذ ، هي بداية الحضارة .

وتأسيسا على ذلك فان الحضارات الاولى كانت محدودة في وادي النيل ، ووادي دجلة والفرات ، والهند ، والصين . ففي هذه المناطق حدثت ثورة في انتاج الطعام كان من شأنها ان غيرت الاسلوب المادي والاجتماعي للوجود الانساني . وسبب هذه الثورة مردودة الى « ازمة الطعام » في عصر القنص ، وادى به البحث الى « ابداع » تكتيك الزراعة .

وادت الزراعة الى نشأة علاقة جديدة بين الانسان والطبيعة . فلم يعد الانسان في « وحدة لا واعية » مع الطبيعة ، بل منفصلا عنها ..

وبفضل تكتيك الزراعة نشأ العلم . فمن الاشكال المنتجة في عملية الفزل نشأت الهندسة ، وعن عدد الخيوط التي تنطوي عليها هذه العملية نشأ علم الحساب ، وعن الحركة الدائرية التي تنطوي عليها عملية النسج تأسس علم الميكانيكا ، واخترعت وسائل المواصلات .

وكان للزراعة تأثير على الحياة العقلية فبرزت الطقوس والاساطير لاجل تخصيص التربة واستقاط الامطار وازدياد المحصول . وتجسدت هذه الطقوس والاساطير في حكومة ودين . ولهذا كان الكهان يتمتعون بصفة دينية ومدنية ، يقضون بين الناس ، ويفسرون الاحلام ، ويعالجون المرضى بالشعوذة ، وتلجأ اليهم العامة لاستشارتهم في جميع الامور . كان الكهان هم اللوكونوم والفلاسفة ، وهم العلماء ، كلمتهم مسموعة وامرهم مطاع ، وحكمهم قانون .

وكانت القرية هي الوحدة الاساسية . ولكن مع ازدياد السكان ، ولعمد الحياة الاجتماعية ووفرة الطعام المنتج نشأت المدينة حيث يقيم فيها من لا يشتغل بانتاج الطعام ، وهم الصناع والتجار ، والامر الذي استلزم تنظيمًا مركزيًا اداريًا .

ولم يتحقق التمايز بين القرية والمدينة دفعة واحدة . ذلك ان سكان المدن كانوا يمتلكون ارضا زراعية ، وقيمون في اكواخ . ولكن مع التطور بدأت المدينة في التمايز فانشئ المعبد وسط المدينة وكانت تقيم فيه الالهة . ومن هنا ارتبطت الالهة بحياة المدينة ، وكانوا اما حيوانات او على صورة انسان . ومن هنا ايضا كان الكهان يقيمون في المدينة لادارتها ، ويتحكمون في الارض الزراعية ، فيقومون بتوزيع الحبوب والمياه ، وتحديد اوقات البذر ، وجنى المحصول



وخزن الغلال ، اما الاعمال التي تتطلب جهدا جسديا مثل البناء والتجارة والنسج والجرارة فلم تكن من مهام الكهان . ومن ثم نشأ « المجتمع الطبقي » ، ومثاله المدينة اليونانية حيث انقسم البشر الى سادة ومبيد .

نخلص من مفهوم بداية الحضارة الى الحقائق التالية :

x اللاوى بالا اغتراب يكمن في وحدة الانسان مع الطبيعة قبل أزمة الطعام .

x الوعى بالاغتراب يكمن في انفصال الانسان عن الطبيعة .

x الابداع يعنى ان العلاقة بين الانسان والطبيعة هي علاقة راسية وليست علاقة افقية .

وهذه العلاقة الراسية تعنى مجاوزة الانسان للطبيعة ، وهذه المجاوزة تعنى قدرة الانسان على تغيير الطبيعة ، وتغيير الطبيعة يعنى تأنيسها .

✳ تأنيس الطبيعة يعنى الوعى بوحدة الانسان مع الطبيعة .

✳ تأنيس الطبيعة ، حتى الآن ، ليس تاما ، وبالتالي فالوعى ليس تاما ، وتعام الوعى

بتعام وحدة الانسان مع الطبيعة ، وتعام هذه الوحدة يعنى ازالة الاغتراب .

### السؤال الذن :

ما الذى يعوق تعام الوعى ؟

سلطة الاسطورة ، وسلطة الطبقة .

وكيف نزيل السلطتين ؟

زوال سلطة الاسطورة بالثورة العلمية .

وزوال سلطة الطبقة بالثورة الاجتماعية .

الثورة الاولى من شأنها ازالة اغتراب الانسان عن الطبيعة .

والثورة الثانية من شأنها ازالة اغتراب الانسان عن الانسان .

والوعى الناشء عن هاتين الثورتين لن يكون الا وعيا كونيا .

بيد ان الوعى الكونى لن يكون ممكنا الا ببروغ انسان كونى .

فهل هذا فى الامكان ؟

ممكن . استنادا الى قانونين :

قانون النشوء والارتقاء

وقانون الانتقال من الكم الى الكيف .

ولكن القانون لا يعمل فى فراغ ، وانما يعمل فى واقع مادي . والواقع المادى الراهن يتمثل فى الثورة العلمية والتكنولوجية وهي تدور على محاور ثلاثة :

x الفيزياء النووية .

x الحاسبات الالكترونية .

× غزو الفضاء .

تفصيل ذلك :

الفيزياء النووية هي « علم الكون » حديثا ، وهي الفلسفة الطبيعية قديما . والفارق بين الحديث والقديم هو فارق كيفي . فالفيزياء النووية الحديثة هي بداية « تحكم » الانسان في الكون ، وهذا التحكم لم يكن واردا في الفيزياء النووية القديمة ، اذ اكتفت بالبحث عن اصل الاشياء في مبدأ واحد . ومع ذلك فقد كان لها الفضل في الكشف عن ثلاثة افكار اساسية على حد قول نيتشه :

× ان يكون للاشياء اصل

× وان يكون هذا الاصل معقولا

× وان يكون الوسيلة الى « فهم » الكون .

هكذا كان الحال عند الطبيعيين الاولين . قال طاليس ان الماء هو المادة الاولى والجوهر الاوحد الذي تتكون منه الاشياء . ودعم هذا الرأي بالدليل فقال : ان النبات والحيوان يفتلن بالرطوبة ، ومبدأ الرطوبة الماء . فما منه يفتلن الشيء يتكون منه بالضرورة ، ثم ان النبات والحيوان يولدان من الرطوبة فان الجراثيم الحية رطبة وما منه يولد الشيء فهو مكون منه ، بل ان التراب يتكون من الماء ويطفئ عليه شيئا فشيئا كما يشاهد في الدلتا المصرية وفي انهر ايونية حيث يتراكم الطمي عاما بعد عام ، وما يشاهد في هذه الاحوال الجزئية ينطبق على الارض بالاجمال فانها خرجت من الماء وصارت قرصا كافيا على وجهه كجزيرة كبرى في بحر عظيم ، وهي تستمد من هذا المحيط اللا متناهي العناصر الغازية التي تفتقر اليها ( ١٤ ) .

وعندما امترض اكسمندرس ( تلميذ طاليس ) على آراء استاذة دعم اعتراضه بالدليل فقال ان المبدأ الاول لا يمكن ان يكون معينا ، والا لم نفهم ان اشياء متمايزة تتركب منه . فدعا المادة الاولى باللا متناهي ، وهى مزيج من الاضداد . وادت هذه الدعوة فيما بعد الى رد الاشياء الى اكثر من عنصر واحد ، فقال اثنادوقليس بالعناصر الاربعة : الماء والهواء والنار والتراب . ومن بعده ارتأى ديموقريطس ان الاشياء مكونة من ذرات غير منقسمة . وهذا هو اصل الفيزياء النووية الحديثة ، ولكنها تجاوزته كيفيا . فالطاقة اصل الاشياء تظهر على هيئة « دقائق اولية » وتصاغ خصائصها « رياضيا » الامر الذى يسمح بالقدرة على التنبؤ وبالتالى التحكم . ولكن ثمة امر آخر لا يقل أهمية . وهو انه اذا كان ببيان الكون رياضيا فلسفة المستقبل لا بد وان تكون رمزية وليست لفظية . وهذا امر جوهرى لبزوغ الانسان الكونى .

والحاسبات الالكترونية تؤيد - ما نذهب اليه ، فتشغيلها يستلزم تحويل اللغة اللفظية الى لغة رمزية الامر الذى ادى الى ان تكون مساعدة للعقل كما كانت الآلات التقليدية مساعدة للعضلات ، اذ هى تساعده في حل المشاكل العلمية ، وفي تذكر المعلومات ، وفي تشخيص الامراض ، وفي تصميم مختلف الانواع من الآلات ، وفي الادارة الآلية للمصانع والشركات .

## والسؤال الآن :

### ما هو مستقبل العقل الانساني بعد الحاسبات الالكترونية ؟

ان ثقافة العقل على ضربين : « ثقافة الذاكرة » و « ثقافة الإبداع » والفارق بينها فارق كبرى ، فثقافة الذاكرة تثبت لما حدث ، اما ثقافة الإبداع فتجاوز لما حدث . والتربية البشرية تركز ، حتى الآن ، على ثقافة الذاكرة دون ثقافة الإبداع ، على التكيف دون الابتكار . ومن هنا أصبحت ثقافة الذاكرة هي ثقافة الجماهير ، اما ثقافة الإبداع فهي ثقافة الفرد . ومن أجل تبرير هذه القسمة الثنائية ظهر في قاموس البشرية لفظ « العبقري » ، وهو يعنى التميز بقوى عقلية خارقة اى نادرة . ولهذا لم يكن من غير المألوف الترويج للنظرية القائلة بان العبقري ضرب من الجنون . فلم يميز القدماء بين الهام الحكماء وغطرسة المجانين . فلغظ مائيا في اللغة اليونانية القديمة يشير الى حماس المبدع والى الهياج الذى يعترى الجنون . ويذهب المحدثون ، وفي مقدمتهم لبروزو ، الى الربط بين العبقري والصراع .

والحقيقة على الضد من ذلك ، فالإنسان من حيث انه في علاقة راسية مع الطبيعة ، ومن حيث انه حاصل على قدرة « التجريد » ، فهو ليس قادرا لحسب على « تأويل الواقع » وانما ايضا على « تغييره » وذلك بالكشف عن « علاقات جديدة » . اذن الجودة هى في صميم العقل الانسانى ، والجودة تنطوى على الإبداع . اذن فالعقل مبدع بالطبيعة ، ومن ثم معتزب حين يكف عن الإبداع . ومن هنا ينبغى ان تكون الثقافة الجماهيرية السائدة هى ثقافة الإبداع وليس ثقافة الذاكرة . وتتكفل الحاسبات الالكترونية بثقافة الذاكرة . الامر الذى يستلزم احداث تغيير جذرى فى نظم التعليم بما يتفق وثقافة الإبداع .

وهذا التغيير الجذرى لازم كتمهيد لبزوغ الانسان الكونى الذى سيواكب غزو الفضاء .

## السؤال اذن :

ماذا يعنى غزو الفضاء ؟

نجيب بسؤال :

ما الفضاء ؟

هو المنطقة الواقعة خارج جو الارض ، او هو كل الكون وراء المجموعة الشمسية ، او هو الكون النجمى ، او هو الفضاء الكونى . والفضاء الكونى اشمل من اى فضاء آخر .

غزو الفضاء اذن يتم على مراحل ، بدايته اغزو الفضاء خارج جو الارض ، وهذا ما تقوم به التكنولوجيا المعاصرة ، وما يستلزمه من بقاء الانسان فى الفضاء عدة اسابيع او عدة اشهر . اما غزو الفضاء الكونى فيستلزم تعود الانسان على الحياة فى الفضاء . وهذا من شأنه ان يحدث تغييرا جذريا فى الانسان ، وينبىء بظهور نوع جديد يكون فى مقدوره تمثيل الكون ذى الابعاد الاربعة ( الزمكانى الذى تنبأ به اينشتين ) . ومن شأن هذا التمثيل ان يسمح للانسان برؤية الاحداث قبل ان تقع ، ومن ثم يصبح اللا معقول هو المعقول ، فتزول غربة الانسان عن الكون .

### المراجع

---

Aristote ; *Metaphysique*, Vrin, 1940.

Freud. S., ; *The Future of an Illusion*, Hogarth Press, 1949  
; *Totem and Taboo*, Routledge & K. Paul, 1965.

Fromm, E. ; *The Sane Society*, Fawcett Publications, 1955.  
; *You shall be as Codes*, Fawcett Publications, 1969.

Heisenberg. W ; *Physique et Philosophie*, Paris, 1961.  
; *Philosophic Problems of Nuclear Science*, Pawcett Publications, 1966.

Lukacs. G. ; *Young Hegel*, London, 1975.

Marcuse, H. ; *Reason & Revolution*, London, 1970.

Marx. K. ; *Economic & Philosophic Manuscripts of 1844*, Moscow, 1967.

Perroux. J., *Alienation et Société Industrielle*, Gallimard, 1970.

Schacht. R. ; *Alienation*, Doubly & Company, Inc. 1970.

★ ★ ★

## ندوة حول مشكلة الإغتراب

المشتركون : الدكتور حسن حنفى  
الدكتور فتح الله خليف  
الدكتور حبيب الشارونى  
الدكتور مراد وهبه  
المكان : الاسكندرية  
التاريخ : الجمعة ٧ اكتوبر ١٩٧٨  
الجمعة ١٤ اكتوبر ١٩٧٨

### مقدمة

كانت فكرة اصدار اعداد خاصة من (عالم الفكر) تناقش فيها بعض مشكلات العصر ليس فقط عن طريق الدراسات والبحوث ، بل وايضا عن طريق عقد ندوات تضم المهتمين بهذه المشكلات ، من الافكار التى تراود الدهن لبعض الوقت ، الى أن تحققت اخيرا باصدار هذا العدد عن مشكلة الاغتراب ، وذلك بفضل تعاون الاساتذة الذين اشتركوا فيها ، والذين تجشعوا مشقة السفر من القاهرة الى الاسكندرية ، وأسهموا فى الحوار الذى امتد ساعات طويلة .

ولقد قمنا بتسجيل الحوار ، ثم نقلة على الورق ونشره فى هذا العدد ، كما هو ، دون أي تغيير أو تعديل ، لكي يظهر فيه التلقائية الطبيعية التى تطبع حوار التخصصيين العلماء والمفكرين . وقد اشترك الدكتور حبيب الشارونى فى الجلسة الاولى وتغيب عن الثانية ، نظرا لسفره الى المغرب

وكان الهدف من هذا الحوار هو اللقاء ببعض الاضواء على عدد من النقاط التي عولجت في الدراسات الأربع ، التي اسهم بها أعضاء الندوة ، والتي تنشر في هذا العدد ، مع اثاره بعض النقاط الاخرى التي لم تتعرض لها هذه الدراسات والبحوث . وبذلك فاننا نعتبر هذا الحوار مكملًا للدراسات وامتدادًا لها .

وهذه محاولة اولى لاثارة الحوار العميق المثمر بين المتخصصين والمفكرين ، نرجو ان تتلوهام محاولات اخرى تضم مفكرين من مختلف انحاء الوطن العربي ، وتناقش فيها المشكلات الكبرى التي تواجه الانسان العربي في المرحلة الراهنة من تاريخه .

وقد بدأت الجلسة الاولى بتلخيص سريع لكل من الدراسات الأربع ، ثم دارت المناقشة على النحو الذي يجده القارئ على الصفحات التالية .

### مستشار التحرير

**مراد وهيب :** في البداية تحية تقدير الى الاستاذ الدكتور احمد ابو زيد عميد كلية الآداب ومستشار مجلة عالم الفكر ، الذي تبنى الاقتراح الخاص باعداد عدد مستقل عن الاغتراب باعتباره قضية العصر ، وهي رمز على الصراع بين المعسكرين الراسمالي والاشتراكي من خلال كتاب ماركس « مخطوطات اقتصادية فلسفية عام ١٨٤٤ » . ويعتبر **مركوزة** هو اول من اثار هذه القضية في كتابه « العقل والثورة عام ١٩٤١ » .

والكلمة الآن للدكتور خليف ليقدم موجز البحث عن الاغتراب في الاسلام .

**فتح الله خليف :** المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للاغتراب واحد : الغرب والغربة ، والاغتراب كلها في اللغة بمعنى واحد هو **الذهاب والتنحي عن الناس** . وكذلك في المعنى الاصطلاحي ولذلك يعرف شيخ الاسلام الهروي الانصارى الاغتراب بأنه « امر يشار به الى الانفراد على الافقاء » .

وقد آثرت ان ابدأ البحث بالحديث النبوي الشريف « بدأ الاسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغريب » . وروي هذا الحديث بروايات متعددة تفسر معنى الاغتراب ، وكلها تشير الى ان الغريب فئة قليلة من اهل الصلاح والتقوى ، لبث دعوة الاسلام في البداية ، واغتربت عن الاهل والناس ، وترك الديار وهاجرت من اماكنها ، ثم نأت بنفسها ودينها ، في نهاية الامر عندما انتشر الاسلام ، عن الشبهات والشبهوات ، حين افتتن المسلمون بهاتين الشبهتين . فالغريب قلة بين المسلمين في اول الدعوة ، وقلة بين المسلمين في آخر الزمان ، ولقنتهم بين الناس سموا غرباء . لكن هؤلاء الغريب هم اهل الله حقاً ، فهم لا يشعرون بالوحشة بسبب غربتهم بين الناس ، ولكنهم في انس متصل قريهم من الله . قيل ان موسى عليه السلام لما خرج من مصر هرباً من فرعون قال : يارب وحيد مريض غريب ، فناجاه ربه قائلًا : « يا موسى : الوحيد من ليس له مثلي أنيس ، والمريض من ليس له مثلي طبيب ، والغريب من ليس بيني وبينه معاملة » .

هذه القرية في مبتدا الدعوة زالت عن المسلمين حين ظهر الاسلام وانتشرت دعوته ، ولكن سرعان ما اخذ الاسلام في الاغتراب والترحل حتى عاد غريبا كما بدأ ، حين تفتت في المسلمين فتنة الشبهات وفتنة الشهوات . اما فتنة الشبهات فهي فتنة الراى ، او هي عندما التمس المسلمون الراى بدل التسليم والاذمان والانقياد والايمان . ومعارضة الراى تعني في الاصل معارضة النص والامر بالراى . واول معارضة حدثت في الخليقة كانت من ابليس ، وهي معارضة مشهورة مذكورة ياتى ذكرها في البحث ، وهي مذكورة عند الشهرستاني في الملل والنحل . حينما احتج ابليس على الحكمة من الخلق والتكليف ، وانه لا يفهم الحكمة من ذلك ، فلم ترد عليه الملائكة الا بقولها : « ان الله لا يسال عما يفعل » ومعنى ذلك ببساطة شديدة جدا هو ان المسلم ما عليه الا التسليم والاذمان والايمان والتصديق . لكن لم يعد ذلك الايمان ولا ذلك الاذمان كافيا للمسلم بعد ان دخلت الثقافات الى العالم الاسلامي ونهل منها المسلمون ، وبدأوا في اعمال الراى ورفض التقليد واينار الدليل ، فتعددت الآراء ونشأت الفرق . اما فتنة الشهوات فهي التي فتنت المسلمين حين اقبلت عليهم الدنيا وفتحت لهم كنوز الارض . والقرآن يحذر المسلمين من شهوات الدنيا ، وكذلك الرسول كان يخشى على امته من الانغماس في الشهوات . ويقال ان عمر ابن الخطاب لما فتحت عليه كنوز كسرى قال « ان هذا لم يفتح على قوم قط الا وجعل باسهم بينهم » . فلما دخل اكثر الناس في هاتين الفتنتين ، وسمت الشبهات والشهوات غالب الخلق ، فر الاتقياء الأبرياء بدينهم عن الناس وآثروا العزلة فكانوا غرباء بين المسلمين .

والاغتراب في الاسلام على مراتب : اغتراب المسلمين بين الناس ، وهو ادنى درجات الاغتراب ، وهو المشار اليه في الحديث « بدأ الاسلام غربيا وسيعود غربيا » ثم اغتراب المؤمنين بين المسلمين ، فالؤمن الحق مغترب بين المسلمين ، ذلك لأن الاسلام يفرق بين الاسلام والايمان لقوله تعالى « قالت الاغراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم » فالاسلام درجة ، والايمان درجة ، ثم هناك أعلى درجات الاغتراب واشدها وحشة ، وهو اغتراب العلماء بين المؤمنين . فان كان اصحاب الرسالات والانبياء غرباء في قومهم فالعلماء اشد الناس غربا . المعتزلة بين المسلمين غرباء ، واسم الاعتزال نفسه يعني الاغتراب والانعزال عن الناس . الخوارج بين المسلمين غرباء ، وهذا اللفظ ايضا اطلق على فرقة من فرق المسلمين ، ويفيد انها ذهبت وتنتحت وخرجت عن الناس . وفلاسفة المسلمين غرباء ، فقد تعرضوا للسجن والقتل واحراق كتبهم . فابن سينا سجن ، والسهروردى قتل ، والحلاج صلب ، واحرقت كتب الغزالي في حياته . وصوفية المسلمين ايضا غرباء ، بل انهم اشد الناس غربا ، لاهمال الناس لهم ، فهم مهملون بين الناس ، وهذا الاهمال بين الناس هو موضوع افرد له كتاب كامل بعنوان « الفلاكة والمفلوكون » وهي كلمة فارسية تعني الاهمال على النوع الانساني بسبب الاغتراب .

حسن حنفي : الاغتراب عند فويرباخ :

الحقيقة ان كلمة الاغتراب هي ترجمة عربية للعديد من المصطلحات الاجنبية مثل Alienation و Entfremdung و Entquersung ومعناها جميعا التخليج أو الاغتراب . واول من استعمل هذا اللفظ قبل القرن التاسع عشر في معان ادبية وشعرية وانفعالية ربما كان روسو

**وشيلنج وشيلر** الشاعر . ولكن الذى حول هذا الاصطلاح الى مصطلح فلسفى هو هذه المجموعة التى انبثقت من ماركس ، والذين يسمون بالهيجليين الثبان . وقد استعمل هيجل هذا اللفظ بمعنى الاغتراب عن العمل ... بمعنى الاغتراب عن الحاجات ، ولكن ماركس هو الذى حول هذا المفهوم الى نظرية في المجتمع .

والانتقال من هيجل الى ماركس ، اى من الاغتراب ببعض المفاهيم العامة غير المحددة الى مفهوم محدد في علم الاجتماع ، هذا الانتقال هو الذى جعل الهيجليين الثبان من امثال **فويرباخ** و**شترناوس** و**باور** يهتمون فعلا بموضوع الاغتراب، ويطلونه من النواحي النفسية والاجتماعية والدينية . وفويرباخ يكاد يكون اهم هؤلاء جميعا وقد بدأ بدراسة الاغتراب الدينى . فماذا يعنى الاغتراب الدينى عند فويرباخ الذى هو اهم هيجلي شاب او هيجلي يسارى كما كان يقال في تقسيم الهيجليين بين يمين ويسار ؟ اقول ان الاغتراب الدينى عند فويرباخ يعنى بمباراة دقيقة وبسيطة ان ما يظنه الانسان على انه آخر بالنسبة له لان **Alienation** من **alius** اى الآخر ، اى تحول الذات الى آخر، فما يظنه الانسان على انه آخر هو في الحقيقة وهم ، وان الانسان اذا ما اسقط نفسه في آخر مطلق، واذا ما اسقط صورته واحلامه وصفاته في شخص من وحي خياله اى من ابداعه الفني ، فانه يكون مغتربا . ويطبق فويرباخ ذلك على عديد من الديانات الوثنية واليهودية والمسيحية ، ويبين ان كل هذه المواقف التى عرفت في تاريخ الفكرى البشرى بانها مواقف دينية او مواقف ايمانية هي في الحقيقة مواقف مغتربة ، وهو يحل الاغتراب الدينى على النحو التالي :

مثلا الانسان في وضعه الصحيح ، قبل ان يغترب يفكر في ذاته ويفكر في وجوده وصفاته وفي حياته وفي مجتمعه ، فاذا ما استعصى عليه الفهم واذا ما شق عليه التكيف مع الطبيعة فمن هنا يبدأ الاغتراب . فالاغتراب ظاهرة مرضية يدرسها فويرباخ على اساس ان موقف الانسان في العالم ، اذا لم يعد موقفا صحيحا ، فانه يعود الى موقف المغترب . اذن هناك جدل بين الصحيح والزائف : فاما ان يكون الانسان في موقف صحيح ، وبالتالي يستعمل عقله ، ويستعمل علمه ويستعمل حرية الارادة ويستعمل علاقته الاجتماعية ، ويوجد كائنات في نظام اجتماعى معين ، او يكون في موقف زائف فيتجه الى الآخر ، الى المطلق فيناجيه ويصلى له ويطلب منه المعجزات ، ويطلب منه العون الالهى حتى يستطيع ان يساعده على التكيف مع الطبيعة.

وبالتالى فالموقف الدينى عند فويرباخ هو موقف المغترب ، ويعطي بعض الادلة من المسيحية ليبرهن على هذه الفكرة . فمثلا عندما يتكلم فويرباخ عن الله - وفي الحقيقة ان فويرباخ لا يتحدث عن الدين في ذاته ، ولكن يتحدث عن علم الكلام او علم اللاهوت الذى يحاول ان ياخذ النظريات عن الله ويجعلها موضوع العلم ، فمثلا اذا قال فيلسوف ان الله هو مطلق شامل عام كمعظم الفلاسفة العقلانيين يقول فويرباخ ان هذا موقف مغترب . لماذا ؟ لان هذه الصورة من ابداع الخيال ، الموقف الصحيح لهذه الفكرة هو وجود المبدأ . صحيح نحن عاقلون ، وكل منا يتمتع بالعقل ، وبالتالي فالمعقل مجموعة من المبادئ ، ولكن ياتى موقف المغترب ويشخص هذا المبدأ . الموقف الصحيح هو القضاء على تشخيص المبادئ ، وتحويل ما يسمى بالمطلق بدل ان يكون شخصا .



وكائن آخر خارجي بالنسبة لى يتحول الى مبدأ عقلي شامل وكأنه مبدأ رياضي . مثال آخر : اذا قال فيلسوف مثل كنت : ان الله هو القانون الاخلاقي ، وان الله هو مصدر ومنبع وضامن من الاخلاقية ، فهذا موقف المتغرب ، لان القانون المخلقى هذا هو قانون فى النفس ، قانون عقلي ، وبالتالي لماذا انا اشخص هذا القانون فى صورة كائن حسي مشخص خارجى موجود فى مكان وهو السماء ، ثم احاول ان اجعله مصدرا للاوامر والنواهي ، وهى الاوامر والنواهي الدينية ؟ وياخذ فويرباخ مثلاً من التثليث المسيحي ان المسيحيين يتصورون ان الله على انه مثلث : اله وابن وروح قدس .

التثليث معناه ان تكون الحقائق دائمة ثلاثة . هذه حقيقة انسانية ، وهذا الكلام قاله القديس اوغسطين من قبل ، اننا لو حللنا الانسان مثلاً لوجدنا أنه يتكون من عقل واردة وانفعال ، وبالتالي ثلاثة .

وفي الالمانية هناك مثل يقول ان كل الاشياء الخيرة تأتي باستمرار على انها ثلاثة . اى ان الجدل الهيجلى ، وفويرباخ لتلميذ هيجل ، هو فى الحقيقة المطلقة بصرف النظر عن الاب وابن والروح القدس ، وبالتالي فهناك طرفان وهناك وسط ، وتلك حقيقة عامة شاملة لا تحتاج الى تشخيص . ولكن عندما يأتى اللاهوت ويشخص هذا التثليث فى صورة كائن حسي مشخص خارجي فهذا هو موقف الاغتراب . فالصلاة مثلاً هى مناجاة بين انسان وآخر . الصلاة هى مرحلة انفعالية ، والانفعال يتزاوج مع الخيال ، ويتخيل ان هناك كائناً ، وخاصة فى المسيحية فيما يتعلق بالتصوير .. الخ ، فانه يحتاج الى اقنوم حي يحاول الانسان ان يصلى امامه .

ولكن الصلاة يمكن ان تكون نوعاً من التقوى الباطنية . وهنا ينسب فويرباخ الى كل التراث الاصلاحى الالمانى ان الصلاة غير لازمة اذا كان الانسان قادراً على ان يعمل عقله وان يسيطر على ظواهر الطبيعة لانه ان يحتاج الى هذا النوع من العزاء الداخلى الذى تعطيه له الصلاة .

اذ يرفض فويرباخ كل الشعائر والطقوس الدينية ومنها طقس العمد وطقس المشاركة ، والعمد هو المعروف فى المسيحية عندما يغمس الطفل فى الماء حتى يرقى من الشيطان ، اما المشاركة فهى اول مرة يذهب فيها المسيح للصلاة فى الكنيسة . فالعمد مثلاً فى رايه ان الماء حقيقة انسانية ، والماء يغسل ، وبالتالي فلم تشخيص وتعقيد ظاهرة الماء والغسل فى صورة العمد ؟ ولماذا تعقيد المشاركة الاجتماعية مع آخرين فى صورة طقس ، اى مشاركة فى المسيحية بطقوس وحركات وصلبان الخ ومن ثم يحاول فويرباخ ان يرد على الاغتراب بالرجوع الى الحقيقة الانسانية ، بالرجوع الى الحقائق الاولى التى نعرفها جميعاً دون اخراجها من انفسنا وتشخيصها خارج الجانب الانسانى ، وبالتالي يقول فويرباخ هذه العبارة المشهورة : كل فيولوجيا اى كل علم فى الله وكل دراسة فى الله هى انثروبولوجيا مقولوبة ، اى دراسة الانسان ، ولكنها مقولوبة بمعنى انه اذا قال الانسان عن الله انه موجود فالحقيقة ان الانسان هو الموجود ، ولكنه لا يصف نفسه الا من خلال الآخر . وعندما يقول الانسان ان الله عالم فالحقيقة ان الانسان هو العالم ، لكن الانسان يبدو انه يخزى من حدوده فيطلق الوصف لله بالعالم المطلق . كذلك الانسان يرى ويسمع ويبصر

وبالتالي لما كان الانسان يريد ان يطلق هذه الحدود فوصف الله بالسمع والبصر والكلام والارادة .. الخ .

ومن ثم فكل حديث عن الله هو في الحقيقة حديث عن الانسان ، وكل وصف لله هو في الحقيقة وصف للانسان . ومن ثم لماذا يفترب ويضع وجوده خارج نفسه ؟ ولماذا لا يسترد الانسان هذه الاوصاف لكي يقضى على الاغتراب اى على الموقف الزائف ويعود الى الموقف الصحيح ؟

**حبيب الشارونى : الاغتراب عن الذات :** الحقيقة انني تناولت الاغتراب في ما يتضمن معنى الانفصال ، وما يصاحب هذا الانفصال عادة من شعور بعدم الارتياح . وتناولته عند فيلسوف تعتبر فلسفته حاليا فلسفة كلاسيكية ، ويبدو للوهلة الاولى انه خال من اى شعور بالهزلة ، او بما يصاحب هذه الهزلة من قلق وتوتر ، وهوديكارت . تناولت الاغتراب عند ديكارت في قضاياها الرئيسية . ونعرف انه يبدأ فلسفته بالكوجيتو ، فبينت ان الوجود الذى يريد ان يصل اليه ديكارت بموجب قوله : انا افكر فاذاً أنا موجود ، هذا الوجود ينفصل عن ديكارت نفسه . الوجود المفكر الذى يبدأ به هو غير الوجود الذى ينتهى اليه في الكوجيتو ، وقضيته الاولى الرئيسية . هذا الوجود الذى وصل اليه ديكارت معزول تماما عن شيئين : معزول عن جسم ، عن الجسم الانسانى ، ومعزول عن العالم الخارجى .

درست هذه العقولة ، هذه القضية ، وبينت كيف يقرر ديكارت وجود شيء ويسميه بكلمة « شيء » يريد ان يعده بمثابة دعامة تقوم عليها النفس يسميه « Chose » بمعنى شيء تقوم عليه النفس المفكرة ، وهذا الشيء الذى هو نفسه ، او جوهر المفكر ، هو الاساس الذى ادى بديكارت الى الاغتراب عن الجسم الى حد انه افترض ان لا مانع ان اكون موجودا دون ان يكون لى جسم ، ودون ان اكون على صلة بالعالم الخارجى . هذه كانت النقطة الاولى في اغتراب ديكارت .

وعندما تأملت فيها وجدت ان هذا الشيء فى الاساس يستعده ديكارت معا يدعمه ، كأنه يريد ان يقرر المقدمة بناء على النتيجة ، فيضع النتيجة امامه ويستمد منها المقدمة بطريقة ملتوية . تبين ذلك جشئى . لا اريد ان اكرر انتقاء جندى لديكارت رغم وجاهة هذا الانتقاء ، وانما اقرر صراحة ان ما لدى الانا من تجربة عن ذاته تتضمن نوعا من القياس الاضمارى الذى يفقد الهوية بين موضوع المقدمة وموضوع النتيجة . وموضوع المقدمة هو الانا افكر وموضوع النتيجة هو الانا موجود . انتقلت من هذا الاغتراب الى اغتراب آخر متضمن في هذه القضية ، وهو الجوهر الذى وصل اليه ديكارت ، وبجعل استمرار الانا فى الديمومة مستحيلا ما لم تقرره كموجود دائم .

لعلنا نذكر هنا نظرية ديكارت في ان الزمن غير متصل بل متقطع ، فكان ديكارت هنا اراد ان يقرر الجوهر ليضمن استمرار الانا في الزمن ، بينما لدينا فلسفات اخرى تضمن الزمن بطريقة اسلم من طريقة ديكارت ، وهذا مثال اخر على ان ديكارت ينتقل من النتيجة الى المقدمة ، فما ان يربع ديكارت هذا الاغتراب حتى يقع في اغتراب آخر . هذا الاغتراب الاخر ميتافيزيقى . نطلق على الثاني : (اغتراب وجودى) وهو الانفعال الذى وصل اليه ديكارت في نهاية حياته حين تكلم في

رسالاته عن الانفعالات ، وايضا في خطابه الى الاميرة الیصابات تحدث عن الانفعال ، ونحن نمرف ان الانفعال لا يمكن ان يأتى الا اذا كان الانسان على نحو ما بين ارسطو نفسا وجسما متحدین اتحادا جوهريا .

اضطر هنا ديكارت ان يلزم للتجربة الشخصية، وان يفترب من مقولته الرئيسية التى بدأ بها فلسفته ، وهى الكفر بالخالص المجرى: أنا فكر الذى هو نفسى ، او جوه مفصل او منفزل انزالا تاما عن العالم ، اضطر حين تحدث عن الانفعال ان ينتقل عن هذا المجال الفكرى الخالص ويتحدث عن جوه ثالث لا هو بالنفس ولا هو بالجسم ، وانما هو النفس المتحدة بالجسم ، وهى تختلف اختلافا جلدريا ايضا عن الجسم .

بدلك يكون ديكارت قد اغترب عن مبادئ الاولى وهى اصل فلسفته وهى الفكر الخالص . وهذا نوع آخر من الاغتراب وجدته فى فلسفة ديكارت .

نوع ثالث من الاغتراب حين حاول ديكارت ان ينسى انفعالات الانسان التى ردها الى حركات الدم فى الشرايين ، واصبح يؤولها تاويلا آليا بحثا كانهاعمل غريبة عن الانسان ، واصبح من غير المفهوم ان يتحدث ديكارت عن سيطرة الانسان على انفعالاته وغرائزه ، لان هذه الانفعالات والغرائز ترد الى علل غريبة لا يستطيع الانسان ان يسيطر عليها ، وهى حركات الدم وانقباضات الشرايين، فهذا النوع الثالث من الاغتراب وجدته ايضا فى فلسفة ديكارت .

فى كل هذه الانواع من الاغترابات التى يترتب بعضها على بعض بانت فلسفة ديكارت معزولة تماما عن ربط الانسان بجسمه، وعن ربط الانسان بالعالم الخارجى .

لرفع هذا الاغتراب وجدت انه يمكن ان تلجأ الى فلسفة جبرائيل هاوسيل والى فلسفة مين دى بيران ، فعند مين دى بيران يمكن ان نجد العلاج الكامل لكل انواع الاغتراب التى وجدناها عن ديكارت ، ففى فلسفته وفى اكتشافه لفكر: الجهد العضلى ، حيث الجهد اللامادى والمقاومة المادية ، تؤكد ارتباط الانسان بجسمه . وحيث ان دراسة مين دى بيران لما يمكن ان نسميه المقولات ، وما كان يسميه مين دى بيران نفسه بالمعاني الاولى فى هذه الدراسة ما بين الانسان عن طريقة اللمس بصفة خاصة فى تمييزه عن القصدية البصرية يكشف عن ارتباط الانسان بالعالم الخارجى ويرفع عزله ، لا سيما وان اللمس فى تحسسه الاشياء يشعر الانسان بانه يريد ان يفوص فى اعماق المادة لكنه يرتد مر اخرى الى النسيج الشامل الذى يجمع الانسان من نفس وجسم بالعالم الخارجى .

مراد وهبه : الاغتراب الكونى — من جهات الموضوع الخاص بالاغتراب والوعى الكونى ففى تقديرى انه قد جان الاوان لتأسيس علم الوعى بعد تأسيس علم اللاوى عند فرويد، وفى تقديرى ايضا انه يمكن تأسيس علم الوعى من خلال قضية الاغتراب .

والربط بين الاغتراب والوعى الكونى هى ارتباط عضوى ، ذلك ان قضية الانسان هى فى الحقيقة قضية ان يعى ذاته .

ووحدة الوعى تنطوى على تنوع ، والتنوع يمكن رؤيته في مستويات ثلاثة .

الوعى على المستوى الاجتماعى .

الوعى على المستوى الانسانى .

الوعى على المستوى الكونى .

ويمكن النظر الى الاغتراب في هذه المستويات الثلاثة . ففي المستوى الاول نجد ان الاغتراب مرتبط بالاستغلال، او مرتبط بالنظمه الاستغلالية، والغاية هى ازالة الاستغلال ، وبذلك يتحقق الوعى الاجتماعى . ولكن مع ازالة الاستغلال : استغلال الانسان للانسان في جميع المجالات الاجتماعية ، ينتقل الانسان في هذه الحالة الى المستوى الانسانى ، حيث تختفى الحواجز بين المجتمعات وبين القوميات ، ويعى الانسان كينونتنا الانسانية .

وقد يقال انه لا يمكن للانسان ان يتجاوز ما هو اجتماعى ، ولكنى اقصد بما هو اجتماعى ذلك المرتبط بالنظمه الاجتماعية التي تقوم على اساس الاستغلال . ولكن هل هذا يكفى لكى يصل الانسان بوعيه الى المستوى الانسانى ؟ وهل هو كاف لازالة الاغتراب ؟

في تقديرى ان الاجابة عن هذا السؤال تستلزم العودة الى نشأة الحضارة . فالحضارة نشأت في العصر الزراعى وليس في عصر الصيد ذلك انه في عصر الصيد كان الانسان متكيفاً مع الطبيعة ، حيث انه كان مستسلماً لما تعطيه له الطبيعة من حيوانات يصطادها ويأكلها ، ثم واجه الانسان ازمة الطعام ، ولم يجد لها حلاً في التكيف مع الطبيعة ، بل في تغيير الطبيعة نفسها . ومن هنا نشأ التنكيس الزراعى بحيث انه انتهى الى ايجاد وفرة من الطعام ، وذلك بتغيير الطبيعة . هذا التغيير يعنى ان الانسان في حقيقته ، رغم انه جزء من الطبيعة ، الا انه مجاوز للطبيعة . وهذه المجاوزة هى في حقيقتها قدرة الانسان على الابداع في اطار الحاجات التي يريد اشباعها ، اى ان الانتاج الانسانى هو محصلة الابداع مع الحاجة . ولكن مع تطور الحضارة الزراعية نشأت الطبقات الاجتماعية وبدأت كل طبقة تستغل الاخرى ، فهبطنا من جديد في المستوى الاجتماعى بعد ان كان الانسان في مواجهة الطبيعة او في مواجهة الكون .

اذن على الحضارة في تطورها او في نهاية مطافها ان يعود الانسان من جديد الى مواجهة الطبيعة ، ولكن بطريقة علمية لا كما واجهها في البداية بأسلوب علمى مع اسلوب اسطورى . على الانسان ان يتجه في النهاية الى الطبيعة مجاوزاً لها بأسلوب علمى ، وفي هذه الحالة نقول انه يغزو الطبيعة ، اى يستأنسها ، وتأنيس الطبيعة هو ما يمكن ان يقال فيه عندئذ ان الانسان يتميز بالوعى الكونى .

**دكتور مراد :** سوف احاول ان ابين العلاقة بين الابحاث الاربعة المطروحة . ففيما يختص بالبحثن الاولين وهما بحث الدكتور خليف وبحث الدكتور حسن حنفى يلاحظ ان الاغتراب في البحث الاول هو حالة صحية ، في حين ان الاغتراب في البحث الثانى هو حالة مرضية . وفي الحالتين نجد ان الاغتراب يعالج في اطار العلاقة بين الذات والاخر ، ولكن الاختلاف بين البعثين

يبدو في أن البحث الاول - بحث الدكتور خليف - يعالج العلاقة بين الذات وبين الآخر النسبي ، فيوجد ثلاثة مستويات : -

المستوى الاول : اغتراب المسلم في مواجهة غير المسلم .

المستوى الثاني : اغتراب المؤمن في مواجهة المسلم .

المستوى الثالث : اغتراب العالم في مواجهة المؤمن .

ونتظر من الدكتور خليف مزيدا من الايضاح في العلاقة بين هذه المستويات الثلاثة ، وكيف يمكن تحويل الحالة المرضية الى حالة صحية .. الخ .

اما بالنسبة للدكتور حسن حنفي فالاغتراب براهه يحدث في العلاقة بين الذات والآخر المطلق ، وهي حالة مرضية حين تفقد الذات ذاتها في هذا الآخر المطلق ، ونطلب ايضا مزيدا من الايضاح من الدكتور حسن حنفي لنرى كيف يمكن ازالة هذه الحالة المرضية .

يبقى بعد ذلك البحثان الآخران وهما بحث الدكتور الشاروني الذي يتناول الاغتراب في الفلسفة الحديثة حيث يركز بالذات على ديكارت و **مين دي بيران** ، وهو يتصور أن الاغتراب ، كما هو مطروح عند ديكارت ، أنه عزلة الكوجيتو عن باقي الكينونات ، مثل كينونة الجسم في المقام الاول ، والكينونات الأخرى في المقام الثاني . ولكن يبقى على الدكتور حبيب أن يوضح لنا هل عزلة الكوجيتو ، كما يتصورها هو عند ديكارت ، وهل كانت تعبر عن روح العصر؟ أعني هل كان ثمة مبرر لهذه الغربة الديكارتية أن صرح التعبير ؟ لا سيما واننا نطلق على ديكارت أنه أبو الفلسفة الحديثة . فلا اعتقد أن يقال عن فيلسوف أنه أبو الفلسفة الحديثة في حين نعيب عليه دعوته الى غربة الفكر ، فأغلب الظن أن ثمة مبررا لذلك ، ونطلب مزيدا من الايضاح - في هذه المسألة .

ويبقى بحثي **(د. مراد)** وهو يتناول الاغتراب الوعي الكوني على أساس أن هذه المناسبة لتأسيس علم الوعي في مواجهة علم اللاوعي الذي أسسه فرويد . وإذا رغبتنا في تأسيس علم الوعي فلا بد أن نستند بذلك الى منجزات الثورة العلمية والتكنولوجية . فإلى أي حد يمكن لهذه الثورة المعاصرة أن تكون معينا لنا في تأسيس علم الوعي ، بمعنى أن نصل بالوعي الإنساني الى أن يكون وعيا كونيا حتى يزول الاغتراب ؟

**فتح الله خليف** : لاحظ الدكتور مراد وهبه أن الاغتراب في الإسلام حالة صحية في مواجهة حالة مرضية ، بينما هو عند فويرباخ حالة مرضية في مواجهة موقف صحي .

والموضوع المطروح الآن هو : أن نسعى في نهاية الامر الى ازالة الحالة المرضية في الموقفين سواء في الإسلام أو عند فويرباخ . فبالنسبة للإسلام نحن نجد أنه في نهاية المطاف يكون المستوى الأعلى هو أعمال العقل في الإسلام ، لأن العقل هو مناطق التكليف ، فالمجنون غير مكلف ، والنائم غير مكلف ، والغفل غير مكلف ، لقوله عليه السلام « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يحتلم ، وعن المجنون حتى يعقل » .

ثم ان العقل هو الذى يحكم فى نهاية الامر على صحة الايمان وعلى صحة الاسلام ، فاذا اعمل المسلمون جميعا العقل من هذه الزاوية زال الاغتراب عن الآخر النسبى .

**حسن حنفى :** اود ان اوجه سؤالا قصيرا الى الدكتور خليف وهو : اذا كان فويرباخ قد وضع وسائل القضاء على الاغتراب عن طريق عودة الانسان الى نفسه واستمرار ماهيته واستقلال وجوده ، ورفض اى تخارج لذاته حتى لا تضعف الذات ويقوى الآخر المطلق على حساب الذات ، فكيف امكن القضاء على الاغتراب باعتباره ظاهرة مرضية فى الاسلام ؟ اى ان الفاعلية فى القضاء على الاغتراب عند فويرباخ هى للانا وللذات ، فى حين لا ادرى كيف يمكن القضاء على نفس الظاهرة فى الاسلام ؟

**فتح الله خليف :** المسلم مكلف بالدعوة الى الاسلام فى مبتدأ الدعوة ، ومكلف بالدعوة لغير المسلم . والمؤمن ايضا مكلف بدعوة المسلم نفسه الى الايمان الحقيقى ، والاسلام ليس هو فقط النطق بالشهادتين واداء الاعمال . لا بد وان يطلب من المسلم هنا التقوى الكاملة حتى يصدر عن تصديق تام وكامل لما يقره اللسان . ثم ان العالم ايضا مكلف بان يطلب من المؤمن ان يعمل عقله ، لان الله سبحانه وتعالى امرنا بالنظر ورغبنا فيه وحشنا عليه ، والقرآن الكريم ملئ بالآيات التى تحثنا على النظر والاعتبار والاستدلال .

**حسن حنفى :** سؤال آخر صغير للدكتور خليف ، نبه الافغانى وكثير من المعتزلة القدامى وخاصة القاضي عبد الجبار من خطورة بعض الاحاديث الموجهة لسلوك وذهن المسلمين ، مثل حديث : المعتزلة بخص هذه الامة ، او الاحاديث التى تدعى الخوارج . وابن حزم ايضا يشكك فى صحة بعض الاحاديث ويتوقف فى حديث افتراق الامة على ثلاث وسبعين فرقة ، وتكفيرها جميعا الا واحدة ، وان ذلك ادانة للفكر وادانة للاجتهد ، فاسأل الدكتور فتح الله : حديث ( جاء الاسلام غربيا وسيعود غربيا كما بدأ فطوبى للغرباء ) هل ممكن ان يعطينا حكما عن صحة هذا الحديث او درجة صحته ، لانه على افتراض انه حديث صحيح باجماع ائمة الحديث اخشى ان يؤدى هذا الحديث الى تصور دائرى للتاريخ عند المسلمين ، فالحقيقة تبدأ ثم تنتشى ولكن فى المرحلة الثالثة تعود فتخبو . فهل المقصود هو ان التاريخ يعود كما بدأ ونتوقف عند هذا ، وبالتالي تكون نعمة تشاؤمية ؟ ام ان المقصود هو فطوبى للغرباء ، اى دعوة لهؤلاء المؤمنين فى مواجهة المسلمين ، والعلماء فى مواجهة المؤمنين بتحمل الرسالة من جديد ، وبالتالي يكون التقدم مستمرا ؟

**فتح الله خليف :** لا نستطيع ان ننشكك فى حديث ورد فى معظم كتب الاحاديث . اعتقد انه ورد فى كل مصنفات الحديث ما عدا صحيح البخارى . ثم هناك كتب افردت باكملها لشرح هذا الحديث مما يدل على شيوعه واخذ المسلمين به ، والتسليم بصحته ، ولكن فى نهاية الامر يبقى الفرق بين الحديث الصحيح والحديث الموضوع مسألة شائكة وفى غاية الصعوبة . ونحن نعلم ان الفرق الاسلامية وضعت احاديثا تتفق مع هوائها ، وهناك احاديث كثيرة شائعة ولكنها ليست صحيحة . وفى نهاية الامر لا نستطيع ان نقول فى شأن هذا الحديث الا ما يقوله المسلم وهو « والله اعلم بالصواب » .

لا اعتقد ان هذا الحديث ينقص من امر التطور ، تطور التاريخ نحو التقدم ، لان الرسالات جميعا ، والثورات والدعوات الإصلاحية تقوم في بدايتها بنشأة جدا ثم تبدأ تدريجيا في التراخي والهدوء ، لان الناس بطبيعتهم لا يستطيعون تحمل العيش في ثورة مستمرة . والاسلام ثورة حقيقية على كل الأوضاع التي كانت موجودة عند العرب . لذلك نجد الانسان يصطنع لنفسه حقائق اخرى يعيش عليها غير الحقيقة الصحيحة ، ومن هنا يتطلب الامر تجديدا مستمرا للدعوات ورعايتها ، وحراسة فعالة للثورات والاديان والمقائد . هناك ايضا حديث من الاحاديث المشهورة عن الرسول عليه السلام وهو « يبعث الله في كل مائة عام مريجا للامة الاسلامية دينها . » اذن فالتجديد امر مطلوب ، والحراسة امر مطلوب كذلك : والمسلمون دائما مدعوون الى تجديد دينهم والى حراسة هذا الدين . وضعف المسلمين او ضعف الاسلام او ضعف الدعوة الاسلامية على مر العصور لا يعنى ابدا التخلف او عدم التقدم ، وانما يعنى انه يجب ان يكون هناك حفر للهم لتجديد روح الدعوة حتى لا تفقد حيويتها وفعاليتها .

**مراد وهبه :** ولكن ما هي العوامل التي تؤدي الى الاغتراب في تقدير الدكتور خليف والدكتور حسن حنفي ؟ هل هذه العوامل محصورة في المجال الديني فقط ام انها تتجاوز المجال الديني الى مجالات اخرى ؟ خاصة وان روح العصر الذي نعيشه الان يتميز بظاهرتين : الاولى هي ظاهرة تكوين جبهة دينية عالية من احد عشر دينا لمواجهة قضايا الانسان ، وهذه الظاهرة نشأت في الستينات واتخذت لتدبير هذه الظاهرة في حدود علمي مؤتمران احدهما عام ٦٨ والآخر عام ٧٠ . اما الظاهرة فهي الثورة العلمية والتكنولوجية . والى اى مدى يمكن لهذه الثورة ان تعمل على ازالة الاغتراب او على تدعيمه ، وفي تقديري فان بحث الدكتور حبيب الشاروني يتناول الاغتراب في الفلسفة الحديثة ، وبالذات في فلسفة ديكارت . وبالنسبة للقضية التي اثارها وهي غربة الفكر عند ديكارت فهل يفضل سيادته بالاجابة عن العلاقة بين غربة الفكر التي دعا اليها ديكارت وروح العصر ؟

**حبيب الشاروني :** الحقيقة في تصوري ان القيمة التي تضفي على ديكارت لقب ابي الفلسفة الحديثة تنصب في نهاية الامر لا على فلسفته في حد ذاتها وانما على ما ادت اليه هذه الفلسفة . وبصفة خاصة على الفلسفات المتعددة التي جاءت بعده واخذت منه البداية . وهنا اقول ان قيمة ديكارت تكاد تتركز في البداية الجديدة التي وضعها للفلسفة ، وهي البدء من الانا اي ان قيمة ديكارت تتركز في انه وضع نقطة البداية وهي الانا . لكن للاسف انزل ديكارت من ناحيتين : من ناحية اولى فان هذا الانا الذي بدأ منه كان يمكن ان يمضي به ليصله بالعالم الخارجى حين يقول : « انا افكر » كان يمكن ان يمضي كما فعل من بعده **هوسرل** - هنا تتركز بالذات قيمة ديكارت - وان يقول كما قال **هوسرل** « افكر في شيء ما » فيربط بين الانا وبين العالم الخارجى . هذا اول انزلاق في الكوجيتو لديكارت .

الانزلاق الثاني انه استمد من « الانا افكر » وجود النفس كجوهر مفكر ، وجوهرية النفس وانفصالها عن البدن كان هو الانزلاق الثاني الذي جعله يقيم النفس مستقلة تماما عن البدن . ففي تصوري ان البداية صحيحة وهي من « الانا » ولكن كان ينقصها ان يربط هذا الانا بالجسم ،

كما فعل من بعده الفلاسفة الوجوديون، وكما فعل من قبل الفلاسفة الوجوديين **مين دى بيران**. وهنا ايضا تبين لنا قيمة ديكرت، واعتقد ان قيمة ديكرت ليست في ديكرت ذاته وانما فيه من حيث انه وضع البداية لفلاسفة اخرين مضوا في الطريق الذى وضعه، اى من « الانا » متصلا بالجسم وبالعالم الخارجى .

**فتح الله خليف** : عندى سؤال للدكتور الشارونى : هل يمكن ان نتساءل لم بدأ ديكرت بالانا وهو تعبير من الفردية ، وما اثر ذلك على الحضارة الأوروبية فيما بعد والظروف الاجتماعية التى عاشها ديكرت ؟

**مراد وهيب** : استطرادا لسؤال الدكتور خليف - ما زال الدكتور الشارونى يعزل نفسه عن حضارة العصر في وقت ديكرت ، ذلك ان غربة الفكر عند ديكرت في تقديرى كانت نتيجة ثورة ديكرت على فلسفة العصر الوسيط ، وعلى الحضارة الاقطاعية في العصر الوسيط وذلك تمهيدا للثورة البرجوازية . فالعقل في تقدير ديكرت كان معتقلا في الايمان بدوافع من الطبقة الاقطاعية في العصر الوسيط ، وكان عليه كمعهد للثورة البرجوازية او للثورة الفرنسية ان يحرر العقل من هذا المعتقل ، فالغربة هنا، ان صح هذا التعبير، هي غربة صحية وليست غربة مرضية . اما محاصرة ديكرت في فلسفته بمعزل من روح العصر والايان بنتائج الفلسفة في اطار الفلسفة بمعزل ايضا من التطورات الاجتماعية التى حدثت بعد فلسفة ديكرت ففي تقديرى ان في هذا احداث نوع من الغربة لديكرت نفسه ، واعتقد ان الشارونى لا يرغب ابدا في احداث هذه الغربة .

**حبيب الشارونى** : ديكرت نفسه لو تتبعنا حياته لوجدنا انه عاش حياة غريبة، عاش غريبا من وطنه وعن اهله ، غير مرتبط بهم ، ولكن فلسفة الفيلسوف وحياته الخاصة ليست هي المحك الاول والاخير في الحكم على الفيلسوف . في تصورى ازال الحكم عليه هو فيما تربط على فلسفته ، وانما اضع القيمة الكبرى في فلسفة ديكرت بتاثيره في الفلاسفة اللاحقين عليه . هل كان يعي ديكرت اثر فلسفته فيمن يليه ؟ اعتقد انه لم يكن منفصلا عن العصر ، وكان يعي ان البدء بالانا ، وقبل ذلك البدء بالثلك ، هو بمثابة متفجرات حدث ارتفعت على يد فلاسفة لاحقين عليه ، على يد سبينوزا مثلا و**مين دى بيران** ، فكان يعبر بذلك عن الخطوة الاولى في عصر النهضة ، عصر التمرد على العصر الوسيط وعصر الاقطاع .

ولكن ما كان يمكن لديكرت ان يقفز قفز قفباشة من العصر الوسيط الى الثورة ، فهو من هذه الناحية مهمد ، ويكنيه ذلك .

**فتح الله خليف** : سؤال آخر للدكتور الشارونى : - الا تعتقد ان الثورة الحقيقية في فلسفة ديكرت تتمثل عنده في المنهج ، واول قاعدة من قواعد المنهج هي ان لا اسلم بشئ انه حق الا ان اعلم انه حق .

**الشارونى** : في اعتقادي ان واحدا من اكبر القيم التي تعطي ديكرت مكانته في التاريخ ليس المنهج فحسب وانما لفظ واحد في اولى قواعد المنهج هي لفظ « لا » .

ديكرت في تصوري هو الذي علم الفرنسيين أولا ومن بعدهم الأوروبيين أن يقولوا « لا » .



قبل ديكارت لم يكون في وسع الانسان ان يقول «لا» لا للحكم ولا للحكام ولا لرجال الدين ، انما بقاعدة ديكارت التي يقول فيها « لا اقبل » بهذه القاعدة أستطيع ان اقول ان ديكارت وضع البادرة الاولى التي نمت بعد ذلك ومكنت الاوروبيين من ان يمارسوها قولاً وعملاً . فليست الثورة الفرنسية الا من جملة حصاد كلمة « لا » التي علمها ديكارت للفرنسيين بصفة خاصة وللاروبيين بصفة عامة .

**فتح الله خليف :** اعتقد انني بدأت المسئبة بين فويرباخ وموقف ديكارت ، وهذا التشابه يبدو عند ديكارت في دليله على وجود الله ، حين وصل ديكارت الى الحقيقة الاولى وهي « انا افكر - انا موجود » قال ان هذا الكوجيتو يمتاز بشيئين ، أو ان تلك الحقيقة تمتاز بشيئين الشيء الاول هو الوضوح ، والشيء الثاني هو التميز . فمعيار الحقيقة اذن هو الوضوح والتميز . وعلى ذلك فكل فكرة اجدوها واضحة متميزة فهي حقيقة . ومن بين الافكار التي وجدها ديكارت في ذهنه ، وفي ذات نفسه ، وليس في الخارج ، فكرة موجود كامل كلي الكمال ، فقال : طالما ان هذه الفكرة في ذهني واضحة متميزة ، وهي فكرة موجود كامل فلا بد اذن ان يقابلها موجود في الخارج هو الله سبحانه وتعالى ، ففكرة الله عند ديكارت لم تأت اليه من الله ، وانما وجدها في نفسه ، وخرج بها من نفسه الى العالم . اليس هذا موقفاً شبيهاً بموقف فويرباخ من الدين ؟ فالاصل في فكرة الله عند ديكارت هو الانسان نفسه .

**حسن حنفي :** عقد فويرباخ فصلاً باكله من الدليل الانطولوجي مهاجماً ديكارت ، قائلاً ان الوجود لا يمكن استنباطه من الفكر . فويرباخ في موقفه هذا اقرب الى كمنط منه الى هيكل ، لان الوجود هو الوجود العيني ، هو الوجود الحسي ، هو الوجود الجزئي ، واي تجريد آخر لمفهوم الوجود هو اغتراب للانسان . ومن ثم لا يمكن استنباط الوجود من الفكر ، سواء وجود الانسان من ماهيته او وجود الله من ماهيته . الله التي هي ماهية الانسان بعد ان شخصها الانسان ، وبالتالي فالوجود عند فويرباخ لا يمكن الا ان يكون حسياً ، وان الماهية هي ماهية الانسان ، وهي ماهية بعدية ، اي بعد الوجود ، وهنا يكون فويرباخ سابقاً ايضاً على الوجوديين في ان الماهية هي بعد ان يوجد الانسان . وبعد ان يحيا الانسان يشعر بماهيته .

**فتح الله خليف :** استفسار صغير :

اقصد هنا ان ديكارت يقترب من موقف فويرباخ من الاغتراب الديني باعتباره ان ديكارت يخلق من نفسه ، ومن الافكار التي في نفسه صفات على الموجود المطلق . الكمال الكلي .

**حسن حنفي :** بهذا المعنى يكون الدكتور خليف قد اؤمل ديكارت تأويلاً فويرباخياً .

**مراد وهيب :** في عبارة وردت في تعقيب د. حسن حنفي ان فويرباخ يركز على الوجود الحسي ، ولكن في تفديري ان فويرباخ كان يركز على الانسان المجرد وليس الانسان من حيث هو كائن اجتماعي ، ولهذا انحصر نقده الديني في الدين ذاته . وهذا هو الذي دعا ماركس الى ان يقول انه لا بد من

استكمال النقد الديني بنقد اجتماعي واقتصادي. واعتقد ان الندوة الان في طريقها الى مواجهة الانسان العيني بمعنى الانسان الاجتماعى وليس الانسان المجرد .

**الشارونى :** في اعتقادى ان ديكارت يتناقض تماما مع فويرباخ .

**مراد وهبة :** يلاحظ ان ثمة فكرة مشتركة بين التعقيبين : تعقيب الدكتور خليف وتعقيب الدكتور حنفى ، لان فكرة الله عند ديكارت هى مفروضة في العقل الانسانى ، وان ديكارت التفت اليها وهذا يعنى ان فكرة الله فكرة انسانية ، والمطلق الذى ينتقده فويرباخ ، كما طرحه الدكتور حسن حنفى ، هو ايضا مطلق من صنع الانسان ، اى انه مطلق انسانى . وهذا يدفعنا الى طرح قضية العلاقة بين المطلق والنسبى في معالجة قضية الاغتراب اذا سمح الوقت ، واذا قبل المشتركون في هذه الندوة .

**الشارونى :** في تصورى ان الاشكال عند ديكارت ، لم يبدأ من الانا المشخص من الانا العينى ، من الانا المحسوس ، وانما بدأ من الانا الفكر .

البداية من الانا سليمة لكنها ناقصة ، انما الانا المفكر هى موطن الخطأ . وهذا هو الذى ادى الى ان يظل هذا الجوهر المفكر معزولا لا يستطيع ان يبلغ العالم المحسوس . حتى ان وجود الله ، الذى يثبت ديكارت بموجب الدليل الانطولوجى ، انما هو في نهاية الامر فكرة وجود الله . وهذا ، كما اشار الدكتور حسن حنفى ، مطلق انساني في نهاية الامر ، لان الوجود الذى يثبته ديكارت هو فكرة وجود الله كما تمثل نوعا من الـ Repoeextnetion داخل نفسه . ورغم تناقض ديكارت مع فويرباخ هنا الا انه تعبير عن المطلق الانسانى .

**حسن حنفى :** سؤالان صغيران للدكتور جيب الشارونى :

السؤال الاول : — بعد وصفك للاغتراب عند ديكارت على أساس انه عزلة النفس عن الجسم وعزلة الانا عن العالم ، هل يمكن ان يقال اذن ان كل ثنائية هى اغتراب ؟ اى مادما قد وافقنا على طرفى المعادلة بمعنى ان كل ثنائية هى اغتراب ، فهل يمكن ان يقال اذن ان كل وحدانية هى وسيلة للقضاء على الاغتراب ؟ اعنى كل توحيد بين النفس والجسم وسيلة للقضاء على الاغتراب ؟ اعنى هل ان كل ثنائية هى اغتراب ؟ وهل كل وحدانية وسيلة للقضاء على الاغتراب ؟

الشارونى : كل تصورى انه اغتراب ، وانه اغتراب ميتافيزيقي بحت . وعلاج هذا الاغتراب هو البدء بالانا الشخصى المحسوس ، وبالاتصال بالعالم . والثنائية عند ديكارت مرتبطة مباشرة بتصورية ديكارت التى لاتصله بالعالم الخارجى .

**حسن حنفى :** السؤال الثانى هو : واضح من تصورك للاغتراب عند ديكارت انك تدرك هذا الاغتراب ، على أساس انه فصل بين طرفين لا يجوز الفصل بينهما ، وضرورة عودة الانا الى الجسم وعودة الانا الى العالم . لكن كما سمعنا من بحث الدكتور فتح الله خليف ان الاغتراب له نواح ايجابية الا تظن ان الفنان ، وهذا هو دور الاغتراب في الخلق الفنى ، انه لا يمكن عمل خلق فنى او خلق فكرى او ابداع انسانى الا بهذه العزلة ؟ عزلة النفس عن البدن ، عزلة الانسان عن العالم ، وان الاغتراب له نواح ايجابية في الابداع الانسانى ؟

**الشاروني :** أؤيد الدكتور مراد وهبه في الربط بين الذات والموضوع في وحدة تشمل الطرفين . هذا الربط ، كما قلت ، جاء في فلسفة هو سرش حين يقول في (الكوجيتو الديكارتي) ويجعله كوجيتو كوجيتاتو ( أي أنا أفكر في موضوع تفكيري عند مين دي بيران يرفض مثلاً القول بالشيء في ذاته ، باعتبار أن فكرة شيء في ذاته مستقل عن أي ادراك هي في نهاية الأمر فكرة متناقضة مع نفسها ، تنشأ عن مغاللتنا بالعكس ، وهنا اختلف مع الدكتور مراد ، باستخدام كلمة « شيء » بدل « موضوع » باعتبار أن « الشيء » يدل على علاقة إخصاب متبادلة بين الإنسان وبين الحقيقة ، بينما كلمة « موضوع » تلح على بيان الطرفين ، لكن كلمة « شيء » تدل على إحالة متبادلة في قضية متبادلة بين الإنسان وبين العالم الخارجي .

**مراد وهبه :** في تقديري أنه إذا كنا نلتزم بلفظ إحالة متبادلة فالموضوع أفضل من الشيء ، لأن الأصل اللغوي للفظ موضوع في اللغات الأجنبية يعني « المطروح أمام » في مواجهة ذات ، أما الشيء فلا يدل على أنه « مطروح أمام » ولكن يدل على عملية بتر فنقول : هو : هذا الشيء ، ولكن حين نقول هذا موضوع أي هذا مطروح أمامي . فاذن هنا يكون الموضوع في مواجهة الذات .

**خليف :** السؤال موجه إلى الدكتور مراد وهبه وهو خاص بالموضوع الذي يشير عن الافتراض والوعي الكوني ويطلب باقامة علم الوعي في مقابل اللاوعي ، نريد توضيحاً حول طبيعة الاتجاه إلى الوعي .

**مراد وهبه :** فيما يخص بعلم اللاوعي كما أسسه فرويد هذا يعني أن اللاوعي لا يمكن إزالته على أساس أن فرويد يطرح علاقة تناقض بين الإنسان والحضارة ، ويقول أن الحضارة مقاومة للإنسان ، ولكن في تقديري من هذه الزاوية أن الحضارة ستظل قائمة ، وطالما أنها تظل قائمة فسيظل اللاشعور قائماً ، لأن الحضارة مقاومة لمقومات الإنسان ، ومن بينها مقومات اللاشعور نفسه أما إذا أخذنا الحضارة على أنها إفراز إنساني ، وأنها تخارج الذات دون أن تنفصل عن الإنسان وتصبح مقاومة له ، ففي هذه الحالة نحن نعمل على تأسيس علم للوعي . بمعنى أن تكون الذات الإنسانية واعية ، لأن كل منتجاتها هي التخارج ، وليس شيئاً منفصلاً عنها . ولكن الحادث حتى الآن أننا نشعر بأن ثمة قيم عديدة تقاومنا ولا تعمل على تهيئة المناخ لإفراز كل ما يحتويه الإنسان من إمكانيات .

وأنا أرتقب ، أو أأمل أن أنه ليس يتوجب إلانته يعتمد على الثورة العلمية والتكنولوجية ، باننا سنصل إلى اليوم الذي فيه يزول معنى قيم مقبولة وقيم مرفوضة ، وسيكون أمامنا إمكانيات تعمل على تحقيقها في الخارج وذلك بتغيير الواقع ومن هنا أنا أقول أن الوعي الكوني يتم حين تتحقق إمكانيات الإنسان ليس فقط على مستوى المجتمع وإنما على مستوى الكون بأكمله ، وهذا لا يمكن أن يتم إلا استناداً إلى ثورة علمية وتكنولوجية وهي التي تسعى اليوم إلى ما يسمى بغزو الفضاء فغزو الفضاء ليس مجرد حب استطلاع ، أننا لا نريد أن نعرف ماذا في هذا الفضاء ، أو هل توجد حياة في كواكب أخرى فحسب ، وإنما أساس فزو الفضاء هو أن يستكمل الإنسان وعيه بأن يصل إلى ما أسميه بالوعي الكوني .

**خليفة :** وهنا سؤال ايضا للدكتور مرادوهبه ، الا تعتقد ان انتباه الوعى الى اللاوعى ومكوناته قد اثري الحضارة الانسانية في مجالاتها المختلفة من فن وعلم وادب ودين ؟

**مراد وهبه :** للرد على هذا السؤال ينبغي ان نعود الى نشأة الحضارة ، وبالذات الى نشأة الحضارة مع التنكيك الزراعى . فالذى حدث مع التنكيك الزراعى هو نشأة الطبقات في المدن . وهذه الطبقات لم تكن تعمل ، وانما كانت وظيفتها هي الحصول على منتجات العمل وتوزيعها على الشعب وهذه الطبقة كانت تضم في البداية الكهنة ورجال الدين ورجال الادارة او رجال الحكم ، وبدأت هذه الطبقة تميز قيما معينة ، الهدف منها هو التحكم في الطبقة التي تشتغل فعلا بالتنكيك الزراعى . ومن هنا بدأ نوع من محاصرة امكانيات معينة لدى الانسان الى الحد الذي صارت فيه هذه الامكانيات متوقفة قيما يسميه فرويد « بلا وعى » والمطلوب الآن من التطور الحضارى وتطور الانسان في الحضارة هو ان يسترد هذه الامكانيات التي سلبت منه حتى يعمل على تحقيقها .

وفي هذه الحالة فانه يحقق انسانيته ، لاننا ماذا نفعل نحن الان ؟ لانه يحقق انسانيته ، وانما نحقق ما يطلبه الآخرون منا ، ما يطلبه المجتمع مثلاً كان هذا المجتمع . ولكن المطلوب هو ان يستجيب المجتمع لامكانيات الانسان ، وليس العكس ، ان تستجيب الطبيعة للانسان وليس العكس ، اى ان تكون الطبيعة من اجل الانسان وليس الانسان من اجل الطبيعة . في هذه الحالة سنرتقى بالحضارة الى وضع نجد فيه ، بنظرة ارتدادية ، ان مكونات اللاوعى كانت معرقة اكثر من كونها دافعة .

**حسن حنفي :** سؤال صغير الى الدكتور مراد وهبه :

نتضح من تسميتك الوعى الكونى شىء من الغموض في معنى « الكون » هل تعنى بالكون الـ Cosmos اى كل ما هو خارج الانسان من ارض وسماء ومجموعات شمسية ومجموعات اخرى ؟ كيف ادى الكون بمعنى Cosmos ؟ ام هل المقصود بالكون الطبيعة ، اى الشىء الموجود امامي ، والذى اتعامل معه واحاول ان اسيطر عليه ؟ هل المقصود هو Ontos اى الوجود العام الصورى ؟ لانه يخشى من الوعى الكونى ان تقع في نوع من الـ Theosophia لان معظم الثيوسوفيين ، اى فلاسفة الاشراف ، تكلموا عن الوعى الاشرافى والوعى الكونى . وامثلة ذلك من الفكر الشيعى والفكر الاشرافى الغربى . فاذا الخوف انك في نفس الوقت تدعو الى الثورة العلمية والتكنولوجية من منطلق ثيوسوفى خالص .

**مراد وهبه :** اعتقد ان المقصود بلفظ الكون في اللغات الاجنبية المقابل لها هو Cosmos والمقصود بلفظ الكون او الـ Cosmos هو كل محتوى موجود سواء اكتشفناه فيما مضى او لم نكتشفه فيما بعد ، اى ان الـ Cosmos هنا مفتوح وليس مغلق ، ولهذا فهو افضل من استخدام لفظ الطبيعة ، كما انه افضل من استخدام لفظ الوجود ، لان الوجود لفظ غامض ومازالنا حتى الان نحاول تعريفه . ومن الشائع كما ارى انه لا يمكن تعريف لفظ الوجود لانه يحمل على الموضوع ، ولكنه هو نفسه لا يحمل عليه اى شىء . اما فيما يخص الاعتراض على

استخدام لفظ الوعى الكونى ، بانك قد تفترض نوعا من الصوفية المعجوجة ، فاعتقد ان المسألة التي تكون مردودة في هذه الحالة الى لفظ Cosmos اما تكون مردودة الى كيفية تناول معنى Cosmos . وانا لا اتناول Cosmos بأسلوب اشراقى ، واما اتناوله بأسلوب علمى بالطبع . فديتعرض احد علي بان هذا يوتوبيا ، ولكن في تقديرى اننا لو استفدنا من نظرية التطور فيمكن تخيل اننا مقدمون في عصر قادم الى كائن جديد يمكن تسميته في البداية كمرحلة وسطى بانسان الارض الفضائي ثم بعد ذلك نصل الى الانسان الفضائي . وهذا ايضا هو احد الاسس التي هي مطلوبة للحصول على الوعى الكونى الذى لا يمكن ان يتم الا بالانسان الفضائي وليس بالانسان الارضى ، وهذا يعتمد على التطور .

### حبيب الشاروني : سؤال صغير للدكتور مراد :

الا تعتقد ان الاهتمام بالوعى الكونى ورغبة الانسان في السيادة والسيطرة على الكون برمته يمكن ان يؤدى من خلال هذه العملية نفسها ويوجبها الى ان ينسحق الانا كقرد ، وان تضعي اللات من حيث تفردها ؟

**مراد وهبه :** فيما يختص بالنقطة الاولى ، وهي تخوف د . حبيب من السيادة والسيطرة من جانب الانسان على الكون ، فاعتقد ان هذا التخوف مردود الى فكر طبيعي لدى د . حبيب ، لان هذه كلها مصطلحات لا تستخدم الا في مواجهة طبقات تستغل بعضها البعض . ولكن مع زوال الطبقات والانتقال الى المفهوم الانساني الحقيقي ، ومع زوال الانظمة الطبقيّة تزول معها قيم معنية ، ومن ضمنها قيم السيارة والسيطرة . اما فيما يختص بمسألة العلاقة بين الانا والـ Cosmos ، وان هناك تخوفا من زوال الانا ، ففي تقديرى ان هذا تخوف مرتبط بعدم تصور امكان الثنائية في اطار الوحدة ، فتظل الثنائية بين اللات والـ Cosmos في اطار الوحدة ، الوحدة التي تعنى ان ثمة الفة بين الانسان والـ Cosmos وان الـ Cosmos وجد من اجل الانسان وليس العكس ، لان في هذه الحالة سيحدث ما يمكن تسميته بتأنيث الـ Cosmos .

### حسن حنفي : سؤال للدكتور مراد وهبه :

**السؤال الاول :** يبدو ان هناك انتقالا غير طبيعي من الوعى الى الكون ، لان الانسان لا يعي الكون ، ولكن الانسان يعي اولا عصر وظروف عصر ، وثقافة مجتمع وحضارة ، وان الكون لا ياتي للوعى مباشرة الا من خلال هذا البعد الاجتماعي الحضارى ، ومن ثم فان علم اجتماع المعرفة ، وعلم اجتماع الحضارات والانثروبولوجيا الحضارية ، تنفى وجود كون موضوعي في ذاته الا من خلال عالم الشعور وعالم الوعى ، وبالتالي فالكون من خلال علم الاجتماع ومن خلال قوالب المعرفة الاجتماعية ياتي الى الوعى ، ولا ياتي الكون مباشرة الى الوعى ، وبالتالي اخشى ان يكون مفهوم الوعى الكونى قد اسقط هذه الحلقة المتوسطة بين الوعى والكون .

**مراد وهبه :** براى ان الدكتور حنفي محق فيما يقول وانا اوافقه تماما ، ولا اعتقد انه قد فهم من حديثي ان الانتقال الى الوعى الكونى يتم بقفزة ، انني اقول انه يستلزم معطيات معينة من بينها الثورة العلمية والتكنولوجية وقوانين التطور الخ .

**حسن حنفي : السؤال الاخير :**

يبدو اننا ركزنا في سؤالك على الوعي الكوني، ولكننا نسينا الاعتراض . اريد ان اسال اذا كان هذا هو وضع الانسان ووعيه بالكون ، فمع ينشأ الاعتراض اذن وكيف يقضى عليه ؟ اعني هل ينشأ الاعتراض من عدم وعي بالكون ؟ وما هي العوامل التي ساعدت على عدم الوعي بالكون والتي سببت ظاهرة الاعتراض ؟

وكيف يمكن ان اعني الكون حتى اقضي على الاعتراض ؟

**مراد وهبه :** الاعتراض وعلاقته بالوعي الكوني وكيف نشأ، نقول انه بدلا من استعراض تاريخ طويل للحضارة الانسانية فيمكن الاجازة في مثال من الوقت الراهن . لاحظ ان ثمة ظاهرة هي ظاهرة التخصص في المعرفة . فمادنا تعني ظاهرة التخصص في المعرفة ؟ انها تقضي على وحدة المعرفة . ولهذا اقول ان الانسان المتخصص فقط في جزء محدد من الواقع هو انسان مشوه، أي ان وعيه ليس كاملا. ومن مقتضيات استكمال هذا الوعي هو وحدة المعرفة . اننا نعالج اجزاء من الواقع في اطار ما يمكن تسميته بنظرة كونية . قد يقال ان النظرة الكونية لا يمكن ان تكون علمية فاذن تقتصر على التخصص ولكن انا اقول انه بفضل الثورة العلمية والتكنولوجية يمكن ايضا النظر الى النظرة الكونية بأسلوب علمي ، واننا مارلنا حتى الان مستقرين في التخصص. ولهذا قد ينتابنا اليأس من تحقيق وحدة المعرفة . وفي تقديرى ان تحقيق وحدة المعرفة يعمل على ازالة الاعتراض . اعني احدى العوامل التي تعمل على ازالة الاعتراض واذا عدنا الى الوراء ، وتذكرنا ما يسمى بخطيئة آدم ، نجد انها في الحقيقة خطأ معرفي . ان آدم كان يرغب في ان يكون الها يعرف كل شيء . خطأ معرفي وترتب عليه او مع التطور احالة الخطأ المعرفي الى خطأ اخلاقي ، ولكنه في الاصل خطأ معرفي . الخطأ المعرفي نشأ عند آدم من تصوره انه ، وهو النسبي يمكن ان يكون مطلقا ولكن تظل العلاقة جدلية بين المطلق والنسبي، فاذا احيل النسبي الى المطلق هنا يحدث اغتراب كما جاء في بحث د . حسن حنفي ، واذا اكتفينا بالمطلق حلفنا النسبي ، أي حلفنا الانسان . فاذا ما حافظنا على العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبي فهذا من شأنه ايضا الا يؤدي بنا الى الاعتراض ، لان الاعتراض ليس فقط موضوعا مقروا ويعزل عنى، ولكن الاعتراض ايضا هو في خلط الامور وعدم الوضوح كما اشار د . خليف في تعليقه على بحث د . حبيب . ان معجزة ديكارت هي في مسألة الوضوح . اذن نعمنا بسبب الاعتراض ايضا الغموض و خلط الامور ، وبالذات الخلط بين النسبي والمطلق .

**حبيب الشاروني : سؤال للدكتور حنفي :**

هل يشعر الانسان في فلسفة فويرباخ باغتراب ام ان الاعتراض موجود دون ان يشعر به الانسان ؟ لقد عرفنا ان الشيولوجيا هي التي تعطى ما هو ليس غريبا عن الذات ، ما هو اصلا انساني ، ما هو صادر عنى ، فاذا كان ما هو صادر عني بالضرورة مالوقا لي ولا اشعر ازائه بالاغتراب فلم يشعر الانسان عند فويرباخ بالاغتراب ؟

**حسن حنفي :** موقف المفترب عند فويرباخ هو موقف لا شعوري ، اى ان الانسان دون ان يشعر يقتنص جزءا من ماهيته ، ان لم تكن الماهية كلها ، ويشخصها ويعتبرها آخر خارجا عنه وهي في الحقيقة في داخله فهذه العملية تتم في آ وعي تام . ومن هنا يكون الانسان سعيدا اذنى ان سؤالك لم يشعر الانسان انه مفترب ، وهو في نفس الوقت مع شيء مألوف له ، وهذا هو الذى يفسر السعادة الدينية ، الانسان مفترب وفي نفس الوقت سعيد ، ويعتقد انه في حالة من الغبطة والسعادة والسرور ، وبالتالي تأتي مهمة فلسفة الدين ، فلسفة الدين عند فويرباخ لها رسالة ، وهي تحويل اللاوعى الى وعي وتحويل هذه السعادة الموهومة الزائفة الى سعادة حقيقية يومية بنفسه ، بارضه ، بتاريخه بمجتمعه . وبالتالي مهمة فلسفة الدين هي الكشف عن ماهية الانسان وتحويل هذه الماهية الخارجية الى ماهية الانسان الحقيقية . فمساعدة الانسان الحقيقية هي في هذه الدنيا ، واعتقد ان هذا موقف الاسلام من السعادة .

**فتح الله خليف :** صحيح ان سعادة الانسان في الاسلام هي سعادة في الدنيا ، ولكن هذه سعادة موقوتة وضئيلة وفانية. الحديث عن الرسول يقول « كن في الدنيا كأنك غريب أو ما بر سبيل » فنحن من هذه الناحية عابرو سبيل ، فالدين معبر . ربما ان فكرة الموت هي التى لم تعالج ويمكن ان تكون هي الاصل في الديانات كما يمكن ان تكون هي الاصل الاغتراب ويمكن كذلك ان تكون هي الاصل في حيرة الانسان .

في الاسلام صحيح ، ان الانسان مفترب ، ولكنه في نفس الوقت سعيد سعادة حقيقية لان الاسلام يؤكّد على الحياة الاخرى تأكيدا تاما ، ويقول انها خير وإبقى ويعد المسلم بكل الملذات الدنيوية اضعاف اضعاف ما هي عليه في الدنيا . .

**حسن حنفي :** الحقيقة كما في رأى فويرباخ ان الموت ليس مشكلة ، والمسيحية ليست دين الموت ، بل هي دين الحياة ، وبالتالي فالبعث في المسيحية استطاع ان يقضى على الموت ، ولذلك بعث السيد المسيح ، وبالتالي أيضا يفسر فويرباخ البعث على اساس ان الانسان لا يموت على الاطلاق ، وان الانسان خالد أبدي ، وان المسيح هو صورة الانسان المشخصة ، فاذا استرد هذه الصورة اصبح الانسان حيا يرزق الى ابد الابدين ، ومن ثم لا يحتاج الى حياة اخرى يكون فيها سعيدا . هذا فيما يتعلق بالصلتين الموت والحياة . اما فيما يتعلق بهذا الكلام بالنسبة لنا فلا ننسى ان المسيحية دين خاص ، وان لها طابعها المميز وظروفها الخاصة ، نظرا لتركيز المسيحية على ما ياتي من فوق الطبيعة ، وعلى الاسرار وعلى المعجزات وعلى الاخريات وعلى الكهنوت ، كل ذلك كان بمثابة باءت وتحد للوعي الغربي الاوروبي ، فنشأ رد فعل واصبح كل شيء في الغرب ، اى في العقلية الغربية مضادا لهذه القنولات ، تضاد مافوق الطبيعة بالطبيعة ، والسر بالعقل ، والاخريات بالانيويات ، والكهنوت بالعلمانية . ومن ثم ففويرباخ يمثل رد الفعل الشنيع على المسيحية كدين خاص .

أما بالنسبة لنا، نحن المسلمين فإن الإسلام - والحمد لله - ليس فيه أسرار ، وليس فيه كهنوت إذ كل شيء يسير وفقا لقانون الطبيعة ، والإنسان مدرك لقوانين الطبيعة ، ومن ثم فلا خوف من رد الفعل هذا الذي ينشأ في وعينا ، بل بالعكس نحن نحى فويرباخ على أنه استطاع في النهاية أن يضع الغرب أمام دين إنساني طبيعى عقلاني ، يود إقامة السعادة على الأرض ، وهذا بالضبط ما حاوله الإسلام من قبل .

كان هناك سؤال في البداية عن فويرباخ والعصر وروح العصر ، وهذا صحيح بالفعل . لقد هوجم فويرباخ أشد الهجوم من جميع الفرق ، من المتدينين ومن رجال السياسة ، ووضعت كتبه في القائمة السوداء وحرمت ، ولكن لم يحرق كعالم في القرن السادس عشر . فالقرن السادس عشر كان عصر النهضة وبدايات الهجوم العقلي ضد التراث والموروث ، وبداية النزعة النقدية . لكن فويرباخ يقول هناك صلة بين الدين والسياسة ، وهذا الذي سيطوره ماركس فيما بعد ، وفي كتابه جوهر المسيحية لم يتعرض للأساس الاجتماعي للاغتراب . هذا صحيح ، ولكنه في صفتين أو ثلاث ، خاصة في مقدمة الطبعة الثانية عام ٤٣ ، يقول أن هناك صلة بين الاغتراب الديني وبين النظم الرأسمالية الإقطاعية ، ويقول أن الملكية ليست مقدسة لأنها ملكية ، ولكن تنشأ مقولة المقدس ولا فيقدس الناس الملكية . أي أن أساس الاغتراب الاقتصادي هو الذي قاله ماركس فيما بعد أنه عندما يملك الإنسان فهو يفترب عن ذاته ويتشبه بالموضوع في رأى فويرباخ نظرا لوجود الكنيسة المقدسة في الإنسان ، فالله المقدس ، والكتاب المقدس ، والوحي المقدس ، والكنيسة المقدسة الخ . . . فمقولة المقدس هذه هي التي من خلالها تم تقديس الملكية .

ومن ثم لا يمكن القضاء على الاغتراب الاقتصادي إلا بالقضاء أولا على ما يسميه هو بالاغتراب الديني . ومن ثم يكون فويرباخ قد حاول فعلا أن يأخذ كل مكتسبات فلسفة التنوير **العقل والحرة والإنسان والطبيعة** ، ويفجر ذلك مرة ثانية في القرن التاسع عشر بعد أن فجر في القرن الثامن عشر محاولا أن يؤيد برنامجا بنائيا ، لأن فولتير مثلا في فلسفة التنوير ، كان هادما أكثر منه بنائيا فهو يبين مساوئ الكهنوت ومساوئ الأسرار ومساوئ المعجزات في عقل الاجتماعي ، ولكن لم يبن دينا جديدا ، لقد أشار فقط في كلمة عامة إلى الدين الطبيعي ، في حين أن فويرباخ يؤكد أن كتابه **جوهر المسيحية** ليس كتابا هادما كما يبدو ، ولكنه بناء ، يحاول أن يعيد الدين إلى جوهره الحقيقي ، أي الإنسان ، ويحاول أن يعيد الإنسان إلى ماهيته الحقيقية ، أي وجوده وعقله وإرادته وفعله ، حتى يمكن بالفعل إقامة مجتمع سليم على أساس موقف شرعى أو موقف صحيح أو موقف غير ازئف ، لأن التقابل بين الصحيح والرائف هو التقابل الأساس في القرن التاسع عشر ، وبالتالي فإن فويرباخ يرد الهجوم على كل مزيف في عصره من رجال الدين ورجال السياسة ورجال الإقطاع ، فيقول لهم انكم تكلم تعلمون الحقيقة ، ولكن تخفونها ، وأنا في كتابي جوهر المسيحية اطلنت الحقيقة كما هي ،



واطلنت ان الانسان هو الانسان ، وان الانسان يتخارج لظروف اجتماعية من خوف وجبن ، ولكن على الانسان ان يكون شجاعا ، وان تكون لديه الشجاعة الالهية الكافية ليكشف عن ماهيته .

**مراد وهبه :** أخشى من الجدل الخصب الدائر الآن بين د . خليف ود . حسن حنفي ، ان يوحى هذا الجدل بان ثمة تمايزا كينيا بين الحضارة الغربية والحضارة الشرقية ، وأخشى ايضا ان يوحى هذا الجدل بان النقد الديني في الحضارة الغربية مشروع ، وانه محصور فقط في الحضارة الغربية . وهذا وقد يؤدي بنا الى ثنائية تفصل بين طرفين ولا تجمع بينهما ، فيؤدي بالتالي من د . خليف ود . حنفي الى تأكيد ظاهرة الاغتراب ، في حين انهما يحاولان ازالة الاغتراب . وأخشى ايضا ان هذا الجدل قد يوحى بان قوانين الحضارة الشرقية مغايرة لقوانين الحضارة الغربية فتايرا كينيا ، وهنا نصل الى خلق نوعين من الانسان ، انسان غربي وانسان شرقي ويكونان متميزين تمايزا كينيا ، وهذا تناقض غير مشروع ، لانهما في النهاية انسان . فهل نطعم في ازالة هذا الابهاء؟

**فتح الله خليف :** هذا السؤال الذي يطرحه د . مراد وهبه يعود بنا الى التساؤل عن حقيقة الدين من حيث هو دين لا من حيث هو دين اسلامي أو دين مسيحي أو دين وثني . الدين ظاهرة لازمت الانسان في كل العصور ، فلا توجد جماعة على ظهر الارض ليس لها عقائد دينية وليس لها عقائد متصلة بالغيبات .

الدين الاسلامي شأنه شأن الدين المسيحي وشأن كل الديانات الاخرى وجد من اجل الانسان ورسم للانسان طريقة للحياة على الارض ، ولكن هذا الطريق واسع وففاض ، ويسمح للعقل بالتدخل باستمرار . وهنا يمكن ان نفرق في الدين الاسلامي بين ناحيتين : ناحية العبادات وناحية الشريعة . لا احد يستطيع او يقبل ان يتساءل لم كان الصبح ركعتين والظهر اربعاً مثلا . هذه مسائل باعتقادي ان القصد منها هو التحقق من طاعة العبد لله . او لماذا نصوم رمضان ولا نصوم شعبان نصلي الصبح ركعتين والظهر اربعاً . الخ هذه مسائل تعبدية وهي بين الانسان وبين الله لانجادل فيها . انما الجدل يقوم دائما وابدا حول الامور المتعلقة بالمعاملات بين المسلمين في هذه الدنيا ، وهذه مسألة باب الاجتهاد فيها مفتوح لكل الناس ، الاسلام في هذه الناحية يقبل النقد ، ويقبل حكم العقل في كل ما هو متعلق بالشريعة وبالمعاملة بين الناس ، والامثلة على ذلك كثيرة . لما قوى الاسلام وانتشر وز ، كان للمؤلفة قلوبهم ، ايام الرسول ، حق في بيت المال بنص صريح في القرآن الكريم ، فلما جاء عمر ابطل هذا الحق بعد ان قوى الاسلام . وفي سنة المجاعة ، التي تسمى بعام الرمادة ، اوقف سيدنا عمر العمل بحدود السرقة ، ومن المعروف ان السارق تقطع يده بنص القرآن ايضا فسيدنا عمر قال انه لا يستطيع ان يقطع ايدي المسلمين الا اذا شعبوا .

اذن فباب الاجتهاد مفتوح امام المسائل المتعلقة بالشريعة الاسلامية . ومن هنا كانت الشريعة متطورة وتستطيع ان تستوهب كل الشرائع الانسانية . ايضا عندنا قاعدة طريقة جدا

في الفقه الاسلامي اوفى الشريعة الاسلامية نسميها قاعدة الاستصحاب . قاعدة الاستصحاب هذه تنص على ان « شرع من قبلنا شرع لنا مالم يرد في شرعنا ما يخالفه » فمثلا الزواج الذي اقره الاسلام هو الذي كان موجودا قبل الاسلام ، وطريقة اعلان الزواج هي التي كانت موجودة قبل الاسلام . فكل فكرة تغيد الانسان في اى حضارة من الحضارات لا يمكن بحال من الاحوال ان يرفضها الاسلام ، انما الذي يضييق هذه الامور هو تحجر العقول بفعل ظروف اجتماعية معينة ، وهو ما يسمى بقفل باب الاجتهاد . من الذى قفل باب الاجتهاد ؟ العصور المتحجرة هي المسئولة عن قفل هذا الباب .

**حسن حنفى :** لو سمحتم بتعليقين صغيرين الاول قضية ان الدين موجود في كل عصر وموجود عند كل شعب ، فبرايي ان فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر في الوعي الغربى كانت بالفعل حداها ما وحدنا جليلا . طبعاً لم تنزل من السماء بل كان وراءها القرن السابع عشر بعقلانيته ، والقرن السادس عشر بنهضته ، والقرن الخامس عشر باصلاحه ، وكل التراث العقلاني في القرن الثالث عشر في العصر الوسيط . ولكن الذى حدث ان الناس تسامحوا هل الدين يوجد في كل عصر ؟ وما هو المستقبل الانساني ، لقد كتب **لسنج** كتابه المشهور **تربية الجنس البشرى** يورخ فيه البشرية بثلاث مراحل : الاولى ان الدين اسى في صورة يهودية ، وان الله المعاقب الذى يتدخل في قوانين الطبيعة وهو يعطى القانون . ثم في المرحلة الثانية ان الله يحب وان الله يغفر في المسيحية . ثم اتت مرحلة ثالثة ، مرحلة العقل والتنوير وعلان استقلال الارادة الانسانية واستقلال العقل وقدرته على فهم الامور ، وبالتالي فالدين الانساني ، الدين العقلاني ، الدين الطبيعي يمثل المرحلة الثالثة . ولن تاتي مرحلة رابعة في تاريخ البشرية . ففويرباخ مع **لسنج** يؤمن بهذه الفكرة . كان هناك دين بالمعنى التقليدي ، وان الله يتدخل في قوانين الطبيعة وفي العقل الانساني ، لان الانسان يواجهه باسرار ، وبالتالي فلا بد من وجود معجزات ، ولا بد من وجود دوحى ، ولكن عندما يستقل الانسان بارادته ، ويستقل بعقله ، ويؤمن بقوانين الطبيعة ويكتشفها فينشأ بالتالي ما يسمى بالتنوير . **محمد عبده** قال شيئاً من هذا القبيل في **رسالة التوحيد** : ان الاسلام هو اعلان استقلال العقل وحرية الارادة ، وان هناك قوانين طبيعية . وفي رأى فويرباخ ان وجود دوحى مستقل عقلا وارادة وبنفي وجود الدين القديم بمعنى المعجزات . وبمعنى الخارق للعادة والصلوات والطقوس والشعائر ، اى بالمعنى الكهنوتى . وهذا المعنى لابد ان نجله نحن المسلمين ، لان الاسلام ، والحمد لله ، دين العقل ودين الحرية ودين الطبيعة ، ودين الانسان ، والدين الاجتماعى والدين الذى له تصور لتاريخ النبوة . . الخ ، ومن ثم فلا خوف من ان نقبل كل ما يقوله فويرباخ على اساس انه محاولات لكشف الاسلام الذى لم يعلمه هو بالاعتماد على الجهد الانساني الخالص ، بالاعتماد على تطور البشرية الخالص . لكن كل ما يقوله فويرباخ في نقده للطقوس والشعائر والمعجزات والاسرار ، كان الاسلام قد اعفانا من ذلك من قبل . ومن ثم فاذا كان هناك مفهوم للدين ، كما يوجد في قاموس تواريخ الاديان انه ما يتعلق بما ياتي من فوق الطبيعة ، ما يتعلق بالاسرار ، ما يتعلق بالمعجزات ، فان الاسلام لا ينطبق عليه هذا

التحديد ، لان الاسلام دين العقل ودين الحرية ودين الطبيعة ، ومن ثمة فالاسلام لا يدخل في هذا المفهوم .

هناك تمايز حقيقي بين الديانات ، هنالك تصنيف للديانات ، هناك ديانات معجزات وديانات لا معجزات ، ديانات اسرار ، وديانات بلا اسرار ، ديانات تقوم على الشعائر وديانات لا تقوم على الشعائر ، ديانات تقوم على الوحي الخارجى وديانات تقوم على الوحي الباطنى . والمسيحية من النوع الاول وهي التي بالفعل دفعت الوحي الاوروبى الى اكتشاف النوع الثانى الذى عرفه الاسلام من قبل .

**مراد وهبه :** اشكر الصديقين على هذا التوضيح ، ولكن لا يزال ثمة سؤال في حاجة الى جواب . اصراف ان النقد يتجه الى اصول الاشياء ولا اصراف ان النقد له شروطه بحيث يكون محصورا في مجال دون الاخر . الحضارة الاوروبية لم تعرف حدودا للنقد ، واتجهت الى الاصول . واذكر على سبيل المثال كمنط ، فكتبه الثلاثة الرئيسية معنونة بلفظ النقد . وهو يقول في كتابه **نقد العقل الخالص** انا لا اتجه الى نقدا لكتب وانما اتجه مباشرة الى نقد العقل ، اى انه ينقد اصل المعرفة الانسانية . فهل هذا النعم من النقد يمكن ان يكون مقبولا ومشروعا في حضارات اخرى غير الحضارة الغربية ؟

**فتح الله خليف :** رد بسيط على سؤال الدكتور مراد وهبه . ولا تنس ان ابا الفلسفة الحديثية رينيه ديكارت - حين شك في الاشياء جميعا نحى الدين والتقاليد والعادات عن النقد . هل كان ذلك هربا او خوفا ؟ هل هو تقية ؟ وما زال عندنا في الاسلام التقية ؟ !

**مراد وهبه :** في هذه الجلسة الثانية نعود لمناقشة قضية الاغتراب ونود ان نركز اهتمامنا اليوم على قضية الاغتراب في العالم الثالث بوجه عام ، وفي العالم العربى بوجه خاص ، وفي مصر او وبالذات .

**حسن حنفى :** نستطيع الان ان ننهي ونعطى بعض النتائج في قضية الاغتراب . ربما ليست في صيغة قاطعة ونهائية ولكن في صيغة تساؤل ، تساءلنا في المرة الماضية : هل الاغتراب ظاهرة صحية موجودة في الانسان لا ينزعج من وجودها ؟ ام هي ظاهرة مرضية لا بد ان يحاول الانسان ان يقضى عليها ؟ وطبعاً فان الانسان هو الوحيد الذى يتمتع بالوحي ، وبالتالي هو الوحيد الذى يشعر بظاهرة الاغتراب .

اننا عند الصوفية ، كما بينا ، وكما بين بحث الدكتور خليف ، ظاهرة صحية ، وانه ابتداء من هذا الاغتراب فان الانسان المؤمن بوجه عام يبدأ في عملية حتى يستطيع ان ينتهي بالاغتراب الى الغفام في الله ، ولكن هنا ينتهي الاغتراب الى فناء الوعي الانساني . اما في رأى فويرباخ فالاغتراب

ظاهرة مرضية يمكن تجاوزها والشفاء منها عن طريق العودة بالذات الانسانية الى جوهرها الانساني ، وعودة الفناء في الآخر ، بل العودة الى إثبات الذات .. انهما حلان مختلفان .

يمكن اذن التساؤل في النهاية ان الاغتراب انصحيا او مرضيا هل هو جوهرى في الانسان ؟ اى هل هو داخل في صميم الوجود الانساني ام هو ظاهرة خارجية عرضية مرتبطة بالظروف والاوضاع الاجتماعية ؟ هناك رأيان :

ترى الفلسفة الوجودية بوجه عام ان الاغتراب داخل في صميم الوجود الانساني ، وانه داخل في نسيج الانسان . نحن مدانون بالاغتراب ، ومهمحاول الانسان من خلال الحرية ، ومن خلال احساسه بالزمان ، ومن خلال علاقاته الاجتماعية ، ومن خلال العمل ان يتجاوز او ان يشفى من الاغتراب فانه سيموت مفتربا لان الحياة نفسها اغتراب . هنالك رأى آخر ، وهو رأى علماء النفس والفلسفة والماركسيين ، يقولون ان الاغتراب ظاهرة عرضية تنشأ في ظروف نفسية وفي ظروف اجتماعية وفي اوضاع اقتصادية يمكن تجاوزها ، ويمكن العودة الى الموقف الشرعي للانسان اذا ما استحوذ على نتائج عمله ، واذا ما وجد في مجتمع وفي نظام له فيه دور في صنعه وفي اخذ القرار ، يمكن عن طريق المحللين النفسيين العودة بالانسان من خلال تذكر ماضيه واكتشاف ذاته وبالتالي الوصول في علاقات اجتماعية سوية .

**مراد وهبة :** بالنسبة للاسئلة التي طرحها الدكتور حسن حنفي يمكن الاجابة عنها لوعدنا الى اصل الحضارة . فالانسان بدأ الحضارة مع عصر التكنيك الزراعي حين واجه أزمة الطعام في عصر الصيد ، ومعنى ذلك ان الانسان في عصر الصيد كان في وحدة لاشعورية مع الطبيعة ، ينساق الى ما تقدمه له الطبيعة دون ان يحاول احداث اى تغيير فيها . وهنا يمكن القول ان الانسان لم يكن مفتربا ، ولكن مع التكنيك الزراعي انفصل الانسان عن الطبيعة ، اى انه أصبح مفتربا ، ولكن الاغتراب في هذه الحالة كان صحيا ، ولم يكن حالة مرضية ، لانه دفع بالانسان الى مزيد من التطور . ولكن بعد نشأة التكنيك الزراعي نشأت مؤسسات كثيرة ، منها المدن ، ومنها الاديان ، ومنها الحكومات ، الامر الذى أدى بتحكم هذه المؤسسات في الانسان . وهذا التحكم يعني سلب الانسان من امكانيات معينة يتمتع تحقيقها بالنسبة لطبيعة المؤسسات . وبالتالي يمكن القول بان اغتراب الانسان في ظل هذه المؤسسات هو اغتراب غير صحي ، ويبقى عليه ان يعالج هذه الحالة المرضية . ولكن هل تقف المعالجة عند حصد المصالحة بين الانسان والمؤسسات ؟ يبقى بعد ذلك علاقة الانسان بالطبيعة : فعليه ان يعود اليها مرة اخرى ، وان يعود الى وحدته مع الطبيعة ولكن بصورة واعية . فهل هذا في الامكان ؟ في تقديرى ان هذا ممكن طالما ان ظاهرة الاغتراب لم تنشأ الا بفضل الحضارة ، وبالتالي يمكن حذف الرأى القائل بان الاغتراب في صميم الكيان الانساني . لا ادل على ذلك من القصص التي تتناولها البشرية ويأتي في مقدمتها قصة آدم . فمحنة آدم نشأت حين اراد ان يكون على مستوى الله في المعرفة ، واعتبر هذا

الفعل خطيئة فانفصل عن الطبيعة كمغاب له ، ولكن من خلال هذا المغاب حدث تطور للإنسان ، هذه القصة إذن لها دلالة وهي ان الاغتراب ليس في صميم الكيان الانساني ، وانما هو نشأ في البداية كتطلع انساني نحو الترقى .

**فتح الله خليف :** اعتقد اننا قد استوفينا الآن الاغتراب وبحثه من الناحية الفلسفية وانتهينا الى رأيين : الراى الاول يقول بان الاغتراب ظاهرة ملازمة للوجود الانساني لا فكاك للإنسان عنها ، وهي جزء من طبيعته ومن ماهيته . والراى الاخر يقول ان الاغتراب امر عرشي ، يمكن ان يوجد ويمكن ان لا يوجد في الإنسان ، وانه ظاهرة مرضية طارئة ، ويمكن للإنسان ان يشفى منها .

بعد ذلك اعتقد اننا ينبغي ان نتوجه الى بحث الاغتراب في مجالاته التطبيقية ، اى ان نتناول اغتراب الإنسان في المجتمع الذى يعيش فيه . وينصب اهتمامنا الآن على الاغتراب في المجتمعات النامية في العالم العربي بوجه خاص .

والسؤال المطروح الآن عن الاغتراب في العالم الثالث : اسبابه ودوافعه وظواهره ومظاهره في البلاد العربية ، في عالمنا هذا . وهل الاغتراب في العالم مقصور على العالم الثالث ؟ أم ان المثقف الواسع هو غريب سواء كان في مجتمع متحضر أم غير متحضر ؟

حسن حنفي : واضح من النتيجة التي انتهى اليها الدكتور فتح الله خليف ان الاغتراب مرتبط بالوعي الانساني ، وانه يعبر عن حرية الإنسان ، وانه موجود بوجود الإنسان في المجتمع وارتباطه بوعيه ، وبالتالي بالوعي الاجتماعي ، ولما كان الإنسان هو حرية ، او كما يقول الوجوديون - مشروع يتحقق بحريته وعمله ومن خلال وجوده ، فان نشأة مشكلة الاغتراب هي في المجتمع . هناك اذا فرق بين ما هو موجود وما يريد ان يحققه الإنسان . ومن هنا ينشأ الاغتراب في المجتمع ، والمجتمعات كلها ، بصرف النظر عن ابنيتها الاجتماعية او الاقتصادية ، تجد او تظهر فيها مشكلة الاغتراب . هناك الاغتراب في المجتمعات الصناعية ، فكلنا ندري من ثورات الشباب ورفضه لكل قيم مجتمعه ، وهناك اغتراب في المجتمعات الصناعية المتقدمة التي تحدث عنها هرغوزة باضافة في « الإنسان ذى البعد الواحد » . وهناك اغتراب في المجتمعات الاشتراكية على ما نسمع من ظهور بعض اصوات الرافضين . وهناك ايضا اغتراب في المجتمعات النامية ، وهو يحدث طبعا عند المثقفين باعتبار ان المثقفين هم السليين يعون الظاهرة ، وباعتبار انهم هم الذين يمثلون درجة كبيرة من الوعي . وهناك اغتراب المثقف فيما يتعلق بالسلطة والنظام السياسي .

ولكن لى ملاحظة وهي ان الاغتراب يوجد عند جميع المثقفين بصرف النظر عن انتماءاتهم الطبيعية للمجتمع . فهناك اغتراب للمثقفين الذين ينتسبون الى الطبقات الكادحة والفقرية وهي التي تكون الغالبية العظمى للاجتماعات النامية ، بانهم لا يشعرون بعدم انتماءهم الى النظام الاجتماعي

الذى تسيطر عليه أحيانا الشكلية وبعض الانظمة التي لم يختاروها بأنفسهم ، وهم مناضلون معها أو ضدها من أجل إعطاء الغالبية التي يمثلونها دورا في هذا النظام ، ولكنهم يحاولون التعبير عن هذا الاغتراب عن طريق الكتابات الادبية سواء العريقة منها أو الرمزية ، أو عن طريق الهجرة خارج البلاد ، أو عن طريق جماعات مناهضة سرية ، وبالتالي يحاول المثقفون الذين ينتمون الى الطبقات الفقيرة ، وهي الاغلبية ، القضاء على هذا الاغتراب بهذه الصور . هناك أيضا المغتربون الذين ينتمون الى طبقات الصفوة ، وهي الطبقات العليا في المجتمع ، لانه يشعر انه دائما ينفمسه فيه ، فيبدو الى تبرير النظام الاجتماعي الذي يتعايش معه ، ويشعر انه يفتقد عنصر الصدق مع نفسه ومع مجتمعه بالتالي ، فبالرغم من انه حصل على مناصب عليا الا انه أيضا يشعر بينه وبين نفسه انه مغترب . وهناك أيضا الاغتراب الشائع بين جميع المغتربين الذين ينتمون الى الطبقة المتوسطة ، والذين يشتغلون بالفن في المسرح والسينما والاعلام ، ويشعرون ان الثقافة لديهم تحولت الى تجارة وكسب واملان ، واقتلعت بذلك عنصر العمق وعنصر الصدق . وبالتالي ، يشعر انه قد اغترب عن الثقافة ، واصبح ضحية الاعلان . يمكننا القول اذن ان هؤلاء المثقفين مغتربون ، بصرف النظر من انتمائهم للطبقات الاجتماعية .

**مراد ودية :** بالنسبة للامثلة التي طرحها الدكتور خليف هي في تقديرى اسئلة ذات طابع حضارى ، وهي تدور بوجه التحديد حول سؤالين اثنين ، سؤال خاص بالاغتراب في الدول النامية ، وسؤال خاص بالاغتراب في الوطن العربي . فيما يخص بالاغتراب في الدول النامية ففي تقديرى انه اغتراب نسبي ، أى اغتراب بالنسبة لحضارة الدولة المتقدمة ، وليس اغترابا على وجه الاطلاق ، أى ان السؤال يطرح مدى امكان تمثيل المثقف في الدول النامية للحضارة الدول المتقدمة . اما فيما يخص بالعالم العربي فان الاغتراب مزدوج ، فالمثقف مغترب بالنسبة الى حضارته العربية ، ومغترب بالنسبة للحضارة الغربية . والسؤال الذى يطرح نفسه بعد ذلك ، ما الذى ادى الى اغتراب المثقف العربي من حضارته وعن الحضارة الغربية ؟ والذى يدعو الى طرح السؤال هو ان الحضارة العربية فيما مضى تمثلت الحضارة الاوروبية الممثلة في الحضارة اليونانية . اما اليوم فثمة عجز لدى المثقفين العرب عن تمثيل الحضارة الاوروبية كامتداد للحضارة اليونانية ، ومن هنا تطرح قضية أزمة المفكرين في العالم العربي .

**فتح الله خليف :** اشعر وكأننا سنفضي الى موضوع خاص جدا وهو أزمة المثقفين العرب . اعتقد ان هذا موضوع يستحق ان يكون موضع اهتمام خاص ، وتفرد له ابحاث مستقلة وندوات خاصة . لكننا نركز هنا على ظاهرة الاغتراب في الناحية التطبيقية ، ونتخلى بعض الشيء عن المفاهيم الفلسفية التي اثرناها .

من الناحية التطبيقية انا كرجل من الريف ومرتبطة الى الان بالارض وبالاصول الريفية أشعر بأن الفلاح في مصر ، وهذا هو شعورى أيضا كفلاح ، ليس مغتربا عن ارضه ، وانه شديدة الصلة بها ،

وانه عاشق لهذه الارض ، ولا يشعر بغربة ابدا . لكن لوحظ في السنوات الاخيرة انه قد بدأت تظهر غريبة جدا هي اغتراب الفلاح عن الارض ، وتمثل هذا الاقتراب في هجرته مثلا الى العراق ، فكيف نفسر هذه الظاهرة ؟

هل فقد الفلاح المصري صلته وانتمائه بالارض في مصر فاهترب الى العراق ؟ لان هذه المسألة بالنسبة لي محزنة واعتبرها مؤشرا لظواهر خطيرة في المجتمع ، بل وفي علاقة المجتمعات بعضها ببعض ، لان المسألة اعمق بكثير من مجرد هجرة بعض الفلاحين المصريين الى العراق .

**حسن حنفي :** السؤال الذي يطرحه الدكتور خليف سؤالا مهم من الناحية النظرية والناحية العلمية على السواء . صحيح ان الفلاح في مصر في تاريخه الطويل وما عرف عنه من ارتباطه بالارض ليس لديه ظاهرة الاقتراب بالنسبة للارض . هذا صحيح . لكن هذا ينطبق على الفلاح المالك الذي يملك قطعة من الارض . اما الفلاح الاجير الذي يعمل في الارض ، ارض غيره ولا يشعر انه يمتلكها ، فهذا النوع هو الذي هاجر الى العراق ، لا هؤلاء الخمسمائة مثلا كانوا من الاجراء الزراعيين ولم يكونوا مالكين لتقراير واحد من ارض مصر ، وبالتالي فهي مشكلة الملكية . ومن هنا نبدا فيما يتعلق بالاساس النظري : فمثلا عند كارل ماركس ينشأ الاقتراب من الملكية ، وانه طالما ان الانسان امتلك فهو يصبح مغتربا ، ومن ثم انا اقول ان ماركس يحلل الملكية في المجتمع الرأسمالي ، ويرى انها هي التي جعلت الانسان غريبا عن نفسه . في حين ان الملكية ، اى ملكية الفلاح في مصر تجعله اكثر ارتباطا بارضه ولا تسبب اى نوع من الاقتراب . ولكن يوجد ايضا ظاهرة اغتراب عند المالك في مصر ، عند الفلاح المالك نفسه ، وهو اغترابه عن نتيجة عمله ، اغترابه عن محصوله ، لانه بعد ان يزرع طول العام ينهي اولاده عن ان يمسوا القطن او القمح او الدرة لكي يبيعه ، ويحصل على النقود . وهذا الذي سمعاه ماركس اغتراب العامل عن عمله . فهنا الفلاح المالك ، ولو انه يمتلك الارض ، الا ان نتيجة عمله ، اى محصوله ، يضطر ان يبيعه ولا يقتات منه الا بحساب عسير . ومن ثم فهناك اغتراب عن نتيجة العمل ، وان لم يكن اغترابا عن الارض التي يمتلكها .

**فتح الله خليف :** نجد ايضا في النواحي التطبيقية في العالم العربي بلدا مثل لبنان ، ووزارة الخارجية فيها تسمى وزارة الخارجية والمغتربين ، ومعظم سكان لبنان هاجروا من البلاد وذهبوا الى مختلف بقاع العالم ، كأمريكا اللاتينية وأفريقيا وغيرها ، فهل الانسان في هذا المجتمع ضاقت به الارض وسبل الحياة حتى اجبر على الهجرة ؟

**حسن حنفي :** قبل ان اجيب عن موضوع الاقتراب في لبنان اريد ان اقول فقط ان الفلاح المصري ، بالرغم من انه مالك ، ففي حالة ما اذا حصل على نتيجة عمله يحدث عنده الاقتراب عن المدينة ، اغتراب عن الحكومة ، اغتراب عن النظام ، ويكفي هذا المشهد دليلا في الطريق من القاهرة الى الاسكندرية في القطار ، ما زالت عادة الفلاح الصبي المصري ، وهي تذف القطار بالحجارة ، موجودة .

القطار هنا نموذج للحدائق ، نموذج للصناعة اى ان هذا القطار ... القطار الدخيل عليه يشعر الصببية في الريف تجاهه بالمعدوانية . حتى بالنسبة للمؤسسات الحكومية فان الفلاح مازال يشعر بأنه ليس في علاقة حسنة معها ، وانها غريبة عليه وهو غريب عنها . وعندما يذهب الى المدينة يشعر انه مفقود ومغترب ، وعندما تأتيه المدينة باحداها يشعر انه مغترب ايضا .

وبالنسبة للبنان : ففى خضم هذه المأساة التى تحدث الان فى لبنان ومنذ ثلاث سنوات يبدو ان الشخصية اللبنانية استبدلت الولاء الطائفى بالولاء القومى ، فأصبح اللبناني ، نظرا لانه لا يشعر بالانتماء الى الوطن ، الى لبنان ككل ، بل يشعر بالانتماء الطائفى ، اى الى طائفة لبنانية ، اصبح من السهل عليه ان يترك الوطن الام الى الطائفة التى ينتمى اليها حتى لو كانت هذه موجودة في نيويورك او الأرجنتين مثلا الامر الذى يجعله يشعر بالانتماء ولا يشعر بالغربة من الوطن الام . وبالتالي فكل ما تدعو اليه القوى التقدمية اللبنانية الان من التخلي عن الطائفية والانتماء الى لبنان الام هو الذى سيقضى على ظاهرة الاغتراب والمغتربين ، اى خروج اللبنانيين عن ارضهم .

**مراد وهبة :** لا شك ان هذه المناقشة خصبة جدا وتثير قضايا عديدة لا يمكن مناقشتها فى زمن محدود ، ولكن لا اقل من طرح بعض الملاحظات :

**الملاحظة الاولى** ان قضية الفلاح والافتراب التى يثيرها الدكتور خليف هى قضية تدخل فى نطاق عام من قضية الفلاح ، حيث ان هجرة الفلاح المصرى الى العراق تستلزم اثاره قضية الهجرة بصورة عامة .

**الملاحظة الثانية** هى ان الهجرة من مصر لم تقتصر على الفلاح الذى لا يملك ، وانما امتدت الى من يملك ، والهجرة لم تقتصر على المثقف فحسب . فعلى اذن ، اذا اردنا ان نحلل تحليلا علميا هجرة الفلاح المصرى ، علينا ان نحلل ظاهرة الهجرة بوجه عام التى تفشت فى مصر ، وهى بدون شك تدل على ظاهرة الاغتراب .

هناك **ملاحظة ثالثة** خاصة بتعليق الدكتور حسن حنفى ، وهى ان الاغتراب ، كما تناوله ماركس ، انما هو مرتبط بملكية وسائل الانتاج ، ومرتبط بالنظام الطبقي المترتب على ملكية وسائل الانتاج ، الامر الذى ادى الى ان العلاقات الاجتماعية اصبحت علاقات طبيعية ، اى علاقات بين اشياء ، وليست علاقات بين بشر . اى ان العلاقة هنا مقلوبة ، وبالتالي فكل من يعيش فى هذا النوع من الانظمة الطبقيّة ، حتى ولو لم يكن يملك ، فهو مغترب ، والفلاح الذى لا يملك هو من بين هؤلاء .

**خليف :** ايضا سنتناول ظاهرة الاغتراب من خلال تجربتى الشخصية كمواطن عايش فى الاسكندرية ، واعتقد اننى من السهل جدا ان اربط بين ظاهرة الاغتراب فى البلاد النامية



واستعمار هذه البلاد النامية . اذكر مثلاً فى الثلاثينات والاربعينات حيث كنت اعيش فى الاسكندرية اننى كنت شديد الشعور بالغربة . اركب مثلاً اى وسيلة مواصلات عامة كالترام فيندر ان اجد شخصاً يتحدث باللغة العربية . كانت الاسكندرية كلها تقريباً مجتمعاً اجنبياً صرفاً خليطاً من كل البلاد الأوروبية كاليونان والفرنسيين والitalians والانجليز وغيرهم . والذكر اننى عندما كنت اتوجه للحصول على تذكرة من شبك السينما واصل الى دورى للحصول على التذكرة فاذا لم اكلم العاملة باللغة الفرنسية او الانجليزية كانت تشيح بوجهها عنى وترتمقنى شديداً وكأننى شئ غريب فى هذا البلد . فهناك ارتباط وثيق بين الاستعمار وبين اشاعة الشعور بالغربة بين الناس . تخلصنا من هذا الاستعمار والحمد لله ، وتخلصنا من الاجانب فى مصر ، وهم جميعاً كانوا اصحاب الوظائف المرموقة فى كل مرافق الدولة وفى كل المرافق الخاصة . لا اذكر ان هناك مصرياً كان فى شركة النور الفرنسية او شركة المياه الانجليزية . بعد ثورة ١٩٥٢ عادت البلاد حقيقة لاصحابها ، وشعرنا ان البلد اصبحت ملك اصحابها فعلاً وتمصرت كل الشركات ، واصبح اقتصاد البلد فى ايدى ابنائها ، واصبح الذى يتحدث لغة اجنبية هو الغريب بيننا . واننى ارجو ان لا تعود مثل هذه الغربة الينا التى كانت موجودة قبل عام ١٩٥٢ .

**حسن حنفى :** هذه التجربة الشخصية التى وصفها الدكتور خليف تضعنا وجها لوجه امام موضوع مهم ذى شقين : الاول هو الصلة بين الاغتراب والحضارة ، وهو الذى وصفه بالمسرح والسينما . والشق الثانى هو الصلة بين المثقف والسلطة . او بين الاغتراب والسلطة . ففىما يتعلق بالشق الاول نجد بالفعل انه فى كل مجتمع كان الانسان لا يكون انساناً الا اذا اخذ نمط الغرب فى العلم وفى الفن وفى الثقافة وحتى فى الزى ، وهذا كان مشهوراً فى مجتمع الاسكندرية والمجتمع الغربى . وبالتالى فانه كان يشعر بانه لا يستطيع ان يكون مواطناً معتبراً الا اذا اخذ هذا النمط ، او انفصل تماماً عن مجتمعه العربى ، وعن لغته وعن زيه العربى ، بل وعن دينه ايضا . هذا كان اول مظهر من مظاهر الاغتراب . الا اننا حالياً نشاهد العكس . فربما لا يستطيع الانسان ان يكون مواطناً غير مغترب الا اذا رجع الى الماضى ، وتمثل الماضى ، والا اذ البس الزى العربى . وهناك عدوان على كل ما يأتى من الغرب من زى ومن عقل ومن تحديث . وهذا فعلاً موقف الاغتراب بالنسبة للحضارة . والحقيقة ان المواطن لا يكون مغترباً ليس فقط عن طريق هذا المدخل الحضارى لحياته ، اما بتقليد ايضا عن واقعه المباشر ، اعنى ان كثيراً منا لا يدرى اننا فى مصر ، او اننا نعيش كأننا لسنا فى مصر ، وبجهد ايسر نتائج الاحصائيات التى يعطيها الواقع المصرى . اننا ، ٤٠ مليوناً نعيش على اربعة آلاف مليون جنيه للدخل القومى ، وان متوسط الدخل القومى للفرد الواحد فى مصر حوالى ٢٠٠ جنيه سنوياً ، اى حوالى خمسة عشر جنيه شهرياً ، واننا نعيش كلنا فى رقعة واحدة لا تزيد الغرباء بتقليد القديم . اى ان غربة المواطن من واقع الاحصاء الذى يعطيه صورة للاقتصاد من البلد صحراء قاحلة . اى ان غربة المواطن من واقع الاحصاء الذى يعطيه صورة للاقتصاد وللجغرافيا وللحياة . بالفعل ان هذا هو نوع من الاغتراب الذى يزيد الانسان اغتراباً عن

الحضارة . ولكن حاليا ايضا يروج د. خليف الاينشا افتراب اخر بين المواطن ومجتمعه ، خاصة بعد التصير والتاميم الخاص بعد عودة المواطن الى كل مظاهر الحياة الاقتصادية والشركات ، وانه حل محل الاستعمار ولكن بعد الستينات والسبعينات نشأ افتراب آخر عند المواطن ، وهو انه شعر ايضا ان احتمالات النمو بالنسبة له أصبحت قليلة ، وان هناك نوعا من السد ، او نوعا من عدم وجود فراع بالنسبة له حتى يستطيع ان ينمو ، نظرا لوجود طبقات جديدة نشأت بعد الخمسينات والستينات ، وانها أصبحت تمثل بدلا لهذه القوى الاجنبية التى كانت موجودة . صحيح انها بديل وطنى ولكن هناك نوع من عدم التعبير عن كل امكانياته ، حتى أصبح هو غير مرغوب فيه ، وبالتالي يحاول ان يجد امكانيات لتفريغ بالنسبة له اما بالهجرة الى العالم العربى او بالهجرة الى اوروبا وامريكا . اى انه أصبح هناك افترا بين المواطن وبين النظام الاجتماعى الذى هو موجود فيه . فمثلا لا يؤخذ رايه في صنع القرار ، ولا يطلب منه مساهمة عملية ، لدرجة انها تحيله الى عاجز تماما . هنالك ايضا نوع من استحالة العمل الفردى وابتعاد وسيلة لتفريغ امكانياته ، فاصبح المواطن العالم ايضا يشعر بنوع من الحصار امام نظام اجتماعى تسوده طبقات وطنية لا تسمح بامتداد اى قوى اخرى ، قوى وطنية عامة . ومن ثم فانه وان لم يكن هناك الاستعمار القديم الا ان الازالة الوظيفية نفسها ما زالت قائمة .

**مراد وهبه :** في تقديري ان القضية التى اثارها الدكتور خليف في ثوب ذاتي يمكن ان تأخذ ثوبا موضوعيا ، والذي يساعد على اخذ هذا الثوب الموضوعي هو تعليق الدكتور حسن حنفي الخاص بإمكان استمرار الاغتراب حتى بعد زوال الاستعمار . ويمكن تكثيف تعليق د. خليف ود. حنفي في ان الاغتراب مرتبط بالتعمير والمستعمَر، اى انه طالما وجد الاستعمار فستظل ظاهرة الاغتراب قائمة . ولكن الشئ للدهشة ما قد يوحى به التعليقان بان المهم في الاغتراب ليس اغتراب المستعمر ولكن هو اغتراب المستعمر .

هذا الفصل بين الاثنين قد يوحى ايضا بان المغترب العربى قد يتخذ له نموذجا للاغتراب من الحضارة الاوروبية ، وتظل المسألة دائرة على الاغتراب دون مجاوزته . وهنا اذكر فكرة طرحها المفكر الجزائري الراحل مالك بن نبي تقول بان **محنة العالم العربى ليست في الاستعمار بقدر ما هي كائنه فيما يسميه بالاقابلية للاستعمار**، ومعنى هذه الفكرة الخصبه ان المسألة في الاغتراب وعلاقته بالاستعمار ليست في ازالته ماديا وذلك بازالة الوجود العسكرى ، ولكن بازالته معنويا وفكريا.

**فتح الله خليف :** يبدو ان هناك شبه اتفاق بيننا كما يبدو من كلمة الدكتور حسن حنفي وكلمة د. مراد وهبه وهو ان اصل الاغتراب هو استغلال الانسان لاختيه الانسان ، ولا يهم بعد ذلك ما اذا كان هذا المستغل اجنبيا ام وطنيا .

د. مراد وهبه اثار بعد ذلك مسألة الاغتراب من الحضارة الاوروبية ، وهذا امر يدعوا الى الدهشة حقا في وقتنا هذا ، لان اجدادنا الاوائل، ولم يمض على الاسلام قرنان من الزمان ، اقبلوا

بهمة ونشاط على ترجمة التراث اليوناني ، وهو تراث وثني غريب ، مكتوب بلغة غريبة ليست بينها وبين اللغة العربية ادنى صلة قرابة لغوية. والافكار التي يثيرها هذا التراث مجافية تماما لروح العقيدة الاسلامية : فانه افلاطون واله ارسطو بكل تأكيد ليس هو اله موسى وعيسى ومحمد ، ومع ذلك اقبل المسلمون على ترجمة هذا التراث واهتموا بترجمته واشتغلوا به ، وفتحوا نوافذهم على العالم كله ، وليس على العالم اليوناني فقط ، ولكن فتحوا نوافذهم على الثقافة الفارسية والهندية القديمة ، وكلها - كما هو معلوم - ثقافات مغايرة تماما للدين الاسلامي .

ونشطت حركة فكرية ، فلسفية ادبية ممتازة جدا عند المسلمين ، وبذكاء عظيم جدا استطاعوا ان يصيروا في بوتقة واحدة كل هذه الحضارات الانسانية الرفيعة الغربية والشرقية مع العقيدة الاسلامية ومع التفكير الانساني ، ونشأ عن ذلك ما نسميه بالحضارة الاسلامية . لم نجد احدا يثير مثلا القضية التي تثار اليوم . وهي رفض الانكار المستوردة ، وكان هذه الافكار المستوردة من نتاج الشيطان وليست من نتاج الانسان . لم نجد مثلاً واحدا يقول ، كما تقول طائفة من الناس اليوم ، لدينا القرآن ولدينا السنة وفيهما كل شيء فما الحاجة الى اى نوع آخر من الثقافة ؟ المسلمون الاوائل لم يثيروا مثل هذه التساؤلات التي تحجر على العقل وتعوق كل انتاج انساني في اى منحنى من مناحى المعرفة ، في الاقتصاد ، في السياسة وفي العلم ، فكل معرفة لا تخص اهلها وحدهم ، وانما هي ملك للبشرية جميعا . ولا اعتقد ان جوهر الاسلام يرفض ان يأخذ بحضارة الامم الاخرى ، كما لم يرفض المسلمون الاوائل ان ينهلوا من كافة الحضارات حتى ولو كانت مجافية لمعتقداتهم . فافتقارنا عن الحضارة الاوروبية ليس له ما يبرره لا في تاريخنا ولا في حضارتنا ، وانما هو نوع من القصور ، ونوع من الهروب ، ونوع من التخلف الحقيقي ، ونوع من اغلاس العقل العربي .

انا اعتقد ان المسلمين حين فتحوا نوافذهم على العالم لم يكونوا خائفين على دينهم ، ان الانسان الذي يفتح النوافذ على العالم هو انسان حر واثق في عقيدته ليس خائفا ولا مترددا لانه لا يخشى شيئا ، وان الانسان الذي يعلق على نفسه هو انسان خائف ومتردد وعاجز وليس عنده شيء يضيغه ، ولا اعتقد اننا نقبل مثل هذه الصفات .

**حسن حنفى :** يبدو ان د. فتح الله خليفة اعطى معنى جديدا آخر للاغتراب على ما عرفنا من الابحاث . فاذا كانت الابحاث المقدمة تعنى نقدا لانا في الآخر خاصة في بحث فويرباخ فيبدو ان الاغتراب بالفعل ، فيما يتعلق بواقعنا الخاص ، ليس هو ضياع الانا في الآخر بل حصار الآخر للانا ، بمعنى انه في العصر الذي ندعو فيه للانفتاح الاقتصادي قد يسبب ذلك مزيدا من الاغتراب ، لان الانفتاح الاقتصادي سيفضح الناس امام مزيد من الاشياء التي تأتي من الخارج وتحاصره فسيصبح غريبا عن الغدائق العظيمة ، غريبا عن الصناعات العظيمة ، غريبا عن صناعات السلع المستوردة العظيمة ، وهو غير قادر على شرائها . وبالتالي فانه يحاصر اقتصاديا .

مع ان الافتتاح لدينا قديما كان انفتاحا حضاريا ، انفتاحا ثقافيا . بعد كل الترجمات التي اشار اليها د. خليف . تمثل المسلمون ذلك وانفتحوا عليها ولم يخشوا شيئا ، فكلما زاد الحصار زاد الاغتراب ، وكلما خف الحصار ووثقت الذات بما لديها وانفتحت ثقافيا خفت وطأة الاغتراب . اذن استطيع ان اقول انه كلما كانت الذات واثقة بنفسها وبامكانياتها ، ورفضت جميع انواع الحصار المفروض عليها من الخارج ، والذي يشكك في قدراتها ، فبالنألى يضع الاغتراب ، ومن ثم تتحدد الذات وتحقق نفسها وحريتها ومشروعها ، اما اذا خافت الذات وتفلست ، وحوصرت وتراجعت ، واصبحت عاجزة تماما وغير قادرة على الحركة فعندها يظهر الاغتراب وتنشأ سراديب خلفية لتفريغ هذه الطاقة في الهجرة الى الخارج او في الهجرة الى الداخل .

**مراد وهبه :** اختلف مع الدكتور حسن حنفي في تفسيره الذي يمكن ان يقال عنه انه تفسير ميتافيزيقي لظاهرة الاغتراب التي اشار اليها مؤخرا د. خليف ، وفي تقديرى ان القضية التي اثارها د . خليف تستلزم استخدام منهج سوسيولوجي يطرح المضمون الاجتماعي . وفي تقديرى ايضا ان طرح المضمون الاجتماعي للحضارة قد يكون مفتاحا لتناول صحيح لقضية المثقف العربى المتغرب وقضية الافكار المستوردة ، واعتقد في النهاية اننا قد اثرا قضايا تدور حول اغتراب المثقف العربى او ازمة المثقف العربى ، فاذا شاء المشاركون في الندوة ان تكتفى بهذا القدر من الحوار على امل ان تثار قضية ازمة المثقفين العرب في عدد آخر من مجلة عالم الفكر ، اذا وافق المسؤولون عن هذه المجلة على تحقيق هذه الندوة المقترحة بحيث تكون فاتحة شهية لاحداث تعديلات في مجلة عالم الفكر حيث اننا ، وحتى هذا العدد ، نجد ان الابحاث المطروحة فيها تتسم بطابع اكاديمى او بطابع مجرد ، الامر الذى قد يوحى على حد قول د. حنفي في دراسة خارجة عن هذا التسجيل ان مجلة عالم الفكر مجلة مقترية عن العالم العربى واننا اترك للدكتور حنفي اذا شاء ان يفسر القول .

**حسن حنفي :** برأى الشخصى انه منذ صدور العدد الاول من مجلة عالم الفكر منذ عدة سنوات ، وبالتحديد في ١٩٧٠/٤/١ ، فانها بدأت كحادثة بارزة في الثقافة العربية والفكر العربى المعاصر ، ولكن سرعان ما بدأ الناس يفكرون قليلا (❖) بالنسبة لها ، لانه غلب عليها الطابع - لا اقول الاكاديمى ، فالاكاديمى شئ محبوب ولكن اقول الطابع - الكتبى ، اى انها اقتصر على عرض المواد في الكتب والتحليلات الكتبية من علماء الفكر في العالم العربى . ولكن ، والعالم العربى يروج ويفوض ويرتفع وينخفض ، اصبحت المجلة لا تعبر عن نبض الواقع العربى . ومن ثم فنحن نرجو من خلال الندوة القادمة ، التى نقترحها على المجلة الان ، ان تعبر هذه المجلة عن نبض الواقع العربى ، وان تحاول ان تكون صورة حقيقية لما يحدث في الوطن العربى حاليا ، خصوصا فيما يتعلق بازمة المثقفين . وليس فقط فيما يتعلق بازمة المثقفين بل بالهم الذى نحمله على

صدورنا جميعا بالنسبة لجيلنا، خاصة وأن العالم العربي بدأت تظهر فيه عدة مجلات كانت قد توقفت ثم استأنفت نشاطها ، تحمل دماء عربية وأفكارا عربية نرجو ان تلحق بها مجلة عالم الفكر، خاصة وأن الكويت بدأت الآن تنتدب كثيرا من المفكرين العرب ، واصبحت صحافتها متبنا جيدا يمكن ان يعبر من خلالها عن الافكار العربية ، وكار الكويت الآن تمر بنفس العصر الليبرالى الذى مرت به مصر في اوائل العشرينات .

**خليفة :** يودى ان اضيف كلمة هنا منبها الى ان الابحاث الجادة والعميقة التى اتسمت بها مجلة عالم الفكر يمكن ان تكون هى السبب في اغترابها . واذكر هنا ما قاله برتراند راسل عندما اصدر كتابه Principia Mathematica أى اصول الرياضيات وهو الاسهام الاصيل لراسل في الفلسفة - هذا الكتاب نشره على نفقته وبمساعدة بعض الهيئات العلمية ، ونشر منه عددا محدودا من النسخ وربما لم تنفذ هذه النسخ ، وظلت عثا على صاحبها بينما يقول هو بتعبيره الدقيق ان مؤلفاته التى هى مجرد « سلق بيض » قد عادت عليه بثناء عظيم جدا نتيجة لاقبال الجمهور عليها .

فاعتقد ان العالم غريب وان الابحاث العلمية الدقيقة غريبة ايضا . انا هنا لست في مجال الدفاع عن عالم الفكر ، لكننى اسأل الصديق العزيز الدكتور حسن حنفي والصديق العزيز الدكتور مراد وهبه : هل يمكن لمجلة اخرى في العالم العربي الان ان تفتح صدرها لمثل هذه الابحاث وهذه المناقشات الجريئة الحرة ؟

**حسن حنفي :** بصراحة عندما سلمت بحثي للدكتور احمد ابو زيد لم يكن عندي ادنى امل في قبوله لنشره . وكانت مفاجأة لى عندما حضر الدكتور ابو زيد في الجلسة الثانية واطن قبول البحث للنشر ، بل ورحب به بصدق .

**فتح الله خليفة :** بصراحة يا دكتور حسن لقد كان ذلك مفاجأة لنا جميعا ، مفاجأة لى والدكتور مراد وهبه والدكتور حبيب الشاروني .

**مراد وهبه :** في نهاية الندوة لا يسعنا الا ان نشكر الانسة سها فتح الله خليفة كريمة الدكتور خليفة بطب الاسكندرية على تفضلها بالتطوع لتفريغ هذه الندوة ، وهذه حمية نتطلع ان تصبح حمية عامة لدى الشباب المصري في خدمة الثقافة العربية . ونحن نتمنى لها كل توفيق ونجاح في خدمة هذا الوطن .

**حسن حنفي :** كما نشكر الزميل الدكتور خليفة على استضافته الندوة في منزله رغم المشاق العديدة التي كلفناه اياها هو والاسرة الكريمة .

**فتح الله خليفة :** بل اننى انا الذى اتوجه بالشكر لكم على المشاق التي تحملتموها في السفر من القاهرة للاسكندرية ، كما انتهت هذه الفرصة لامير من سعادتى بهذا الحوار المثمر بين الاصدقاء . ونأمل ان يظل الحوار متصلا بيننا في كل القضايا التي تهم عالمنا المعاصر .

**تعقيب ( للدكتور احمد ابو زيد ) .**

كان من المفروض ان اشترك في هذا الحوار ، على الاقل لكي اعالج بعض النقاط التي تدخل في تخصصي ( العلوم الاجتماعية والانثروبولوجيا بالذات ) وحتى يكون النقاش والحوار اكثر اكتمالا وشمولاً ، خاصة وان الاساتذة الاربعة الذين اسهموا في هذا الحوار جميعهم من اساتذة الفلسفة . وعدم اشتراكي في الحوار - نتيجة لظروف قاهرة - هو الذي دفعني الى هذا التعقيب القصير ، لا لكي اشرح وجهة نظري في الموضوع . ولكن لكي ارد على الحكم الذي اطلقه الدكتور حسن حنفي ، سامحه الله ، على مجلة عالم الفكر ، والذي كان يمكن الرد عليه في حينه لو انني كنت موجودا اثناء الحوار .

الظاهر ان الدكتور حسن حنفي هو ( المفترّب ) عن ( عالم الفكر ) - اقصد المجلة - والا لكان على وعي بالاعداد التي خصصت لمعالجة مشكلات العصر مثل الطاقة والبيئة والمرأة وعالم الفن ومشكلات العلوم الانسانية وغيرها . وكثير من هذه الدراسات عاجت الواقع الذي نعيش فيه والمجتمع الذي ندخل في تكوينه ، واعتمدت على معلومات اساسية مستمدة من هذا الواقع ومن هذا المجتمع ، ولذلك فهي ليست مجرد تكرار لما جاء في الكتب والمراجع الاخرى كما يتصور ، وعليه فانني اعتقد ان هذا الحكم فيه كثير من الظلم للاساتذة الذين اسهموا في الكتابة في مجلة عالم الفكر على مدى السنوات التسع السابقة . ولقد كانت هذه المجلة وسوف تظل باذن الله مفتوحة لكل الآراء والأفكار ، لان تبادل الرأي والفكر هو السبيل الوحيد لكي يحدد الانسان العربي نفسه (وانسانيته) ولذا فلست ادري لماذا كان هذا التخوف والشك اللذين عبر عنهما ! لقد تكلم حسن حنفي في مقاله العميق وهو يعرض لآراء فويرباخ عن الوهم والزيف وما اليهما ، وكثير من مفكرينا هم ضحايا للوهم . وليس امامهم ، للتخلص من هذا الوهم والزيف ، الا ان يكتبوا ويعبروا عن آرائهم ، ويخرجوا بها للقراء ويتقبلوا الرأي الآخر بصدر رحب . ومن اجل هذا كله تصدر مجلة عالم الفكر .

ومن ناحية اخرى يكفي ان اشير الى تزايد الكمية المطبوعة من المجلة بحيث يطبع منها الان ستة عشر الف نسخة ولا يتردد منها نسخة واحدة الى ادارة المجلة ، مما ينفي حكم الدكتور حنفي عن ( البرود ) الذي تعامل به المجلة .

واخيراً ، لا يسعني الا ان اوجه كلمة شكر خالصة للذين اسهموا في هذا العدد بدراساتهم المستفيضة وآرائهم القيمة .

( مستشار التحرير )

## الاغتراب في المسرح المعاصر من خلال مسرح بيرتولد برشت

منى سعد أبوسنة

النقاد بالتحليل ظاهرة الاغتراب في شتى الفنون والآداب مثل القصة والشعر والفنون التشكيلية والسينما والمسرح . وهم حينما يتكلمون عن الاغتراب يقصدون عادة ان هذه الاشكال الفنية تعالج مشكلة من ادق مشاكل الانسان المعاصر ، وانعكاس هذه الظاهرة على الحياة الادبية عامة وفي المسرح خاصة يتمثل في نشوء تيار عرف بتيار « حركة الغضب » التي نشأت في التجلثرا في بداية الستينيات ، ويعتبر هذا التيار أحد الانعكاسات الاجتماعية لظاهرة الاغتراب ، باعتبار ان المسرح يمثل أحد الانشطة الاجتماعية .

ظاهرة الاغتراب في النصف الثاني من القرن العشرين تعتبر ظاهرة عالمية ، فلا يجوز القول بانها مشكلة تخص الغرب فقط أو الشرق فقط ، أو المجتمعات الرأسمالية دون الاشتراكية ، وإنما أصبحت مشكلة انسانية ، والانسان في القرن العشرين أصبح على وعي بلقبيته وهي تحرره من جميع الصور الألا انسانية التي تشوه العلاقة بينه وبين الآخرين .

فالاغتراب اذن ظاهرة تتصف بها الحياة المعاصرة . وهي تعالج كقضية في شتى المجالات . ففي مجال النقد الادبي ، يتناول

وتختلف وجهات النظر بالنسبة لقضية الاغتراب وهذا يرجع الى الايديولوجيا التي بنتها الفكر او الاديب . وما يهمنا في هذا المجال هو **وجهة نظر برشت في الاغتراب** .

يجب اولا تحديد **مفهوم الاغتراب** كما هو مطرح في المسرح عند برشت . والسؤال الاول الذي يتبادر الى الذهن هو :

هل مسرح برشت ، المعروف بالمسرح اللحمي ، مسرح اغتراب ، وبأي معنى ؟  
للإجابة على هذا السؤال يلزم ان نعود الى الأصول التاريخية لفكرة الاغتراب في مسرح برشت .

في مقال له بعنوان «عن المسرح التجريبي» (١) يعرض برشت للمسرح البرجوازي المتمثل في المسرح الألماني . وينقده بشدة لأنه يفصل بين الجانب العقلي والجانب العاطفي . والفصل بين العقل والعاطفة ، طبقا لبرشت ، لا يسمح للانسان ، بأن يقول بالتأويل وهي مرحلة من أجل التغيير ، لأن التأويل يعنى ان الانسان مجاوز للواقع . والفن البرجوازي يطرح تسليية فقط ولذلك فهو فن مغترب . ويعتمد برشت بان التراث المسرحي البرجوازي الألماني قائم على الفلسفة المثالية عند شوبنهاور ومن نتائجه الـ « أنا وحدي » (٢) ، ومضمونه ان هذا الكون من صنع الانسان ، اذن لا مبرر للتغيير . ومن يتصور انه يريد ان يغير يقع في وهم لان العالم عالمي ( أنا ) . ويرى برشت ان هذه فلسفة تخدم مصالح الطبقة البرجوازية وثبتت الوضع القائم . ويعتبر برشت الحركة التعبيرية في المسرح ،

التي تقوم على استكشاف العالم الباطني للفرد ، انعكاسا للفن البرجوازي في مجال المسرح يمثل ماقله ماخ Mach في مجال الفلسفة . فكلاهما يعطى تبريرا للاغتراب ، لانهما يعبران عن البرجوازية والوعي المغترب من خلال استبعاد المضمون الانساني . ان ماخ ، ابا الوضعية المنطقية ، يقول ان العلم مجرد وصف لتأويل . وبذلك يحذف جانب التوعية لأن التوعية تعنى مجاوزة التأويل للوصف وهذا ، من وجهة نظر ماخ ، غير علمي . اذن فالمسرح الذي يتجاوز الواقع غير علمي طبقا لماخ . ومن ثم يشعر برشت ان المسرح وليد فلسفتين : ماخ وشوبنهاور . وهذا مصاد لمسرح برشت لأن مسرحه يركز على التأويل ويقول انه علمي وتوسعته الماركسية وتعطى له تبريرا . ان مسرحه يمكن ان يتجاوز الواقع في عبارة ماركس : « ان الفلاسفة كانوا منشغلين بتأويل العالم مع ان المطلوب هو تغييره » (٣) .

ولمعرفة القيمة الحقيقية لمسرح برشت ومدى تأثيره ينبغي ان تكشف عن الفكرة المحورية باعتبار ان أي مفكر لابد ان يواجه مشكلة معينة ويبحث عن حل لها ، وباقي الحلول تتفرع من هذه المشكلة الأساسية وتلعب دور حلوها . والفكرة المحورية في مسرح برشت هي مشكلة الاغتراب والحل : ازالة الاغتراب . ويقدم برشت تفسيره للاغتراب في اطار ينطوي على رؤية جديدة للتغيير . وهذه الرؤية تعتبر مستقبلية لأنها تجاوز للوضع الراهن . لذلك فان

Bertolt Brecht, "On Experimental Theatre, "Brecht on Theatre (ed.) John Willett (١)  
(London : Methuen, 1978).

(٢) ترجمة يوسف مراد ، انظر المعجم الفلسفي ، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ١٩٧١ ، صفحة ٥ .

Karl Marx, Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy (٣)  
(Peking : Foreign Languages Press, 1976), p. 66.



خلفية تتلخص في الاغتراب كمفهوم فلسفي وكمضنون اجتماعي وتكنيك مسرحي ، هذا بالإضافة الى مشكلة الوعي . ويعتقد برشت أن الوعي الذاتي على المستوى المجرد يعتبر غير كاف من أجل إزالة الاغتراب ، ان الاغتراب كحالة يمارسها الانسان مشروطة بعوامل اجتماعية واقتصادية ، وان إزالة هذه العوامل هي الخطوة الأساسية نحو إقامة مجتمع انساني غير مغترب . هذا ويعتبر برشت الاغتراب واللائسنة مترادفين . وهو لذلك يلجأ في أعماله المسرحية ومقالاته النظرية الى طرح الحل لمشكلة اغتراب الذات وتحول الانسان الى شيء . وبذلك يمكن اعتبار أن إنتاج برشت المسرحي بالإضافة الى كتاباته النظرية يشكلان معا حركة منظمة ضد اللائسنة التي يعاني منها الانسان في ظل نمو اسلوب الإنتاج في النظام الرأسمالي ، وهو يفعل هذا من خلال عرض صادق لمحنة الانسان داخل المجتمع الرأسمالي الطبقي المعاصر ، ولخلاف أساليب الاستغلال التي تحيل الانسان الى كائن ضعيف ، بلا حياة ، مغلوب على أمره ، مقهور ، مغترب .

ان نظرية برشت الشهيرة والمعروفة « بنظرية الاغتراب » أو تكنيك الاغتراب (٢) ، Alienation Effect " Verfremdung Effekt " عبارة عن شكل من الاشكال المسرحية استخدمه برشت لكي ينتقل الى الاغتراب ، كمفهوم ، وهي ذات ابعاد ثلاثة :

**بعد فلسفي ، وبعد اجتماعي وبعد استراتيجي .** والهدف من استخدام « تكنيك الاغتراب » هو رفع الاغتراب كفكرة . هنا يبرز الدور الاجتماعي لمسرح برشت . ان التوظيف الاجتماعي لمفهوم الاغتراب في المسرح يهدف الى التغيير وتحقيق تكاملية الانسان . وهذا معناه ان يطرح أولا الانسان المشوه ،

الدراسات النقدية التي تتناول نظرية برشت في الاغتراب بالتركيز على الجانب الشكلي فقط ، كلها قائمة على اغفال المضمون الثوري لمسرح برشت ، ولذلك ولكي يكون هناك تقييم شامل وصادق للقيمة الحقيقية لمسرح برشت ، يلزم التركيز على الفكرة المحورية ، وهي الاغتراب ، لانها تشكل الفكرة الأساسية في مسرحه ، وباقي المشاكل والحلول تتفرع وتدور حولها .

الاغتراب من وجهة نظر برشت يعتبر السمة المميزة للمجتمع الرأسمالي ، ومن الجدير بالملاحظة أن تناول برشت لمفهوم الاغتراب واستخدامه لهذا اللفظ عند تحليل الظواهر الاجتماعية - السياسية ، هو بدون شك نتيجة تأثره بماركس . ان اختيار برشت **لمفولة الاغتراب** واستخدامه لها كتكنيك مسرحي يرجع الى تصوره ان الاغتراب هو الصفة المميزة للبناء الداخلي للشخصية وللمجتمع في القرن العشرين .

ويتقد برشت ان حالة الاغتراب التي يعانيها الانسان والمجتمع هي من نتائج الرأسمالية . ومن خلال نقده للمجتمع الرأسمالي استطاع ان يثبت في أعماله المسرحية كيف ان هذا المجتمع تسوده نظرة لامنتطقية تجعل من خداع النفس حقيقة ، وتجعل ما هو غير طبيعي يبدو طبيعيا . ولذلك فهو يتقدم لكي ينزع القناع عن الحقيقة الكامنة في النظام الرأسمالي من خلال مفهوم الاغتراب . والهدف من الكشف عن اسباب الاغتراب في الواقع العيني من خلال تقديم وتحليل التناقضات الكامنة في النظام الرأسمالي والتي تفرز الاغتراب ، هو بحث المتفرج على القضاء على اسباب الاغتراب وإقامة مجتمع غير مغترب . ان أي تفسير لتطور مسرح برشت يجب ان يستند الى

( ٢ ) عبد الغفار مكاوي ، ترجمها « اثر الاغتراب » ، مجلة « الشعر » القاهرة ١٩٦٤ ص ٦٧ .

جزئيا من مقولة الاغتراب في فلسفة هيجل والمعروفة بـ *Entfremdung* ، الا انها عند برشت مختلفة كيفيا . وهذا الاختلاف مردود الى الفلسفة الماركسية . فبرشت يرفض مذهب هيجل الفلسفي لانه يقدم تفسيراً مثاليا ومحافظة لمشكلة الاغتراب . ولكنه يحتفظ بدالكتيك هيجل بعد ان يضيف اليه التفسير الماركسي للاسباب السيمائية والاقتصادية الاجتماعية لمشكلة الاغتراب .

من هيجل اذن استمد برشت تكنيك الدالكتيك بالرغم من ان نظريته في الاغتراب تختلف كيفيا عن مفهوم الاغتراب عند هيجل . ويرجع ذلك الى ان نظرية برشت لا تقوم فقط على النفي وانما تتضمن ايضا الخطوة الثانية في الدالكتيك وهي نفي النفي . وبذلك يجمع برشت الخطوتين في خطوة واحدة . فالخطوة الاولى هي تقديم ماهو مالوف بشكل يجعله يبدو غير مالوف ، ولكن الهدف من وراء ذلك ليس فقط جعل الظاهرة تبدو غريبة ، وانما تقديمها من خلال رؤية محددة تقود الى تغيير الواقع . وقد اختصر برشت هذه العملية *Verfremdung* في كلمة *Peocess*

وهي تعني طبقا للناقد الالماني جريم « اغتراب الاغتراب » (٥) الاغتراب الاول يتمثل ، الخطوة الاولى وهي النفي ، اي جعل ظاهرة الاغتراب تبدو غير مالوفة ، وهذه الخطوة تتطوى على الخطوة التالية وهي اغتراب الاغتراب ، وهي خطوة ايجابية لانها تنفي الاغتراب بما ينطوي عليه من الوعي باسباب الاغتراب ، بالاضافة الى الرؤية المستقبلية . ولو ان برشت قدم الخطوتين منفصلتين لكان

المغتراب ، فالهدف من « تكنيك الاغتراب » اذن هو ابراز الاغتراب من خلال توظيف اجتماعي يحدث وعيا اجتماعيا لدى المتفرج من خلال ايدولوجيا معينة تعالج الاغتراب من زاوية محددة . ولذلك فالعمل المسرحي يزيل الاغتراب عن المتفرج فكريا ويساعده على ان ينتقل الى ايدولوجيا جديدة . ومن نتائج « تكنيك الاغتراب » ان المتفرج يكتشف اغترابه ويكتشف نفسه كمغترب وهذا يجعله يتخذ موقفا يهدف الى التغيير ورفع الاغتراب . اذن فالوعي بالاغتراب هو اول مراحل رفع الاغتراب والتغيير . اذن لا يمكن استخدام التكنيك بدون ذلك المضمون الثوري القائم على فضح الاغتراب من خلال الوعي . ولذلك فان استبعاد المضمون والتركيز على الشكل يرتبطان بهدف معين وعن افراغ الشكل من المضمون والتركيز على الشكل ، وبذلك يطمس الوعي بالتغيير الاجتماعي من اجل الحفاظ على الوضع القائم . ولذلك نقول انه مع القوى التقدمية المضمون مهم لانه مرتبط بقضية الوعي ، ومع القوى الرجعية الشكل دون المضمون هو المهم ، لان المضمون مرتبط بالوعي والتغيير الاجتماعي ، بينما الشكل مرتبط بتخلف الوعي ، وهذا يخدم اغراض الرجعية ، وهي الحفاظ على الوضع الاجتماعي وعدم تغييره .

• • •

### البعد الفلسفي والاجتماعي لنظرية الاغتراب عند برشت :

بالرغم من ان لفظة « الاغتراب » المعروفة في اللغة الالمانية بـ *Verfremdung* مستمدة

(٥) "Verfremdung der Entfremdung" Reinhot Grimm, "Verfremdung : Beitrag zu Wesen und Ursprung eines Begriffes," Revue de la Literature, Comparee, Vol. 35, 1961.

داينهولت جريم ناقد الماني متخصص في تحليل اعمال برشت وله اثر من دراسة في هذا المجال . وهو اول من فسر وحلل لنظرية الاغتراب شكلا ومضمونا .

يُتخذ برشت موقفاً محدداً ويدعو المتفرج الى أن يشاركه وجهة نظره . هذه المشاركة ليست مفروضة على المشاهد وإنما تصل اليه من خلال عملية التأويل . والتأويل هنا لا يعني مجرد التأمل السلبي ، وإنما يتطلب مشاركة فعالة وذاتية من جانب المتفرج تقوم على تمثيل ما يشاهده ، وذلك من طريق الوعي بأسباب اغترابه ومجاوزة الواقع بممارسة تفكيره النقدي في الواقع ، أي خارج المسرح، وتحقيق التغيير في ذلك الواقع . وعلى ذلك ، فالإنسان يفهمه للواقع يلجأ الى التأثير في الواقع وتغيير العالم . بذلك يخلق الإنسان نفسه بنفسه ويحقق حالة من عدم الاغتراب من خلال الوعي بالاغتراب ومن خلال الوعي الذاتي بالظروف الموضوعية القائمة . وهذا يجعل مشاركة المتفرج في العرض جزءاً عضوياً من المسرح البرشتي . والهدف من هذه المشاركة يتميز من أي مسرح غير برشتي ، وهو مجاوزة واقع المسرحية الى الواقع الفعلي الخارجي والتأثير فيه وتغييره .



### البعد الاستطائقي لنظرية الاغتراب

في بداية تكوين النظرية (في أواخر العشرينات وبداية الثلاثينات ) كان برشت يطلق على مسرحه الجديد المسرح اللاأرسطي Non-Aristotelian وذلك قبل أن يتبلور النظرية وتكتمل ، وكان يطلق لفظ المسرح الملحمي . Epic

والسؤال الذي يبرز لأول وهلة هو : لماذا برشت في مواجهة أرسطو ؟

باعتبار أن أرسطو هو أبو الدراما فهو أول من حلل الاشكال المسرحية : التراجييديا والكوميديا . فلا بد أن هناك شيئاً التفت اليه برشت في أرسطو وتأثر به ثم بدأ ينقده ، ومن هنا يحدث التطور .

من الممكن أن ينشأ سوء فهم لدى المتفرج ، بمعنى أنه يمكن أن يتصور أن تقديم الظاهرة بشكل غير مألوف هدف في حد ذاته . وبذلك يتوقف عند الشكل . لذلك لجأ برشت الى جمع الخطوتين في خطوة واحدة ملخصاً بذلك لعملية إكمالها ، وفتحاً بذلك المجال للمتفرج للعمل على تغيير الواقع استناداً الى رؤيته ( الكاتب ) وهذا يجعل تكنيك برشت مختلفاً اختلافاً كبيراً عن ديالكتيك هيجل .

فعبارة هيجل : « اننا لا نعرف على المعروف لأنه معروف »

"Das Bekannte überhaupt ist darum weil es bekannt ist, nicht erKannt" ( The Known, because it is Known, is not recognised.)

تتحول عند برشت الى : « أن تكنيك الاغتراب يهدف الى أن يتعرف المرء على الشيء وأن يراه غربياً في نفس الوقت » .

"Eine verfremdende Abbildung ist eine Solche, die den gagenstand zwar or Kennen, ihn aber doch zugleich fremd orschelnon täßt."

"A representation that alienates is one which allows us to recognize its subject, but at the same time makes it seem unfamiliar."

ويتضح من المقارنة بين هاتين العبارتين أن استخدام برشت للمنهج الديالكتيكي ، في تحليل ظاهرة الاغتراب في مجال المسرح ، يختلف كثيراً عن استخدامه عند هيجل لأنه ينطوي على رؤية جديدة . الرؤية الجديدة التي يتضمنها تكنيك برشت رؤية ماركسية بالمعنى الواسع المتمثل في مبارزة ماركس عن فلسفة التأويل والتغيير ، وهي دعوة الى الثورة ، الهدف منها تحقيق مجتمع غير مغترب ، لأن برشت ، مثل ماركس ، مهتم بالجانب الاجتماعي للاقتصادى لمشكلة الاغتراب .

تأثر برشت بأرسطو له جانب سلبي وجانب ايجابي . الجانب السلبي يتمثل في رفضه للمسرح الأرسطي ، والجانب الايجابي يتمكس في ايجاد البديل .

**نتناول أولا الجانب السلبي .** وهذا يستلزم أن نرجع إلى أرسطو نفسه . فإرسطو هو الذي أشاد بقدرة الإنسان على التجريد ، ذلك أن العملية الأساسية في المعرفة ، عنده ، تبدأ من المحسوس إلى المعقول .

ولكن في مجال المسرح ، إلى أي حد استطاع أرسطو أن يلت نظر الإنسان إلى هذه العملية الأساسية ، أي عملية التجريد ؟

إن مسرح أرسطو يقوم على فكرة محاكاة الطبيعة وتطهير الإنسان من انفعالات الشفقة والخوف ، وكان ينبغي أن يقوم على كشف حقيقة كيان الإنسان ، وحقيقته أنه كائن عاقل على حد قول أرسطو نفسه ، قادر على التجريد ، والتجريد مجاوز للواقع ، والمجازاة تعنى القدرة على التغيير . وهنا تصبح العلاقة بين الإنسان والطبيعة علاقة رأسية وليست أفقية ، بمعنى أن على الأديب ألا يحاكي الطبيعة بل يغيرها . ويكتشف برشت هذا التناقض بين فلسفة أرسطو ومسرحه ، ولهذا فإن مسرح برشت الأيدولوجي يعمل على رفع هذا التناقض وعلى اصلاح ما أفسده أرسطو . ومن هنا يمكن القول بأن برشت هو ضد أرسطو ، بفضل أرسطو ، لأن أرسطو اكتشف قدرة العقل على التجاوز وعجز عن الربط بين العقل والتغيير ، أي بين العقل والثورة ، العقل من حيث أنه قادر على المجازاة وعلى التغيير . والفروض أن المسرح يكتشف عن هذه الرابطة لكن برشت يلاحظ أن المسرح عند أرسطو يخلو من هذه الرابطة لأنه يقف عند حد الانفعالات

فيتجاهل قدرة العقل على التغيير فتنتهي المسألة إلى تكيف الإنسان مع الطبيعة . وهذا التكيف لكي يتحقق ، يستلزم تهدئة الانفعالات ومن هنا يأتي معنى التطهير ، وبذلك يصبح ما هو غير طبيعي في الإنسان ، أي التكيف ، هو المعيار الذي يقاس به الإنسان ، أي يصبح ما هو ثانوي هو الأساس .

محاولة برشت لرفع التناقض الموجود في مسرح أرسطو قائمة على ربط الإنسان ككائن عاقل قادر على التجريد بالمجازاة والثورة ، وعلى تحويل المحاكاة والتكيف مع الطبيعة إلى التحكم في الطبيعة وتغييرها ، وهذه هي الوظيفة الاجتماعية لمسرح برشت . وبناء على ذلك يمكن القول بأن مسرح برشت فكر أرسطوي معدل .

ويزيد برشت الامر ايضاحا فيبين الفروق الأساسية بين مسرحه اللحمي ومسرح أرسطو في الجدول التالي (٦)

**ويحرص برشت على تأكيد أن مسرحه ليس ضد أرسطو**  
Anti-Aristotelian  
**وانما لا أرسطي**  
Non-Aristotelian  
**بمعنى أن الفروق التي يوضحها بين مسرحه اللحمي ومسرح أرسطو الدرامي تمثل تقييما في مستوى الأهمية أو التركيز على الأشياء دون أخرى .**

ولكن هل تكتيك الاغتراب كما يوضحه الجدول المذكور يعتبر تكتيكا جديدا أم كلاسيكيا . ؟

وإذا كان كلاسيكيا فكيف طوره برشت ؟

إن المسرح اللحمي كما طرحه برشت من خلال تكتيك الاغتراب يعتبر شكلا كلاسيكيا

درامي	ملحمي
action	narration
حدث	سرد رواية
ينغمس المتفرج في موقف مسرحي	يتحول المتفرج الى مشاهد ولكن يستحث
يقلل من شأن قدرته على الفعل	قدرته على action الفعل يدفعه الى اتخاذ
يزوده بالاحاسيس sensations	قرار
تجربه	صورة للعالم
ينفعل بشيء ما suggestion	المتفرج يواجه شيئاً ما argument
ايحاء	جدل
يحفظ بالمشاعر الغريزية	يدفع المتفرج الى الفهم
ينغمس في الحدث ويشارك في التجربة	المتفرج يقف خارجاً ليدرس
is taken for granted	الانسان موضوع البحث
الانسان	الانسان متغير وقادر على التغيير
غير قابل للتغيير	
finish	التركيز على المسار
التركيز على النتيجة	كل مشهد قائم بداته
كل مشهد يعتمد على الآخر	مونتاج
نمو	تطور في منحنيات
تطور خطي	قفزات
حتمية متطورة	
evolutionary determinism	الانسان كحركة متطورة
الانسان كنقطة ثابتة	
fixed point	الوجود الاجتماعي يحدد الفكر
الفكر يحدد الوجود	العقل
المعاطفة	

فإذا حكمنا بالشكل فقط يحدث خداع بصر  
لان الحكم يجب ان يكون من خلال المضمون ،  
لانه هو الذي أفرز الشكل ، والشكل بدوره  
يؤثر ويعمل في المضمون .

ان ما اراد برشت ان يفعله في مجال المسرح  
هو تغيير العلاقة التقليدية ، في المسرح الالماني  
بين جمهور المتفرجين والممثل والعرض ،  
على التعاطف مع بطل او بطة المسرحية الى  
حد التطابق . والنتيجة المترتبة على هذا  
التطابق ان المتفرج يعجز تماما عن رؤية  
الاحداث من زاوية غير شخصية ، اى كما هي  
مطروحة في الواقع الموضوعي ، لان نظريته تظل

محدودة داخل شخصية البطل المسرحي .  
فمثلا في مسرحية «أوديب ملكا» لسوقوليس  
نحن نتعاطف تماما مع مأساة أوديب الى الحد  
الذي نمجس فيه تماما عن النظر الى ما هو  
جوهرى في العرض وهو البحث عن الاسباب  
التي جعلت من قصة أوديب مأساة ، اى ألوى  
بالظروف الاجتماعية والاقتصادية التي  
تسببت في هذه المأساة ، ونقد تلك الاسباب  
من وجهة نظر المتفرج بهدف تغييرها . هذا غير  
وارد تماما في مسرح أرسطو . فان المتفرج  
يتقبل دون أدنى شك الظروف التي تحيط  
بالمأساة ، وكذلك يتقبل الحكم الذى يصدر  
على البطل ، بمعنى انه يتقبل حالة الاغتراب  
التي يعاني منها البطل على أنها وضع طبيعي  
وذلك لانه دون مستوى الوعي الذى يجعله  
يستوصف فكرة الاغتراب . يقول برشت « ان  
الدراما الا أرسطية تحرس تماما على عدم  
تقديم الاحداث على أنها من صنع قدر يقف  
الانسان في مواجهته ضعيفا بالرغم من جمال  
ردود فعله تجاه هذا القدر . وعلى العكس  
تماما فان المسرح الالارسطى يدرس ذلك القدر  
دراسة واعية ويظهره مؤكدا انه من صنع  
الانسان » . (٨)

موجودا في المسرح الياباني والصيني، والمسرح  
الديني في العصور الوسطى متمثلا في طريقة  
التمثيل وطريقة استخدام الكورس الموسيقى،  
والاقتعة من اجل ازالةالعنصر الإيهامومن المسرح  
ويلحق عبدالغفار مكاوى على هذه النقطة فيقول  
« يتأثر مسرح برشت بالمسرح الصيني القديم  
والمسرح الديني عند الجزويت في العصور  
الوسطى والمسرحيات المدرسية في عصر النهضة  
الانسانية ... انه يحتفظ بالشكل القديم  
القدس ولكنه يملؤه بمضمون دينوى عادى  
.. انه مجرد الشعر من طوحه الازلى .  
ويربطه بعجلة الزمن والاحداث المعاصرة له .»

ان برشت اعطى لونا جديدا لهذا التكنيك  
القديم وقد فعل ذلك لان ثمة قضية تشغله ،  
وهي قضية الاغتراب . وقضية الاغتراب  
ليست قضية كلاسيكية ، بالرغم من أن الادباء  
والمسرحيين قد انشغلوا بقضية تحرير الانسان  
من قديم الزمن . ولكن الجديد هو تحرير  
الانسان من خلال قضية الاغتراب . وهذا  
يستلزم تكنيكا جديدا ، لكنه يستند على  
القديم

اذن ماهو الجديد الذى استخلصه برشت  
من القديم ؟

ان عزل المتفرج عن المسرح بهدف  
مساعدة المتفرج على ممارسة التفكير النقدي ،  
بمعنى ان يحاول العثور على الاجابة على  
الاسئلة التي تطرحها المسرحية وذلك بفضل  
المسافة بين المتفرج والعرض ، وبفضل ما تقدمه  
المسرحية من حقائق عينية .

اذن فالتبرير الذى دفع برشت الى تجديد  
وتطوير تكنيك الاغتراب هو المضمون ، وهو  
الذى دفعه الى اعطاء لون جديد للتكنيك قديم

لا يعرفه ، بمعنى أنه لا يفهمه ، وذلك نتيجة عملية التطابق . ويرى التوسر أن الوعي الجدلي الزائف الذي ينقله المسرح الارسطي ويعمل على تثبيته يكمن في الوضع الراهن Status quo . ويطرح التوسر مشكلة اغتراب المتفرج في المسرح التقليدي من خلال الزمن ، بمعنى أن الأحداث التي تعرض في المسرحية القائمة على التطابق مع شخصية البطل هي من وجهة نظر البطل . وبالتالي الزمن في المسرحية يطرح رؤية البطل التي هي عموما مرتبطة بالوضع الراهن ، وهو حاضر مفترب . والمتفرج بالضرورة محدود داخل هذا الزمن لا يستطيع منه فرارا . وفي مواجهة الوعي الجدلي السليم الذي يقوم بين الواقع المزيّف الوهمي وبين واقع آخر يحقّق فيه الإنسان إنسانيته ويتخلص من الاغتراب .

ونحن نساءل :

كيف يجيىء هذا الوعي الجديد ؟

انه لا يأتي حتما في اطار الوضع الراهن . ولكنه يأتي من خلاله وبفضله . وعلى الرغم منه ، بحيث يكتشف من خلال الوعي الجدلي السليم ... ولكي يحدث ذلك لابد ان يتم من خلال رؤية مستقبلية يظهر فيها الوضع الراهن مزيّفاً . وهذا يعنى أن الوضع الراهن في حد ذاته ليس كافيا لتنمية الوعي الجدلي السليم ، ولابد ، في مواجهة الوضع الراهن ، من طرح واقع مستقبلي من خلاله يكتشف زيف الوضع الراهن .

ان مجاوزه برشت لمسرح ارسطو يشير الى انه اكتشف التناقض داخل النسق الارسطي من خلال فكرته عن الاغتراب وعن واقع مستقبلي يتم فيه ازالة الاغتراب ، وهو ان التطهير معناه تثبيت الاغتراب بدلا من ازالته

وتأسيسا على ذلك فان برشت عندما يعالج قصة ما ، يقدمها بشكل يحث المتفرج على ان يسأل عما يحدث في مجتمعه وفي علاقاته السياسية والاقتصادية والطبقية ، وعما اوصله الى حالة من عدم القدرة على عمل هذا او ذاك ، او حالة يكون فيها مرغما على عمل شيء ضد ارادته . ونظريا ، يأمل برشت انه عند هذا الحد الذي يسأل فيه المتفرج هذه الاسئلة ، يكون قد قرر بعد مفادته المسرح ان يمارس تفكيره النقدي في حياته اليومية ، ويكون من شأن هذا التفكير ان يضعه في موقف يمكنه من القيام بعمل سياسي للتغلب على مساوئ المجتمع وتغييره تغييرا جذريا .

ان العلاقة التقليدية بين المتفرج والعرض تجعل المتفرج مفتربا عن ذاته ، لانه لا يكتشف ذاته الا من خلال التطابق بينه وبين الآخر ، وهو في هذا التطابق لا يرى الا ذاته في البطل . فكان جزءا من ذاته انفصل عنه واصبح يسيطر عليه ، هذا الجزء انتزعه البطل حين فرض عليه ان يندمج في ذاته ، اي ذات البطل . والنتيجة الحتمية اغتراب المتفرج . فان المعنى المتمثل في عبارة سقراط « اعرف نفسك ، بنفسك » هو ان الانسان في حاجة الى الآخر لكي يكتشف ويفهم نفسه ، وبذلك يصل الى حالة من التكامل ، وهذا غير وارد تماما في مسرح ارسطو ، وهو ما يحاول برشت في مسرحه ان يبعثه ويؤكد من خلال مقولة الاغتراب .. لذلك فالوعي الذي ينقله المسرح التقليدي الارسطي وعى مزيّف لانه ، طبقا لاتوسر (٩) يقوم على دياكتيك مزيّف . وهذا الدياكتيك المزيّف يوجد في داخل نفسية البطل ، ولا يتجاوزه الى الواقع الموضوعي . نفس الشيء يحدث بالنسبة الى المتفرج ، وبذلك يظل جاهلا ، يتعرف على ما يراه لكنه

وهذه العبارة لها ارتباط مباشر بمفهوم وصياغة تكنيك الاغتراب عند برشت . ويؤكد جون ويليت هذا بربطه بين زيارة برشت لموسكو عام ١٩٣٥ وتعرفه على مقال شولوفسكى والمدرسة الشكلية عموما ، وبين بداية صياغة نظرية الاغتراب في عام ١٩٣٦ ، أى بعد زيارته للاتحاد السوفييتي مباشرة (١٢) .

ولكن الفرق بين مفهوم كل من برشت وشولوفسكى لتكنيك الاغتراب يكمن في أنه بالنسبة لشولوفسكى يكون التركيز على الشكل فقط دون المضمون ، والأمثلة التى يقتبسها من روايات تولستوي لشرح نظريته لا تكاد تربط بمفهوم الاغتراب في علاقته بالنقد الاجتماعى . ويعلق فكتور اريش مؤرخ الشكلية الروسية Russian Formalism بقوله : « ان البعد الاجتماعى ثانوى وعرضى للتكنيك بالنسبة لشولوفسكى ، اذ أنه لا يهتم بالمضمون الايدولوجى للتكنيك (١٣) .

بما أن الفكرة المحورية في مسرح برشت هي الاغتراب وإزالته ، فإنها مرتبطة ارتباطا منطقيا بمشكلة الوعي ، ولهذا فإن الوعي يمثل البداية والنهاية في مسرح برشت .

وثمة وسائل لتفجير الوعي من البداية الى النهاية ، والمسرح ، عند برشت ، أحد هذه الوسائل . الوعي في صميم مسرح برشت لأنه الوسيلة لازالة الاغتراب ، وهذا على الضد من مسرح أرسطو الذى يستبعد الوعي ، لأن التناقض الذى يتضمنه هذا المسرح يعتبر تناقضا مزيفا ، طبقا لعبارة آلتوسير . يطرح

وبما ان التطهير عند أرسطو يرسخ الاغتراب اذن فهناك تناقض . ولم يحاول برشت ان يحل هذا التناقض من داخل النسق الارسطى لانه قائم على فكرة الطابع الثابتة ولذا فهو مغرب . ولذلك ترك برشت النسق بما فيه من تناقض واوجد نسقا جديدا اخر يعالج فيه هذا التناقض الارسطى الصورى غير المشروع لانه يستبعد الحركة والتغيير .

ويعلق والتر بنجامين (١٠) على ذلك بقوله ان برشت يرفض لفكرة التطهير القائم عليها المسرح الارسطى فعل ما فعله ريمان Riemann عندما رفض الهندسة الاقليدية القائمة على مصادرة التوازى . ورفض ريمان لهذه المصادرة يوازى رفض برشت للتطهير ، واقامة للهندسة الاقليدية انطلاقا من رفض النسق القديم ، يوازى ايضا اقامة المسرح اللحى الارسطى انطلاقا من رفض نسق أرسطو .

من اهم المصادر التى استمد منها برشت البعد الاستطابقى في تأسيسه لنظرية الاغتراب الناقد الادبى الروسى فكتور شولوفسكى الذى يعتبر رائدا للحركة الشكلية Formalizm في الادب السوفييتي بخاصة ، وفي مقاله الشهير « الفن كمنهج » الذى ظهر عام ١٩٢١ يحدد مفهوم الاغتراب المعروف بالروسيسية ostraneniye

ليس معناه تقريب ماهو غير معروف ، وانما اغتراب ماهو مألوف بمعنى تقديمه في ضوء جديد » . (١١)

( ١٠ ) Walter Benjamin, *Understanding Brecht* (London : NLB, 1977, p. 18.

( ١١ ) Victor Shlovsky, *Art as Method* (Moscow, 1959).

( ١٢ ) John Willett, *The Theatre of Bertolt Brecht* (London : Methuen, 1977), p. 178.

( ١٣ ) Viktor Erlich, *Russian Formalism* (The Hague, 1955), p. 38.



ولتوضيح ذلك ننقذ من المسرحيات المبكرة مسرحية « في غابة المدن » ( سنة ١٩٢٣ ) ، التي تعتبر مثالا للتدخل على أن تقديم مشكلة الاغتراب في شكل مسرحي جديد كانت مسألة تشغل برشت منذ بداية حياته الفنية .

ان مفهوم الاغتراب هو الذي يحدد ويرسم العلاقة بين الشخصيتين الرئيسيتين في المسرحية جارجا وشلينك ، لان الاغتراب هو السمة السائدة في العالم الذي يتحركان فيه . ان هذا المضمون يتضح في اللقاء الذي يتم بين الاثنين في المشهد العاشر ، هذا اللقاء عبارة عن لحظة اكتشاف تلقى الضوء على طبيعة الصراع بين الرجلين ، والذي يشير بالتالي الى طبيعة الاغتراب كما تعالجه هذه المسرحية ، والمتمثل في رمز الغابة . ونشير هنا الى الحوار الذي يتم بين جارجا وشلينك في المشهد العاشر ، والذي يحاول فيه شلينك أن يشرح طبيعة الصراع بينه وبين جارجا ، وأن يعرف على العالم الذي يتحركان فيه بربطه بعالم آخر مشابه ومختلف في نفسه الوقت .

شلينك :

« لقد لاحظت الحيوانات : الحب ، دواء الاجسام عند الاحتكاك ، هو النعمة الوحيدة التي تتجلى لنا في الظلام . ولكن الالتحام يكون بين الاعضاء فقط ... انهم يتحدون لكي ينتجوا كائنات لتساندهم في غريتهم البائسة ... اذا ملأت سفينة بالاجسام البشرية سوف تتجمد كل الاجسام بفعل الوحدة ... نعم . ان احساس الانسان بالوحدة عظيم لدرجة يستحيل معها الصراع . الغابة ... هناك كانت بداية الانسان . كيف الشعر ، فكاه يشبهان فكى الفرد ، الحيوانات الطيبة . كانت تعرف كيف تحيا ... كل شيء كان سهلا للغاية ... انهم ببساطة كانوا يمزقون بعضهم البعض اربا . انى اراهم يوضح بمخالبهم القوية ، يخلقون في عيون بعضهم

برشت الوعي الجدلى الذي يعتبر في صميم الحياة وسمتها الحركة والتغيير . وهو بذلك يهدف الى رفع مستوى وعي المتفرج الى مستوى الوعي الجدلى . ولقد مر مسرح برشت بثلاث مراحل تعتبر كلها تطورا وتعميقا للوعي الجدلي من زاوية الخلق ( علاقة المؤلف بالنص ) ومن زاوية التلقى ( علاقة المتفرج بالنص ) . والمراحل الثلاث تمثل اتساع وتعميق رؤية برشت للاغتراب بحيث تصل الى التكامل .

**هذه المراحل الثلاث هي : مرحلة الوعي الذاتي - الوعي الاجتماعي - الوعي الانطولوجي .**

في المرحلة المبكرة ( ١٩١٨ - ١٩٢٦ ) قبل صياغة نظرية الاغتراب كان يركز على الفرد ويطرح مشكلته الاساسية على أنه مفترق من ذاته وعن مجتمعه .

وتوضح المسرحيات المبكرة ان عدم وعي الانسان بانه مفترق ينشأ عن مشكلة الوعي المغتر ، لان الانسان منقسم على ذاته ويتوهم انه متكامل . وازالة الاغتراب تستلزم الوعي بجميع جوانبه الذاتية والموضوعية ، اذ يدخل البعد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ليعطي صورة متكاملة عن شتى اشكال الاغتراب حتى يصل الانسان الى مرحلة الوعي المتكامل .

ولكن الملاحظة ان المسرحيات المبكرة تطرح مشكلة الاغتراب على المستوى الفردي ، يطرح البعد السيكلولوجي مع بعد سوسيولوجي ساذج ، بمعنى انه لم يكن يكشف عن اسباب الاغتراب في الواقع العيني ( الاسباب الاقتصادية والاجتماعية المتمثلة في الصراع الطبقي كما فعل فيما بعد ) وانما يركز فقط على الصراع النفسي .

البعض .. ويفرسون استثنائهم في اثناق بعضهم البعض . وينحدرون الى اسفل » .

ان تشبيه المدينة بالغاية الطبيعية - او الغاية الخرسانية كما يقول برشت في احد قصائده ، مردود الى الاحساس بالوحدة ، وهذا الاحساس يكن في ظاهرة الاغتراب التى تكمن في عدم قدرة الانسان البدائى على السيطرة على الطبيعة وتطويعها لاحتياجاته . ولكن الذى يميز الانسان البدائى عن الانسان المتحضر المعاصر هو الوعى بالاغتراب . ان البعد السوسولوجى الساذج لمفهوم الاغتراب الذى تتضمنه المسرحية يتفصح في تصوير طبيعة الصراع بين جارجا وشلينك على أنه صراع شخصي بين فردين . بيد ان هذا الصراع يمثل بشكل غير واع من جانب برشت طبيعة المجتمع الرأسمالى القائم على المنافسة ،

ان الانقسامات التى حدثت في المجتمع هي احد اهم اسباب الاغتراب . وهي تشير الى ان محاولة الانسان السيطرة على الطبيعة مرت بمرحلة تكوّن انشغل فيها الانسان بالصراع الطبقي . والنتيجة ان الانسان منع من السيطرة على الطبيعة من خلال تعامله معها ، لان التناقض الاجتماعى في مرحلة المجتمع الطبقي طغى على التناقض بين الانسان والطبيعة اللذين كانا يسودان انسان الغاية ، الى الصراع الطبقي . واهتمام برشت هنا هو تقديم الصراع في المجتمع الطبقي .

تظهر المسرحية كيف ان العلاقات الاجتماعية في ظل النظام الرأسمالى تحيل الانسان الى سلعة . ففي المشهد الاول عندما يذهب شلينك الى المكتبة لشراء سلعة ، لا يفرق في مقد صفاته التجارية بين الانسان والسلعة . وعندما يرفض جارجا ان يبيع له رايه من كتاب ، يعرض عليه شلينك ان يشتريه هو شخصيا . وينجرف جارجا رغبة في التحدى ويقبل ان يشتري . ومن هنا تبدأ العلاقة المغتربة بين الاثنين لانها

قائمة على اعتبار جارجا سلعة . فهنا بدلا من الغاية الطبيعية البدائية نجد السوق الذى هو المدينة المعاصرة التى تحكمها قوانين القيمة التبادلية للسلعة ، ويصبح لكل رجل ثمنه الذى يباع ويشتري به مثله في ذلك مثل اى سلعة اخرى .

ويعبر اللقاء الاخير بين جارجا وشلينك من الوعى اغتراب لدى كل منهما ، ولكن شلينك الذى يمثل الطبقة المالكة ، لا يشعر بالفربة لانه يعتبر اغترابه ظاهرة طبيعية لانه يمنحه مظهر الوجود الانسانى ، بينما جارجا الذى ينتمى الى الجماهير المستغلة ، يرى في اغترابه واقعا لا انسانيا يسحقه . وهذا ما تؤكد نهاية المسرحية . فشلينك لا يجد مخرجا له الا الانتحار للهروب من الجماهير الفاضلة التى كانت لا محالة ستختص منه، بينما جارجا يهرب الى مدينة اخرى لعله يلقي مصيرا اقل تدميرا .

**ان المفهوم الاقتصادي الساذج الذى تطرحه المسرحية باستبعاد المفهوم الطبقي يؤدي الى تثبيت الاغتراب . كذلك معالجة برشت المثالية للصراع ادت الى تثبيت الاغتراب . ان هروب جارجا ومحاولته اليائسة لحرق مصنع الخشب ، وصيحات الجماهير الفاضلة التى تعبر عن الاحتجاج فقط ( لانها من النوع الابيض على حد تعبير شلينك ) ، كل هذا لا يطرح اى بديل لحالة الاغتراب الشاملة .**

السؤال الذى يجب ان يثار الان هو :

الى اى حد نجح مسرح برشت القائم على نظرية الاغتراب في توجيه المتفرج خارج نفسه والى الواقع الخارجى بمعنى تقديم ما هو نفسى على انه انعكاس لما هو اجتماعى ؟

الاجابة على هذا السؤال تتطلب تتبع مراحل التطور التى مر بها مسرح برشت من المرحلة المبكرة التى يقدم فيها مشكلة الاغتراب على

المسرح الثوري اللحمي ذى الابعاد الشاملة ، مع وجود عوامل موضوعية ساعدت على التطور . ولقد تمثل العامل الداني في اهتمام برشت بدراسة كتاب « رأس المال » في عام ١٩٢٦ من اجل اكتشاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية التى تفرض ظاهرة الاغتراب ، وقد وجدها بالفعل في هذا المؤلف الضخم . وبذلك عثر على الطريق الذى يرغب ان يوجه المتفرج الى التغيير في اتجاهه لانه سوف يحقق تحرر الانسان من الاستغلال والاغتراب . والصياغة المسرحية لهذا المفهوم تمثلت في المسرحية التعليمية Lehrstück وهى عبارة عن قطعة من الدعاية السياسية تهدف الى توعية الطبقة العاملة ورفع مستوى وعيها السياسى ، وذلك بشرح الاغتراب الذى يعانون منه والناجم عن أسلوب الانتاج في النظام الرأسمالى وفي العلاقات الاجتماعية في ظل هذا النظام . اما الظروف الموضوعية فقد تمثلت في الظروف الاجتماعية والسياسية التى مرت بها المانيا ما بين عامى ١٩١٩ و١٩٣٣ وهى محاولة الانقلاب الشيوعى الفاشلة في سنة ١٩١٩ التى انتهت بمقتل زعيمى الحركة روزا لوكسمبورج وكارل ليبكنشت ، كذلك فشل الحركة التى تلت ذلك في عام ١٩٢٠ والمعروفة بـ Putsch والتى كانت تبدو عليها سمات الثورة الحقيقية . ثم نجاح الديمقراطيين الاشتراكيين في الاستيلاء على الحكم .

اما الموقف الاقتصادي فقد كان يتمثل في التضخم المتزايد وارتفاع نسبة البطالة والانهيار الكامل للاقتصاد الالماني وانتشار المجاعة في انحاء المانيا . اما سياسيا فقد تمثلت في انهيار في نشوء الفاشية في ايطاليا تحت زعامة موسوليني ، وفي المانيا تحت زعامة هتلر (١٥) .

انها مشكلة فردية داخلية وليست انعكاسا لواقع اجتماعى موضوعي ، ومراحل التطور تمثل الانتقال من التمرد الى الثورة . ويجدر بنا في البداية ان نحدد مفهوم التمرد والثورة .

### يقول البير كامى في كتابه « التمرد » :

من هو المتمرد ؟ انه الانسان الذى يقول لا . . ولكن رفضه لا يعنى الابتكار ، انه ايضا الانسان الذى يقول نعم عندما يبدا في التفكير في نفسه « (١٤) » .

ويتضح من مفهوم كامى للمتمرد انه الشخص الذى لا يجاوز الواقع ، فهو محكوم بالظروف الموضوعية ، وكل هدفه هو ان يحدث تغييرات جزئية في هذا الواقع مع تسليمه بالاطار السام . وهو لا يحدث اى تغيير الا في داخل الاطار العام ، بينما الثورة تعنى التغيير الجذرى للواقع ، فالثورى يتجاوز الواقع ، فهو محكوم وغير محكوم بالظروف .

غير محكوم لانه يريد ان يتجاوزها ، ولانه يستطيع ان يتجاوزها فهو غير محكوم بها ، وهو بذلك يحدث تغييرا جذريا ، في الشكل والمضمون . فالاغتراب مثلا ومجاولته لا يمكن ان يوجد الا في مستوى الانسان . والانسان لا يمكن ان يرد نفسه الى جملة الظروف الخارجية فهناك عوامل ذاتية ، وعوامل موضوعية . العامل الداني يعنى ان الانسان غير محكوم بالواقع والعامل الموضوعى يمثل هذا الواقع .

ان بداية برشت بالتمرد على قيم البرجوازية ورفضه لها أدت الى تراكمات كمية كان بغضها وعلى الرغم منها ان تطور، وانتقل الى

Albert Gamus, *The Rebel* (London : Penguin, 1977), p. 19.

( ١٤ )

James Joll, *Europe Since 1870* (London : Penguin, 1976).

( ١٥ )

وهي مرحلة شرسة من مراحل الرأسمالية، كما كان يرى برشت .

هذه الظروف الموضوعية القوية كان لها تأثير مباشر على تفكير برشت لأنها زودته بالمعطيات اللازمة من أجل إعادة صياغة مشكلة الاغتراب .

ان الصياغة المسرحية الجديدة المعروفة بالمسرحية التعليمية هي عبارة عن تركيبة جديدة تختلف اختلافا كبيرا عن المسرحيات المبكرة وعن « مسرحية » في غابة المدن « بشكل خاص ، لأنها تمثل تغيرا في معالجة برشت للاغتراب من الزاوية الاجتماعية وكمتهج مسرحي . انه الان يوجه المشكلة خارج الدلائل . هذا التفسير الكيفي كان افراراً لتراكمات الكمية التي تمثلت في العاملين الذاتي والموضوعي السابق الذكر .

يقول لوكاش في كتابه التاريخ والوعى الطبقي :

« ان المعرفة التاريخية تبدأ بمعرفة الحاضر، وبالمعرفة الذاتية للموقف الاجتماعي وتوضيح أهميته » (١٦) .

هذه المعرفة التاريخية التي يقدمها برشت للمتفرجين من خلال المسرحية التعليمية هي اغتراب الانسان في ظل الرأسمالية ، وهي معرفة تتضمن فكرة تغيير هذه الحالة من الاغتراب عن طريق تنمية وعي المتفرج بالمشكلة وحسه على التفكير والعمل - بعد ان يفادر المسرح - طبقا لتفسير برشت للمشكلة .

وفي نهاية مسرحية « الام » تلقى فلاسوا الحكمة المقصودة من المسرحية ملخصة بذلك هدف المسرحية .

على من يعيش الا يقول : ابدا .  
اليقيني ليس يقينا .

انه لا يبقى على ما هو عليه .

عندما ينتهي الحاكمون من حديثهم (١٧)  
فسوف يتحدث المحكومون !

ان رؤية برشت عن التغيير في هذه المسرحيات تشكل ثورة ضد قوى القهر والاستغلال التي تمثلها الرأسمالية . والهدف من ذلك هو ان يشاهد المتفرج حالة الاستغلال، وان يركز على ما تنطوي عليه هذه الحالة من معان فلسفية واجتماعية وسياسية ، وذلك بالكشف عن ميكانيزم الرأسمالية واشكالها المختلفة الفاشية والبربرية .

نذكر على سبيل المثال من هذه الفترة مسرحيتين « القصر » ومسرحية بادن التعليمية عن « الموافقة » .

في مسرحية « القصر » يطرح برشت اغتراب الانسان في النظام الرأسمالي من خلال شخصية التاجر الذي ينظر الى اي نوع من الانتاج ، على انه مجرد وسيلة من اجل الربح . ويوضح برشت ان كل من له علاقة بالتبادلات التجارية هو مفترق تماما . فالرأسمالية من اجل ذلك تعني اغتراب الانسان عن منتجاته وعن نشاطه الذي من خلاله ينتج هذه المنتجات، اي عن البيئة المحيطة به وعن باقي البشر . . تلك المفاهيم المجردة تتخذ شكلا معينا في شخصية التاجر ، وأحيانا يحدث تطابق بين المفهوم المجرد والتكنيك ، وأهم وسيلة من الوسائل الفنية لتحقيق هذا التطابق هي الاغنية في مسرح برشت ، وهي للربط بين المستوى الفلسفي والمستوى الدرامي لمفهوم الاغتراب:

تكيف تعد نفسك طيبا ؟

من انت ؟

تعرغ في الرغام

عائق سفاك الدماء

ولكن غير العالم

فهو يحتاج الى التفسير (١٨) .

ان الحل الذى تطرحه المسرحية يعبر عن نفي النفي ، اى نفي الاغتراب ، اى نفي ضياع كيان الانسان وسيطرة السلعة . وهذا الحل ذو طبيعة سياسية بحتة ، بمعنى ان الحل يتحقق من خلال العمل الحزبى . وهذا الحل يعبر عنه الكورس في «مسرحية» بادن التعليمية عن الموافقة » :

الكورس العالم :

عندما تحسنوا العالم

When you improve the world

حسنوا العالم الذى سبق ان حسنتموه  
Improve the world you have improved

استسلموا Give it up

قائد الكورس العالم

للإمام سر Forward march

الكورس العالم :

اذا حسنتم العالم فقد حسنتم الحقيقة  
If, improving the world, you have perfected  
truth.

واذا حسنتم الحقيقة حسنتم العالم  
Then perfect the truth you have perfected  
the world

استسلموا

فمثلا في اغنية السلعة التى تعتبر جزءا من  
تكنيك الاغتراب يوضح يرشت مفهوم الاغتراب  
بشكل صارخ .

ما هو الارز ؟

هل اعرف ما هو الارز ؟

كيف لى ان اعرف من يعرف ماهو الارز ؟

كل ما اعرفه هو سعره .

ما هو الانسان ؟

كيف لى ان اعرف من يعرف ما هو  
الانسان ؟

الى لا اعرف ما هو الانسان .

كل ما اعرفه هو ثمنه .

في حالة تحكم السلعة يتحكم الانتاج في المنتج  
وتصبح الاشياء اقوى من الانسان ، لانها  
تسيطر عليه بدلا من ان يسيطر هو عليها .

في ظل هذا الاسلوب من الانتاج يتحول  
انتاج الانسان الى قوة معادية تسحق كيانه  
بدلا من ان تؤكده ، والحل الذى تطرحه  
المسرحية يتلخص في اغنية الكورس :

من ذا الذى لا يجلس العادل معه

لكى ينصر العادل ؟

اى دواء لا يصبر على مرارته

من يرقد على فراش الموت ؟

اى انحطاط لا يحقق لك ان تقدم عليه

لكى تقضى على الانحطاط ؟

ان لم تستطع في نهاية المطاف ان تغير  
العالم

( ١٨ ) ترجمة عبد الفكار مكايى ، نفس المصدر السابق الذكر .

( ١٩ ) ترجمة عبد الفكار مكايى نفس المصدر ص ٦٧ .

قائد الكورس العالم :

للإمام سر

الكورس العالم :

إذا حسنت الحقيقة فقد غيرت البشرية  
If, perfecting truth, you have changed  
mankind.

غيروا البشرية التي غيرتموها  
Then change the mankind you have changed.

استسلموا

قائد الكورس العالم :

للإمام سر .

الكورس العالم :

بعد أن تغيروا العالم غيروا أنفسكم .

استسلموا

قائد الكورس العالم :

للإمام سر .

الرسالة هنا واضحة تماما :

تنازل عن فرديتك في سبيل الحزب وناضل  
من أجل بناء الحركة الثورية العالمية . يتكرر  
هذا المعنى في معظم المسرحيات التعليمية ففى  
مسرحية « القرار » نجد نفس المعنى فى أغنية  
الكورس تحت عنوان « فى مديح الحزب » :

للفرد عينان اثنتان فقط

للحزب ألف عين

الحزب يرى سبع بلدان

الفرد يرى مدينة واحدة

الفرد يملك ساعته هو فقط

الحزب له أكثر من ساعة

الفرد يمكن أن يقضى عليه

لكن الحزب لا يمكن القضاء عليه

انه طليعة الجماهير

يقود معاركها

مستندا الى مناهج الكلاسيكيين المستعمدة  
من الواقع According to the method of our  
classics, which are derived from the recogni-  
tion of reality.

وهكذا نرى ان الحزب فى المسرحية  
التعليمية يحتل مكان الصدارة باعتباره عنصر  
التوسط الضرورى من أجل تحقيق واقع  
متغير وغير مغترب . ان غياب هذا العنصر فى  
مسرحية « فى غاية المدن » ادى الى تثبيت  
الاغتراب . ان تفسير برشت الميتافيزيقى  
لمشكلة الاغتراب فى المسرحيات المبكرة ادى به  
الى اعتبار تلك الظاهرة جزءا من الكيان  
الانسانى لا يمكن القضاء عليه . اما فى المرحلة  
الجديدة فقد أصبحت هذه الظاهرة مرتبطة  
بواقع اجتماعى متمثل فى اسباب اقتصادية .  
والقضاء على هذه الاسباب ممكن لتحقيق  
مجتمع غير مغترب من صنع الانسان . هذه  
الدعوة الى التغيير انطلاقا من مشكلة الاغتراب،  
ينقلها برشت فى مسرحية « الاستثناء والقاعدة »  
على لسان الكورس :

نحن نناشدكم فى صراحة

الا تروا فيما يحدث كل يوم

شيئا طبيعيا .

لانه ما من شىء يوصف بأنه طبيعى

فى مثل هذا الزمن الذى

يسوده الارتباك الديموى

والفوضى المنظمة ، والتعسف المدبر

والانسانية المتكررة لانسانيتها .

حتى لا يستعصى شىء على التغيير .

• • •

١٩٤٧ وتتم هذه المسرحيات بانها مسرحيات تاريخية ، وأهم تلك المسرحيات هي « جاليليو » ( النسخة الاولى في سنة ١٩٣٨ ، والنسخة الثانية سنة ١٩٤٧ والنسخة الثالثة سنة ١٩٥٤ ) مسرحية « الام شجاعة وأولدها » ( ١٩٣٩ ) ومسرحية الانسان الطيب ( ١٩٤٠ ) ومسرحية « دائرة الطباشير القوقازية » ( ١٩٤٤ ) .

إذا نظرنا الى فكر برشت فكفر غير متطور وفكفر يتناول قضايا متعددة من الحياة ، أو إذا طرحناه في خط مستقيم في عرضه لمختلف القضايا ، فإن القضايا في هذه تبدو كأنها متجاورة ، ولكنها ليست كذلك . ان فكرة برشت تكمن في الفكرة المحورية التي تدور حولها القضايا الفرعية في شكل حلزوني . والقضايا الطروحة في الحد الأدنى ( المسرحيات الاولى ) غير المطروحة في الحد الأعلى ( المسرحيات المتطورة ) . وبما ان الحركة تبدأ من الأدنى للأعلى فإنها تعطينا الفرصة لكي نفهم الأدنى من خلال الأعلى . من هذه الزاوية تكشف عن وحدة الفكر البرشتي في مستوياته المتنوعة ، الوحدة من خلال التنوع ، كما تتمثل في قضية الاغتراب في تطورها من الذاتي الى الموضوعي . بذلك نستطيع ان نفهم المسرحيات الاولى من خلال فهمنا للمسرحيات الاخيرة وليس العكس . وعلى ذلك يمكننا الكشف عن الانسان بكل ما يحمله في ثناياه من وحدة وتنوع .

في المرحلة الاخيرة ما بين عامي ١٩٣٣ - ١٩٤٧ الذي انتج فيها المسرحيات الناضجة ، تبرز الشخصية الفردية ، ولكن بعد ان تكتسب أبعادا ملحمية وتاريخية . ان معالجة برشت للاغتراب في هذه المسرحيات ترفع المفهوم الى المستوى التاريخي ، أي انها تعالج التاريخ على أنه تاريخ مغترب في علاقته بالوعي كحل للمشكلة وكوسيلة لتحرير الانسان من الاغتراب ، وتحقيق تاريخ حر ، انساني ، غير مغترب .

من الملاحظ ان المرحلة الثانية التي تميز عنها المسرحيات التعليمية تمثل الوعي الاجتماعي الذي يربط بين العامل الذاتي والعامل الموضوعي لمشكلة الاغتراب في علاقة جدلية . وبالرغم من ان الحل كما هو مطروح في تلك المسرحيات يجنح نحو المثالية أحيانا ، الا انه يعتبر مرحلة متغيرة كفيها من المرحلة السابقة ، لانها تطرح البديل أي الحل لمشكلة الاغتراب . ومن إيجابيات تلك المرحلة انها ترفع التناقض الى مستوى أرقى . والتناقض هنا ليس بين الفرد وذاته أو بين فرد وآخر وإنما بين العامل الذاتي والعامل الموضوعي . اذن البداية تمرد في حدود الذات ، صراع نفس ذاتي ، ثم انفتاح ثوري ، بمعنى الخروج بالصراع النفسي الى المجال الاجتماعي . والعلاقة الجدلية تكمن في ان العامل الذاتي يشرى النظرة الاجتماعية . والعامل الموضوعي يكشف عن ابعاد ذاتية جديدة في النفس الانسانية ، وبذلك يتجاوز برشت الفرويدية التي تهتم بالحياة الداخلية للفرد ، ويشرى بها الحياة الاجتماعية في النقلة الى الثورة .

تطور مسرح برشت من حيث المضمون يمثل انتقالا من الانسان كذات فردية في مرحلة التمرد الى الانسان كذات اجتماعية في مرحلة الثورة باعتبار ان الانسان مجموعة علاقات اجتماعية .

بعد ازالة اشكال الاغتراب عن طريق الوعي بالواقع الاجتماعي ومن ثم ادراك اهمية تغييره ، وبعد أحداث هذا التغيير ( الثورة الاشتراكية ) تأتي مرحلة أكثر تقدما . وهي المرحلة الثالثة التي ترفع التناقض الى مستوى أرقى ، وتطرح مشكلة الاغتراب والحل المتمثل في الوعي بالاغتراب على المستوى الانطولوجي ، وهذه المرحلة تمثل نقلة كفية من الذات الاجتماعية الى الذات الانسانية .

في هذه المرحلة انتج برشت مسرحياته العظيمة وهي فترة النفي ما بين عامي ١٩٣٣ و

## ولكن نسأل أولا :

## بأي مفهوم يعالج برشت التاريخ ؟

إن معالجة برشت للتاريخ مستمدة من المادية التاريخية التي تحدد قوانين تطور المجتمع ، بمعنى أن التاريخ من صنع الإنسان وأن التاريخ هو تطور الوعي من الاغتراب إلى تحرر الإنسان من الاغتراب عن طريق نشاط الإنسان . فالتاريخ هنا إذن لا يعتبر مجرد تراكم أحداث أو أفعال رجال عظماء ، أو مجرد فترات متلاحقة على شكل مد وجزر ، أو أنماط متكررة أو من صنع قوى غيبية . إن التاريخ ، بما أنه أحد منتجات الإنسان ، هو بالضرورة وفي الواقع الحاضر مغتربا نتيجة ظروف الإنتاج في ظل الملكية الخاصة وتقسيم العمل . إن رؤية برشت للتاريخ تتفق تماما مع المادية التاريخية ، وتستخدم مشكلة الاغتراب كنقطة انطلاق لدرجة أنه يضع فكرة الاغتراب كتنكيك *Verfremdung* والتاريخية *Historisierung* كأحد الوسائل الأساسية في مسرحه المسمى ، في مستوى واحد . إن معالجة السلوك الإنساني والعلاقات الإنسانية من زاوية المؤرخ بمعنى « تاريخ » الدراما أو وضعها في مستوى التاريخ ، هو أحد الوسائل التي يتبعها برشت في مسرحه لكي يلفي الفجوة التي أحدثت الاغتراب بين النشاطين منذ أرسطو باعتباره التاريخ على النقيض المباشر من الأدب .

ولهذا يرفض برشت مفهوم أرسطو عن التاريخ ، لأنه في عهد **هيودوت** و**بلوتارك** لم يكن التاريخ قد تطور بعد إلى علم يستند إلى قوانين ، ولكنه كان مجرد وصف بيوجرافي للأحداث والشخصيات . وهو يرفض كذلك فكرة أرسطو عن الطبيعة الإنسانية ، والسلوك

الإنساني على أنها ثابتة وإبدية . فالتبيعة الإنسانية عند برشت ، ليست مطلقة ولكنها مشروطة بظروف ، متغيرة وقادرة على التغيير ، نتيجة للعلاقة الجدلية بين الظروف التاريخية ونشاط الإنسان القائم على الوعي . ومن ثم يعتقد برشت أن الإنسان يمكن أن يصاغ ، أي أنه رفض وضع الإنسان في قالب أو نموذج لأن التقولب يمنع التطور ويحدث الاغتراب .

وهذا الفارق الأساسي بين مفهوم كل من أرسطو وبرشت للتاريخ مردود إلى الفرق بين موقف كل منهما من الوظيفة الاجتماعية للمسرح . فاعتبار أرسطو الأدب مطلقا يسلبه القدرة على التأثير في الواقع ، واعتباره الأدب فوق الواقع يجعله مغتربا عن الواقع . ومن ثم كان الأدب عند أرسطو ، يقدم علاقات بين أشخاص بهدف تثبيت حالة الاغتراب الراهنة بدلا من تجاوزها . وسبب ذلك أن أرسطو استبعد الوعي كعامل هام في الوظيفة الاجتماعية للمسرح ، وركز على أحداث تنافس في عواطف المتفرج *Harmonization* وبذلك رسخ الأوضاع الاجتماعية بعد أن حولها إلى مطلق . والنتيجة أن المتفرج في مسرح أرسطو يتحول إلى كائن سلبي ضعيف متكيف ، مغترب . وفي الجانب الآخر نجد أن الوظيفة الاجتماعية لمسرح برشت هي « تقديم الواقع بهدف التأثير فيه » (٢٠) . إن هدف مسرح برشت من « التاريخ » هو تطوير الوعي ومجاوزة الواقع . ولهذا فإن رؤية برشت للتاريخ تتيح الفرصة للمتفرج أن « ينقد السلوك الإنساني من وجهة نظر اجتماعية » (٢١) فالتاريخ بالنسبة لبرشت ليس مجرد وصف أحداث ولكنه اكتشاف علاقات . وهذا يعني تدخل العقل الإنساني وبالتالي العامل الذاتي الذي يفرض تأويل الكاتب للحدث التاريخي . إن الذاتية تعلو على

Brecht, Brecht on Theatre, p. 68.

(٢٠)

Brecht, Brecht on Theatre, p. 72.

(٢١)



ان برشت في هذه المسرحية يقدم الماضي في ضوء التطور المعاصر . ومدى اختلاف او تطابق الزمن في تطور حركة التاريخ والحضارة يظهران من خلال الرجوع في الزمن من اجل معالجة شخصيات وموضوعات تاريخية واسطورية احيانا من اجل تفجير الوعي الذاتي من خلال الوعي الاجتماعي . اذن فمفهوم الزمن عامل من عوامل اثاره الوعي لدى المتفرج بحركة التاريخ . ان ماساة جاليليو هي العلم المغترب : فالعلم من صنع الانسان ومع ذلك يوجه ضده . والحل هو : التوظيف الاجتماعي للعلم في اطار ايدولوجيا ليصبح العلم في خدمة الانسان . وبذلك يزول الاغتراب . فبرشت يثير الوعي بالاغتراب لدى المتفرج عن طريق معالجة موضوعات وشخصيات تاريخية ، ومهمة المتفرج ربط الاحداث بالزمن المعاصر ، ثم مجازة الحاضر من خلال الرؤية المستقبلية التي تطرحها المسرحية وهي التوظيف الاجتماعي للعلم . اذن فالوعي بالاغتراب هو اول خطوة نحو ازالة الاغتراب . وهذا سلب يفرز الاغتراب وذلك ايجاب .

ان برشت يتوقع من المتفرج ان ينظر الى الماضي والحاضر بهدف طرح التاريخ برؤية مستقبلية وبذلك يعود الى الماضي من اجل معالجة قضايا معاصرة وعرض حركة التاريخ بمعنى انعكاس الماضي في الحاضر لطرح الرؤية المستقبلية . اذن ما هو دور المتفرج في حل التناقض الذي يسببه الزمن في المسرحية ؟ ان للمتفرج دورا فعالا وعليه ان يساهم في اعادة خلق المسرحية في الواقع .

ان برشت يتوقع من المتفرج ان ينظر الى جاليليو التاريخي وان يحكم عليه من خلال محنة جاليليو المعاصر ، اى باعتبار انه المسؤول الاصل عن محتنته . ان « الخطيئة الاولى » التي ارتكبها جاليليو التاريخي يدفع ثمنها العالم المعاصر في سنة ١٩٤٥ في عصر القنبلة الذرية والحروب البدمرة . يقول برشت :

التاريخ وتتيح للمؤرخ والمفكر الفرصة لتطويره . ولكن ذلك يستلزم رؤية مستقبلية . وتاويل الماضي ، استنادا الى رؤية مستقبلية ، يدفع الماضي والحاضر في مسار معين .

**وبرشت يهدف من تاويله للتاريخ الى ان يحرره من الاغتراب وذلك لاعتقاد برشت ان الانسان يصنع التاريخ من خلال رؤية مستقبلية .** ومعنى ذلك ان فصل الانسان عن التاريخ يحدث اغترابا . ولكي لا يشعر الانسان بالاغتراب تجاه تاريخه فانه ملزم بتحرير التاريخ من الاغتراب بمعنى احداث تغيير في مجرى التاريخ ، وهذا يتم بان يدخل الانسان في تحديد مسار التاريخ ، يتحرك به ومعه وفيه .

تفصيل ذلك :

نبدأ باول مسرحية كتبها برشت في المنفى وهي « جاليليو » ونسأل : الى اى حد يعتبر جاليليو برشت ، جاليليو القرن العشرين مغتربا عن جاليليو التاريخي ؟

ان الموقف الاساسي لكل من الشخصيتين يكاد يكون واحدا من زاوية ان شخصية جاليليو التي رسمها برشت ليست ضد الدين وانما ضد السلطة كما تتمثل في الكنيسة والاقطاع ، وهي بوقوفها ضد السلطة تدافع من حرية البحث العلمي والعالم . ولكن جاليليو البرشتي يتميز عن جاليليو التاريخي لانه في مستوى ارقى من حيث انه يمثل تجارب الاربعمائة عام التي تفصل بين القرون الوسطى والقرن العشرين . وبالرغم من ذلك فان هناك وحدة تجمع بين الشخصيتين وبين العصرين في المسرحية . وهذه الوحدة تتمثل في ظاهرة الاغتراب المعاصرة . من هذه الزاوية فان رؤية جاليليو المعاصر بالنسبة لمشكلة حرية العالم تضيق الى رؤية العالم التاريخي وتطورها .

حربة البحث العلمى وعن استقلالية العالم من المجتمع ، جعلت الطبقة الحاكمة تستخدم العلوم الجديدة ضد المجتمع . ونقاء العلوم الطبيعية وعدم اعتمادها باساليب الانتاج جعل هذه العلوم تتطور في اتجاه مضاد ومدمر للانسانية .

« ان القنبلة الذرية كظاهرة تكنولوجية واجتماعية تعتبر نتاجا كلاسيكيا لاضافة جاليليو الى العلم وهي كذلك دليل على انه خلل المجتمع » . (٢٢)

### فلماذا يعتبر برشت جاليليو مجرما ؟

نفس الوقت .

### اذن لماذا يعتبر برشت جاليليو مجرما ؟

للإجابة على هذا السؤال يلزم ان نطرح مشكلة مسؤولية العالم الاخلاقية تجاه مجتمعه .

فبالرغم من ان برشت يدعو بطله مجرما احيانا ، الا انه لا يدينه كما انه لا يمتدحه ايضا . ان موقف برشت تجاه شخصية جاليليو التي صنعها هو انه بالرغم من ان جاليليو اضاف كثيرا الى العلوم الطبيعية باكتشافاته وابحاثه الا ان موقفه الاجتماعى جعل من اضافاته العلمية كارثة على الانسانية لضعف وعيه الاجتماعى . يقول برشت : « في الواقع ان جاليليو اثرى علم الفلك والفيزياء ، ولكنه في نفس الوقت سلب من تلك العلوم جانبا هاما جدا من اهميتها الاجتماعية . ان الذى يفصل ويوجد بين الشخصيتين هو الاغتراب الذى عانى منه الاثنان تحت ظروف تاريخية وفي ظل ابنية اجتماعية مختلفة . ان ظهور العلوم الطبيعية واكب نشوء وصعود الطبقة البرجوازية . في ذلك الوقت كانت تلك العلوم تعمل من اجل التقدم ، ولكن يتقدم صعود البرجوازية ثبت ان هذا التقدم في تلك العلوم ضد مصلحة الانسانية ، لان الاكتشافات العلمية التي كانت تعتبر ثورة في مجال العلم لم يواكبها ثورة اجتماعية تضع تلك العلوم في خدمة الطبقة العاملة . ولذلك ظلت المكتشفات العلمية ملكا في يد الطبقة الحاكمة تستعملها من اجل تحقيق مصالحها . وهذا بالتالى ادى الى حروب مدمرة . ان الفكرة البرجوازية من

ان المسؤولية الاخلاقية للعالم تكمن في حل التناقض بين العلم والمجتمع ، والحل هو التوظيف الاجتماعى للعلم . ومسؤولية العالم الاجتماعية والاخلاقية في تحقيق هذا التوظيف من اجل ان يصبح الانسان متحكما في انسنة العلوم ، اى جعلها في خدمة الانسان في المجتمع وهذا ينطوى على تغيير المجتمع تغييرا جذريا لان الهدف من جعل العلم في خدمة المجتمع هو ازالة اغتراب الانسان ، واول اشكال الاغتراب هو اغتراب الانسان من العلم . وبدون انسنة العلم من اجل تحقيق تقدم الانسانية يظل التناقض قائما بين العلم والمجتمع ، وبالتالي يصبح انتصار العلم بالضرورة ضد المجتمع وضد الانسانية .

ان التناقض بين العلم والمجتمع اى العلم المقرب يجعل العلم يفوز نقيضه : الجهل والخرافة . وهذا ما يظهره المشهد الاخير (مشهد ١٥) في المسرحية عندما يحاول اندريا تلميذ جاليليو ان يشرح للأطفال ان العلم والخرافة لا يمكن ان يلتقيا . في هذا المشهد يريد برشت ان يؤكد ان هؤلاء الاطفال الذين يمثلون الجيل الصاعد، جبل يؤمن بالخرافات والشعوذة وهم النتيجة الحتمية لموقف العالم من مجتمعه وعدم تحمله اية مسؤولية تجاه الجماهير التي هي في حاجة الى عمله والذي يجب ان يكون في خدمتها . ان قول اندريا للأطفال الثلاثة : « يجب ان تتعلموا ان تفتحوا عيونكم » . دليل على ان هذا الجيل الذى يمثل جماهير المجتمع لم يتعلم بعد ابسط

الاجتماعى لحركة الارض هو حركة المجتمع ، وهذه الحركة تنطوى على التغير بمعنى ان الدين في القاع يصبحون بفعل حركة المجتمع في القمة . وهذا ما كان يهدد كيان الطبقة الحاكمة المتمثلة في الاقطاع والكنيسة .

ان الرؤية المستقبلية التي تطرحها المسرحية تتلخص في علمانية الدولة .

ان التناقض الموجود بين جاليليو والسلطة سببه التناقض بين التفكير العقلاني والحرية من جانب والدكتاتورية اللامعقلانية من جانب آخر . ان السلطة تدمى انها تؤمن بالانسان وبحقه في الحياة والحرية . وفي نفس الوقت تمارس الارهاب والتعذيب على كل من يحاول ان يحدث اى تغيير في النظام القائم ، وهذا معناه ان الدولة تجمع بين تقييض . ونتيجة هذا التناقض ان الانسان يصبح مغتربا وهو مغترب بسبب الدين في هذه الحالة . وطبقا لفيوريخ ان الدولة التي تقوم على الدين تفرز التناقض حتى لو كانت تدعو الى العقل والسبب هو وجود العنصر اللامعقلانى . اما اذا حذفنا هذا العنصر فاننا نحذف التناقض.

### كيف يتصرف العالم ازاء مجتمع مغترب ؟

#### وما هو المنهج ؟

هذا السؤال يطرح مشكلة العالم الفردي في مواجهة السلطة . حين يقف بمفرده تكون عملية انتحارية . وجاليليو يعلم هذا . اذن ليس المطلوب من الفكر ان يقوم بهذه العملية . المطلوب منه ان يعرف الى اى حد في ظل هذه الظروف الموضوعية ، يستطيع المجاوزة من خلال تفكيره وانتاجه ؟ هل يستجيب ويستجيب ام يتراجع من نظرياته ، ام يصعد في مواجهة السلطة ؟

ان الفكر او العالم في مواجهة السلطة يحاسب على مدى تراجعه . في انتاجه . ولكن جاليليو اتم كتاب Discorsi بالرغم من السلطة .

مبادئ العلم وهى الملاحظة . وذلك لان علم جاليليو لم يصل اليهم .

ونسأل : هل العالم وحده هو المسؤول عن هذا الوضع ؟

هل هى مسئولية العالم وحده ام مسئولية المجتمع ؟ ام الاثنين معا ؟

هنا يبرز دور المجتمع المغترب في تحويل العالم من انسان واع بذاته وبهويته الى انسان مغترب .

ان اغتراب العالم عن منتجاته ، اى عن اكتشافاته العلمية يعبر عن طبيعة اسلوب الانتاج في المجتمع الرأسمالى الذى يحول اى شيء حتى الانسان الى سلعة .

ان اكتشافات جاليليو العلمية هي أحد منتجاته الفكرية ، وهي تخارج لذاته لكنه لا يستطيع ان يتحكم فيها لانها تخارجت واغتربت عنها . والسلطة تتقبل العلم في حدود المحافظة على مصالح الطبقة الحاكمة التى تطوع العلم للواقع داخل حدود السلطة . وبذلك يتكيف العالم مع الواقع بدلا من ان يتجاوزه . وبذلك يصبح العلم مجرد سلعة ويتحول الى علم مغترب من خلال السلطة .

ان هناك منهجا تستخدمه السلطة في ارباب العالم لتحويله ضد المجتمع ، كما تستخدمه في ارباب الجماهير ، وهو تذكيرهم ان العالم يهدد مطلقتهم اى معتقدتهم . فترتبط بين الابداع العلمى وبين تهديد هذا الابداع المطلق القائم . وهذا ما فعلته الطبقة الحاكمة بجاليليو عندما اتهمته انه ضد الدين ووجهت اليه تهمة الهرطقة مع انه لم يكن ضد الدين ، وذلك لتحويله على الدلالة الحقيقية لاكتشافاته . ان اكتشاف جاليليو لدوران الارض كان له دلالة اجتماعية بالدرجة الاولى لان الانعكاس

المغزى العميق للمعبارتين الآتيتين على لسانى جاليليو واندرىا فى المشهد الثالث عشر ؟

« تعيس ذلك المجتمع الذى يخلو من أبطال » .

« لا وانما تعيس ذلك المجتمع الذى يحتاج الى أبطال » .

فى مجتمع لا يفرز ابطلا لن نجد تمايزا بين الافراد الى الحد الذى يبرزه فيه البطل . وهذا يعنى من وجهة نظر برشت ان الانسانية تكون افضل بلا أبطال . لان هذا من علامات السعادة ، ولان اختفاء الابطال من حيث هي كائنات المفترية من نتاج مجتمع مفترى معناه ايجاد مجتمع صحى وسعيد . لو كان ، المجتمع الذى عاش فيه جاليليو ذا طبيعة علمية لكان جاليليو احد آلاف العلماء المبدعين ، ولكنه الان بطل المعصور الوسطى . وبطولة جاليليو تكشف عن تدهور مجتمعه .

فى مسرحية جاليليو البطولة نتيجة عدم نصج المجتمع وعدم نصج البطل لان البطل فى هذه الحالة يتوهم ان فى امكانه التحكم فى مسار التاريخ . اى ان العامل الذاتى يحكم العوامل الموضوعية . فى نفس الوقت المجتمع عاجز عن التحرك جماعة فيحدث لاغتراب البطل والمجتمع . ومن خلال مسرحية قائمة على البطل يطرح برشت السؤال الاخير: الى اى حد يمكن ان يتحكم الفرد انه باخذ من المسرح البرجوازى الفرد او الذات ويضيف من عنده رؤيته عن الاغتراب مؤكدا انه لعدم نصج الوعى الاجتماعى لدى الفرد ، يدمر الفرد ولا يحقق احلامه ، ولذلك يجب ان يواكب وعيه وعى الطبقة التى يعمل من اجلها . ان وعى جاليليو لم يواكب وعى الطبقة البرجوازية الصاعدة التى كان يعمل من اجلها وذلك لان موقفه الطبقي كان ضعيفا وكان يجب ان يحدث له تأثير بحيث يواكب هذه الطبقة الجديدة .

● ● ●

اذا اخذنا معيارا آخر : الصدام مع السلطة . فالظروف الموضوعية غير متوفرة . ان جاليليو لا ينتمى الى حزب حتى يمكن ان يكون هناك مشروعية للصدام . ان وجوده بمفرده يختلف عن وجوده فى الحزب . ولهذا فان اسلوب العالم من خلال الحرب متميز عن اسلوبه لو كان منتصيا الى حزب . وهذه التفرقة هامة فى محاسبة العالم . ومن اجل ذلك ينبغي الالتفات الى العامل الذاتى . ان جاليليو قد استخدم اسلوب الخبث ، cunning للتغلب على السلطة ومن اجل التفرغ لاجائه . ولكن باقتراح اسلوب الخبث كوسيلة يستخدمها العالم ضد السلطة المسرحية يبدو ان برشت يريد ان ينقد هذا الاسلوب وذلك باظهار الجانب السلبى ، وهو يتمثل فى ايجاد ظاهرة البطل . ان بروغ جاليليو كبطل تعبير عن التناقض بين البطل والمجتمع . طالما انه يوجد بطل يوجد تناقض مع الجماهير . لان معناه ان الفرد انسلخ من المجتمع واقترب عنه . وبانسلاخه من مجتمعه يظل العالم مفتربا عن الجماهير ، وهو لذلك لا يستطيع ان يحقق ذاته لانه لا يمكن ان يحققها الا من خلال الجماهير لان العالم كائن اجتماعى لا يحقق ذاته الا من خلال المجتمع . وعلى ذلك يظل العالم البطل مفتربا من نوعه وعن مجتمعه .

وهذا طبقا لبرشت معناه ان البطل واقع فى تناقض وازالة هذا التناقض تكون بايجاد مجتمع لا يفرز ابطلا ، افراده اناس مستقيمو مع المجتمع . وفى هذه الحالة يكون التناقض الحقيقى بين الانسان والطبيعة وليس بين الانسان والمجتمع . ان جاليليو كان فى تناقض مزدوج ، مع مجتمعه ومع الطبيعة . وكان من نتيجة التناقض ان توقف جاليليو عن البحث العلمى ، لان تناقضه مع المجتمع كان اقوى من تناقضه مع الطبيعة . اذن لكى يفرز الانسان الطبيعة عليه ان يزيل التناقض بين البطل ومجتمعه بحيث ينصرف الكل لغزو الطبيعة والتحكم فيها من اجل تغييرها . وهذا هو

تاريخية . من أجل تخلص الجماهير من اغترابها وتحركها لتحرير نفسها من تلك الحالة . . بعد أن تتخلص الجماهير من الاغتراب تصبح ذات وموضوع التاريخ في آن واحد . ذلك الوعي بأسباب الاغتراب يتضمن معرفة حركة التاريخ والقوانين التي تحكم تلك الحركة . والسؤال الذي تثيره المسرحية هو :

**على أي مستوى يتم الوعي بحركة التاريخ ؟**

**هل يتم على مستوى الوعي الفردي . أم انه يتطلب الوعي الجماعي للجماهير المقترية ؟**

**ان مشكلة الوعي بحركة التاريخ مرتبطة بقيمة معينة تكاد تسود المسرحيات التي كتبها برشت في فترة النفي . وهي الحرب . وبالذات في « جاليليو » و « الام الشجاعة » اللتين كتبتا خلال الحرب العالمية الثانية . ان تلك المسرحيات تمثل حملة منظمه من جانب برشت ضد الحرب . ان مسرحية « الام الشجاعة » تدور خلال حرب الثلاثين عاما التي اجتاحت أوروبا ما بين عامي ١٦١٨ - ١٦٤٨ - وهي تتناول الحرب على انها احد منتجات الانسان المتضمنة في التاريخ . ويؤكد برشت هذا المعنى بعبارة : « ان حرب الثلاثين عاما هي اول الحروب العملاقة التي جلبتها الرأسمالية على أوروبا » .**

ويريد برشت أن يؤكد مضمون المسرحية عندما يكتب في ملاحظاته المصاحبة لها : « في الحروب لا يمكن أن يقوم صفار القوم بعقد صفقات كبيرة . ان الحرب استمرار للصفقات بطرق أخرى . وهي تجعل الفضائل الانسانية

يطرح برشت نفس موضوع مسرحية « جاليليو » وانما على مستوى الجماهير وليس الفرد هذه المرة في مسرحية **الام الشجاعة** وأولادها (١٩٣٩) تتناول المسرحية الجانب الآخر من المشكلة وهي مسئولية الجماهير بالنسبة للتغيير الاجتماعي . ان برشت مثل ارسطو . مهتم بنوع احداث الماضي أكثر من اهتمامه بالوقائع الجاهزة . ولكن ، على العكس من ارسطو ، تختلف طبيعة نوع الاحداث الماضية التي يقدمها برشت في مسرحية **الام الشجاعة** . ان مسرح برشت عموما في الفترة المتأخرة يركز على اكتشاف الاثر الذي تحدثه الاحداث التاريخية ومواقف الصراع من وجهة نظر ومصالح الانسان المعاصر . ان نوع الانسان المعاصر الذي يطرحه برشت في مسرحياته هو ما يميز مسرحياته التاريخية . ان انتقائه لطبقة اجتماعية معينة التي من خلالها يقدم الاحداث التاريخية يحدد نظره للتاريخ . ويقرر ديكسون : « ان برشت يحتفظ بشخصيات المؤرخ بين جناحي المسرح . والمسرح يسوده عدد هائل من الجماهير من الفلاحين والجنود المجهولين ( ٢٣ ) .

يقدم برشت الاحداث الماضية من خلال وصي الجماهير غير المحددة المعالم والشخصية باعتبارهم هم الصانع الحقيقيون للتاريخ . وهو يعالج تطورهم من الاومى الى الوعي باغترابهم ويقدم قدرتهم على التغيير التي لا يدركونها ، على انها الدافع الذي يحرك التاريخ نحو مستقبل انساني غير مغترب . ومن أجل ان تعي الجماهير قدرتها على صنع التاريخ ، لابد أولا ان تعي أسباب اغترابها . ولذلك فان وعيها بتلك الأسباب يعتبر ضرورة

المألوف ، المعروف ، الاساطير الشفافية التي يتعرف فيها مجتمع ما او عصر ما على نفسه ( ولكنه لا يعرف نفسه ) انها المرأة التي ينظر فيها من اجل التعرف على ذاته . ولذا يجب كسرها اذا رغب المجتمع او العصر معرفة نفسه . . . ان ايدولوجيا اى مجتمع او فترة تاريخية تكمن في وعى ذلك المجتمع او تلك الفترة بنفسها . . . وهى عادة تجد اشكال ذلك الوعى في صورة عن الوعى . . . في شفافية اساطيرها .

**ان الاسطورة باعتبارها احد المكونات الثقافية في حضارة اى بلد تشكل احد اشكال تزييف الوعى .** وهى تستخدم عامة عندما يعجز الانسان عن التفسير العقلانى اى ايجاد براهين وادلة لتفسير ظاهرة معينة . وتستخدم ايضا لتثبيت قيم بالية وذلك لتحقيق مصالح معينة . وتستخدمها القوى الرجعية لتثبيت مصالحها . ولضعاف وعى الجماهير بهدف ابعادها عن مصالحها وحقوقها ولجعل وعيها يتحجر عند قيم بالية . وهذا اغتراب لوعى الجماهير . ان تخلف وعى الام الشجاعة يجعلها مفترية ومفلوبة على امرها حتى النهاية يجرفها تيار الحرب من بلد الى بلد وهى تبنيها كالمأخوذة لانها لا تملك القدرة على التحكم في مصيرها وهذا ما يظهره المشهد الاخير الذى تدور فيه الام الشجاعة بعزيمتها حول نفسها وهذه الحركة رمز على استلاب ارادة الشخصية التى تمثل الجماهير المستقلة فعدم وعيها بحركة التاريخ يجعلها تدور داخلها مدفوعة بقوة الاحداث . بدلا من ان تتحرك مع التاريخ وبه ومن خلال الوعى الدائى بيان حركة التاريخ من صنع الانسان . وانها تملك القدرة على تحريكه . وان مسئوليتها تكمن في تحريك التاريخ .

مهدة حتى لاولئك الذين يمارسونها . وان اى تضحية في سبيل مقاومة الحرب ضرورية ولازمة » . ان هذه التحذيرات من جانب برشت هى الدرس الذى لاتعلمه الام الشجاعة خلال المسرحية بالرغم من خسائرها الفادحة يموت اولادها الثلاثة . انها لا تفهم ان موت اولادها نتيجة حتمية لمحاولتها الاستفادة من الحرب عن طريق التجارة والربح في ظروف الحرب لان المجال ليس مجالها ولانها بحكم موقعها الطبقي يجب ان تناضل ضد الحرب لا ان تستغلها لمصلحتها الشخصية . بالرغم من انها تقول : « ان الحرب ليست الا تجارة » ففى تجهل دلالة هذا المعنى بالنسبة اليها . انها لا تدرك انها في الجانب الخاسر . لانها بحكم مكانها الاجتماعى مستغلة من قبل المتفعين الحقيقيين من الحرب اى الذين يشنون تلك الحروب من اجل مصالحهم ، وانها هى مجرد سلعة مثل باقى السلع التى تتاجر هى بها . وانها لذلك سوف تسحقها الحرب التى تعتبرها مصدرا لرزقها . يقول برشت : « ان الام الشجاعة تتعرف على الاساس التجارى للحرب ، وهذا ما يهمها فقط . انها تؤمن بالحرب حتى النهاية » .

**ان شجاعة مثل جاليليو تفتقد الى الوعى الاجتماعى .** اذا كان جاليليو يؤمن في البداية باستقلال العلم عن المجتمع . فان الام الشجاعة لا ترى العلاقة بين الحرب كتجارة والمجتمع . وعلى هذا ففى لا تفهم موقعها من كل هذا . ان جهلها بهذه الامور يثير مشكلة الوعى على مستوى الجماهير . ان وعى الجماهير المتخلف كما تظهره المسرحية نتيجة تأثير الاسطورة وهو لذلك وعى مزيف كما يقول التوسير ويعكس « ايدولوجيا غير منقودة » .

ان انهيار شان لى في نهاية المسرحية وصرختها اليأس عند ما ترفض الالهة مساعدتها وتركها عائدا الى السماء . يتلوه الإبلوج الذى يليه الممثلون والذى يلخص مضمون المسرحية في تركيبه تجمع التناقض وتشير الى حل التناقض .

ما هو ردكم ؟

هل يجب ان يكون الناس افضل ؟

هل يجب تغيير العالم ؟

او الالهة فقط ؟

ام يجب الا يكون هناك الهة على الاطلاق ؟

ان هناك حلا واحدا نعرفه :

وهو ان تفكروا بعد انصرافكم

اي القرارات توصون بها

لمساعدة الناس الطيبين في الوصول الى نهاية سعيدة

سيدائى سادى . نحن نضع ثقتنا فيكم :

يجب ان تكون هناك نهايات سعيدة ، يجب يجب ، يجب .

ان برشت يفرغ المضمون الخرافى للاسطورة ويستبدله بمضمون دينوى علمانى لكى ينقل رؤيته من الاستغلال فى المجتمع الرأسمالى المعاصر .

فمثلا هو يحتفظ بالالهة ولكن بعد ان ينزع عنها الهيبة والغموض عندما يقدمهم على المسرح في ثياب فاخرة واقدامهم مغروسة في الارض ويتبادلون حديثا عاديا جدا بدون فيه خوفهم من غضب رؤسائهم في السماء في حالة

ويمالج برشت الاسطورة مرة ثانية في مسرحيتين من تلك الفترة هما الانسان الطيب . ودائرة الطباشير القوقازية » ولكن هذه المرة يقدم الاسطورة كاحد لعناصر « تكنيك الاغتراب » واستخدام للاسطورة يعتبر رجعة للوراء من اجل التقدم لانه يرغب ان يعرض الحاضر والماضى من خلال المستقبل ليعطى تأويلا جديدا للماضى في ضوء الرؤية المستقبلية . ولذلك فهو يفرغ الاسطورة من مضمون رجعى ويصل فيها مضمونا تقدميا مرتبطا بتغيير المجتمع من اجل ازالة الاغتراب المتمثل في استغلال الانسان للانسان .

ان القيمة الرئيسية في مسرحية الانسان الطيب هي الشخصية المنقسمة على نفسها والتي تمثلها شان تى ( فتاة الليل الطيبة المستغلة ) وشوى تا ( التاجر الرأسمالى القاسى المستغل وتقوم المثلة بالدورين بالتبادل عن طريق استبدال الملابس ووضع قناع يمثل شخصية شوى تا الشريرة . ولكن المسرحية لا تعالج هذا الانقسام من زوايا سيكولوجية ، بالرغم من انها تعالج في مجال التحليل النفسى على انها ظاهرة نفسية ولكن برشت يقدمها على انها مشكلة اجتماعية ذات ابعاد اقتصادية . وهذا الانقسام وهو مظهر من مظاهر اغتراب النفس هو انعكاس للصراع الاجتماعى . فهو يعالج التوتر النفسى في حقيقته اى كانعكاس للتوتر الاجتماعى ان ما تعانيه الشخصية من توتر نفسى هو اصلا توتر اجتماعى يقوم في التوتر بين قوى الانتاج وتختلف علاقات الانتاج القائمة على الاستغلال والملكية الخاصة وهو مايمثله شوى تا . وذلك يخلق التوتر بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج وينعكس على نفسية الفرد . والسؤال الذى تطرحه المسرحية في النهاية هو : الى اى حد يمكن ازالة التوتر في الواقع الاجتماعى ؟

فالمكينة بمعناها التقليدية في المجتمعات الاشتراكية ليست مشروعه في نظر كاتب المسرحية طالما ان العمل من أجلها لم يعادلها .. ان الام الشرعية للطفل لم تبدل من أجله ولم تضح في سبيله مثلما فعلت جورشا بل لعلها لا تريد الطفل الا لانه الورث لاملوك ابيه .. اما جورشا الخادمه البائسة والوحيدة فهي التي ضحت من أجله . هي التي تحملت العذاب في المرتفعات الشمالية في سبيله وفقدت خطيبتها وتحملت المهانة حتى لا تهدد حياته .

وتصل المسرحية الى هذه النتيجة عن طريق استخدام الاسطورة الصينية القديمة دائرة الطباشير وهي التي بلجأ اليها القاضى ازدك لكي يحكم **ببثوة الطفل وحكمه يأتي مؤكدا** المعنى الاجتماعي الجديد الكامن في المسرحية

ان الفكرة الاجتماعية التي يرغب في نقلها الى المتفرج تتلخص في أفنية المعنى في نهاية المسرحية .

لاحظوا معنى الاغنية القديمة :

ان ماهو موجود سوف يؤول لمن يستحقونه  
فالاطفال سيؤولون الى الذين يرغبون فيهم  
والعربات للسائقين المهرة يقودونها بمهارة ،

والوادي الى من يرويه حتى يطرح الفاكهة

• • •

في الاحتفال بمرور ثمانين عاما على مولد برشت اقيم مهرجان لعرض مسرحياته في برلين الشرقية وانطلقت مؤتمرات وندوات وكان الموضوع الرئيسي الذي نوقش في الندوة الرئيسية هو برشت بين التراث والمعاصرة ونشرها الى مقال امير اسكندر الذي كان احد المشتركين في هذه الندوة :

فشلهم في مهمتهم التي نزولوا من أجلها الى الارض . ان تقديم الالهة في صورة ذنوبية وبأسلوب ساخر هو احد وسائل تكتيك الاغتراب والهدف منه هو ان يرى المتفرج ان مصير الانسان يحدده الانسان وليس قوى غيبية . والالهة هنا ترمز الى المثالية البرجوازية المسئولة عما يحدث من استغلال بمحاولة تغليف ما يحدث بغلاف من الغموض بحيث يتوهم الانسان المستغل ان مصيره تحدده قوى غيبية ، وان حياته الحقيقية التي سيستمتع بها ليست في هذا العالم وانما في عالم اخر .

ان شأنا الطبية الضعيفة المستغلة تتحول الى شوى تا الشرير القوى المستغل لكي تحمي نفسها من استغلال الآخرين . ويؤكد برشت ان العلاقات الاجتماعية القائمة على الاستغلال تجعل الانسان مغتربا وتفرض عليه أن يتعامل بأسلوب الغترب . فكل الفضائل والصفات الطبية في الانسان كالحب ومساعدة الآخرين تعتبر رذائل في المجتمع الغترب لانها تنقلب ضد الانسان بمعنى انها تساعد على تثبيت الاوضاع القائمة . اما ما تحتاجه الجماهير المستغلة ليس الحب والمساعدة (اي القيم البرجوازية) وانما الحب والوعى وهو ما يدفعها لتغيير وضعها الاجتماعي وهذا ما يشير اليه الايلوج .

فالقضية الرئيسية في مسرحية دائرة الطباشير هي القانون والتغريب الاجتماعي . يعرض برشت القانون على أنه من صنع الطبقة الحاكمة ولخدمة مصالحها التي تتلخص في الملكية الخاصة ، وهو بالتالي مغترب عن الجماهير . والقيم الاجتماعية المترتبة على مجتمع الملكية الخاصة هي الدافع والحركة وراء قصة جروشار والطفل . والقيمة الاجتماعية التي تطرحها المسرحية كبديل هي على الضد من ذلك . يقرر امير اسكندر في مقاله « برشت الفن والسياسة » الاتي: المغزى الاجتماعي للمسرحية هو في بساطة توقف إمكانية الحصول على شيء ما على قيمة العمل الذي يبذل من أجله



يكون عقبة امام تطويره ولإزالة هذا التناقض على من يحاول أن يطور مسرح برشت أن يلتفت الى الفكرة المحورية في مسرحه والتي عبرنا عنها في هذا المقال .

ان أى مسرح جديد يقوم على تطوير مسرح برشت يجب أن يتجاوز المرحلة الثالثة التي عالج فيها برشت الوعي على المستوى الانساني وعلاقته بمشكلة الاغتراب بمعنى أنه يجب عليه ان يرفع التناقض الى مستوى ارقى . اذا كان منهج برشت يقوم على الكشف على التناقضات في مجتمعات الرأسمالية من خلال علاقات بين شخصيات المسرحية بهدف ابراز حالة الاغتراب الناتجة عن الملكية الخاصة والاستغلال ، فهل زوال الملكية الخاصة والاستغلال معناه زوال مسرح برشت ؟ ان الفكرة المحورية هي الاغتراب والوعي كحل لمشكلة الاغتراب وهذا مجاوز للمجتمع الطبقي الرأسمالي لانه بزوال هذا المجتمع لا يزال التناقض وانما يرتفع الى مستوى ارقى بمعنى ان يصبح بين الانسان والطبيعة . ان قدرة الانسان المتزايدة على التحكم في الطبيعة بمساعدة العلم والثورة التكنولوجية المصاحبة للثورة الاشتراكية تجعل مسار تطور المسرح يبدو غامضا . اذا كان المسرح في أصل نشأته جزءا من القلوس الدينية بمعنى انه تعبير عن اغتراب الانسان عن الطبيعة وعدم قدرته على التحكم فيها واذا اعتبرنا تاريخ المسرح تعبيرا عن اغتراب لانسان ومحاولته تجاوز هذا الاغتراب ، أى ان تاريخ المسرح تعبير عن النكوص الذي مرت به الحضارة البشرية في مسارها نحو اللاغتراب ، فهل يعنى هذا ان الانسان في حالة الاغتراب وسيطرته على الطبيعة يصبح في غنى عن المسرح . المطلوب هو الاجابة على هذا السؤال .

« وقد يكون مفيدا ان اذكر في هذا المجال عبارات قالها لى يوما ارنست شومخر استاذ علم الجمال والدراما بجامعة همبرولت في برلين . وكان الحديث يدور ساعتها عن مستقبل مسرح برشت قال شومخر ماذا علينا ان نصنع البرلينز انسامبل ان علينا ان نقرر الان هل نتركها تركز جهودها على الصراع الطبقي وهو امر لم يعد الان في مركز الصدارة من تفكيرنا وحياتنا ام نحولها الى متحف يزوره الاجانب ؟ وساعتها تعجبت لهذا القول فاللعنى الذى ينطوى عليه هو ان مسرح برشت لا يصلح الا لمرحلة تاريخية معينة ولا يتناسب الا مع طور محدد من اطوار التغير الاجتماعي ، أى أنه في النهاية فن مؤقت مرحلي محدود القيمة والاثر محدود ذلك الطور التاريخي - الرأسمالي في حياة المجتمعات وقلت يومها لشومخر : ان الفن العظيم ان كان عظيما يحق يعيش على مر القرون وشاهدنا الاكبر هو المسرح الاغريقي نفسه . ولكن شومخر رد قائلا . ان علينا ان نقدر ما في المسرح الاغريقي من جوانب تاريخيه متقدمه . . وان تكشف عن التطور التاريخي من خلال الفن ولكن علينا ايضا ان نوضح الحدود الخاصة - لهذا التطور أى علينا ان نكشف ما هو متقدم ، مما هو محدود في نفس الوقت اننا نحتاج دائما الى نظرة تاريخية

ان فكرة تحويل مسرح برشت الى مسرح كلاسيكي بالمعنى التقليدي يتعارض مع منهجه لانه متطور ، والتناقض الذى سيظهر من خلال هذه المشكلة هو ان الاممال العظيمة لكونها عظيمة تصبح كلاسيكية ، أى جزءا من التراث ولكنها في نفس الوقت تصبح عقبة امام ظهور اعمال جديدة تحاول تطويرها والمشكلة بالنسبة لبرشت هي : لانه عظيم لابد ان يصبح كلاسيكي وهو عندما يتحول الى كلاسيكي

### المراجع

---

1. **Arihusser, Louis.** *For Marx*. London : NLB, 1977.
2. **Aristotle, Poetics**
3. **Benjamin, Walter.** *Understanding Brecht*. London : NLB, 1977.
4. **Brecht, Bertolt.** *Brecht on Theatre* (ed.) John Willett. London : Methuen, 1978.
5. **Erlich, Victor.** *Russian Formalism*. The Hague, 1955.
6. **Grimm, Reinholt.** „Verfremdung : Beitrage zu Wesen und and Ursprung sines Begriffes,”  
*Revue de la Litterature Comparee*, vol. 35, 1961.
7. **Marx, Karl.** *Lndwlg Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, Peking :  
Foreign Languages Press, 1976.
8. **Joll, James.** *Europe Since 1870*. London : Penguin, 1976.
9. **Shlovsy, Victor.** *Art as Method*. Moscow, 1959.
10. **Willett, John.** *The Theatre of Bertolt Brecht*. London : Methuen, 1977.



## أصوات من الماضي

لم يحظ علم من العلوم في السنوات الأخيرة بمثل العناية والاهتمام اللذين حظي بهما علم آثار ما قبل التاريخ ، أو أركيولوجيا ما قبل التاريخ Prehistoric Archaeology . فلقد شاهدت السنوات الأخيرة ظهور عدد كبير من الكتب والدراسات التي تناولت تاريخ ذلك العلم ونشأته، والإنجازات التي تمت فيه على أيدي الأنثروبولوجيين الأركيولوجيين بوجه خاص ، وعلماء الآثار بوجه عام ، بحيث بدأت الأنثروبولوجيا الأركيولوجيا تحتل مكانا بارزا بين فروع الأنثروبولوجيا الأخرى ، وبحيث بدأ عدد من علماء الأركيولوجيا أو علم الآثار العام يتحولون إلى أنثروبولوجيين أركيولوجيين ، يهتمون بقراءة الآثار القديمة التي ترجع إلى عصور ما قبل التاريخ الحقيقية ، بقصد الوصول إلى حياة تلك الشعوب ونظمهم وثقافتهم وأنماطهم الحضارية والفكرية ، والقيم التي كانت تحكم سلوكهم . وقد أفلح كثير من هذه الكتب في أن يجعل الأحجار والصخور والنقوش القديمة تتكلم وتنطق بلغة إنسانية مفهومة ومشتركة ، كما أفلحت في أن تقدم بذلك للقراء صورة حية نابضة بالحياة والحركة عن تلك الجماعات التي خلفت وراءها تلك الكنوز الحضارية الضخمة الفنية .

ولقد شغل كثير من الباحثين والعلماء أنفسهم في الآونة الأخيرة بالكتابة في مناهج البحث في الأركيولوجيا وأساليبها وطرائقها والوسائل المنبثقة في الحفر والتنقيب ، وأهم الاكتشافات التي تم العثور عليها والمخاطر التي يتعرض لها الباحثون أثناء تلك العمليات ، وملاؤا تلك الكتابات بقصص مثيرة تكشف عن الجوانب الانسانية في تلك العمليات ، وهو جانب يتمثل في التضحيات والآمال والالام التي يتعرض لها الباحثون ، ولكنها - وهذا هو المهم - تكشف عن مدى ايمان هؤلاء العلماء برسالتهم ، وكيفان ذلك الايمان بدلائل الكثير من الصعاب ويدفع الى تحمل العناد والمشاق لتحقيق الرسالة والعمل على تبليغها للآخرين . ويمتلىء سجل علم الآثار بأسماء كثيرة خليقة بالاحترام والتبجيل من أمثال جلين دانييل Glyn Daniel وسير مورتيمر هويلر Sir Mortimer Wheeler ومن قبلها بت ريفرز General Pitt-Rivers الذى قام بكثير من الحفائر في أواخر القرن الماضي وانفق عليها الكثير من ماله الخاص ، ثم وهب كل ما عثر عليه الى جامعة اكسفورد بحيث أطلق اسمه على متحف الانوجرافيا في تلك الجامعة العريقة . ولا يخلو ذلك السجل من أسماء عددا من العلماء العرب والمصريين بوجه خاص ممن أمثال سليم حسن وسامي جبره وغيرهما ممن أسهموا في الكشف عن جانب كبير من الحضارة المصرية القديمة . وهؤلاء جميعا انفقوا من أموالهم الخاصة لكي يبعثوا الحياة من جديد في روح بعض الحضارات البائدة المدفونة ، ولكي يصلوا الحاضر بالماضى ويضعوا امام ابصارنا الصورة الكاملة لحياة الجنس البشرى منذ اقدم عصوره التي أمكن التوصل الى معرفتها حتى الوقت الحالي . وليس من شك في أن الكثير مما توصلوا اليه خليق بأن يدفع الى تغيير بعض آرائنا وأفكارنا عن ( بدائية ) الانسان في مراحل الاولي والمبكرة ، والى إعادة النظر في قدرة الانسان في تلك المراحل على الخلق والابتكار والإبداع وعلى ( صنع ) الحضارة .

وكما يقول فيليب باركر Philip Barker في بداية كتابه عن «أساليب الحفر الأركيولوجي» *The Techniques of Archaeological Excavation* « أن الحفر والتنقيب يستردان من الارض الادلة والبيانات الأركيولوجية التي لا يمكن الحصول عليها بغير هذه الوسيلة . فالترتبة وثيقة تاريخية تحتاج بالضرورة - كما هو الامر بالنسبة لكل الوثائق والسجلات الاخرى - الى من يحللها ويترجمها ويفسرها قبل أن يمكن استخدامها ، وذلك لان الحفر هو بالنسبة لفترات ما قبل التاريخ الطويلة جدا من تاريخ الجنس البشرى هو تقريبا المصدر الوحيد للمعلومات ، كما انه بالنسبة للفترات شبه التاريخية والعصور التاريخية أحد المصادر الهامة عن الادلة حين لا توجد الوثائق ، أو حيث تكون الوثائق المتاحة غير كافية أو غير واضحة ، وكلما كانت أساليب وطرق الحفر والتنقيب دقيقة كانت التفسيرات والتأويلات التي تصل اليها أكثر دقة وأكثر صحة وصداقا » (صفحة ١١) .

وربما كان هذا هو الدافع الاساسي الذي دفع باركر الى أن يكتب هذا الكتاب ، ولكنه يعترف بأنه لا يهدف الى أن يكون كتابه مرشدا او دليلا كاملا للحفر والتنقيب ، كما انه لم

يحاول أن يتعرض بالوصف لمختلف طرق الحفر في مختلف الأماكن والمواقع ومختلف أنواع التربة ، وإنما كان يهدف منه إلى أن يعطى للقارئ صورة لما كان يعانيه هو نفسه من صعوبات ومتاعب ، وما يقابله من مشكلات تحتاج إلى الحل السريع أثناء وجوده في (الميدان) أو (الحقل) أو أثناء محاولته قراءة وتفسير نقش من النقوش ، أو أثناء وقوفه أمام ( لوحة الرسم ) « ومعظم هذه المشكلات كانت تظهر في رأيه - من نقص وعدم ملائمة أساليب ووسائل الحفر والتنقيب ، ومن هنا كان يتعين عليه - في هذا الكتاب أيضا أن يحاول ( تنقية ) هذه الأساليب والطرق على أمل أن يؤدي ذلك إلى الحصول على أدلة أكثر دقة وتعقيدا ، مع الاعتراف في الوقت ذاته بأن الحصول على مثل هذه الأدلة والشواهد سوف يستلزم بالضرورة الاتجاه إلى أساليب أخرى في التصنيف والتفسير والتأويل ، ولكن هذا كله يعود مادام يؤدي في آخر الأمر إلى مزيد من الفهم العميق للماضي . والمهم هنا هو أن الحفر ليس إلا وسيلة للحصول على المعلومات وعلى أكبر قدر ممكن من الأدلة والشواهد ، وهو أشبه شيء بالجراحة ليس فقط من حيث الخطورة ولكن أيضا من حيث الدقة التي يجب مراعاتها في كل خطوة وفي كل ضربة فأس أو ضربة مبضع . إلا أن الحفر يختلف عن الجراحة من حيث أن ضربات الفأس تؤدي إلى تدمير الموقع الذي يقوم الأركيولوجي بالحفر والتنقيب فيه . فكل موقع أثرى هو بمثابة وثيقة يمكن قراءتها بواسطة باحث منقب ماهر ، ولكن هذه الوثيقة يتم تدميرها تماما أثناء عملية القراءة ذاتها . ومن ناحية أخرى فإن دراسة الموقع عن طريق الحفر والتنقيب يمكن اعتبارها تجربة لا يمكن أعادتها أو تكرارها بأي حال من الأحوال نظرا لتدمير ذلك الموقع أثناء القراءة الأولى . وعلى ذلك نجد أنه بينما يمكن إثبات صحة أو كذب التجارب في مختلف العلوم عن طريق إعادة إجراء التجربة وملاحظة النتائج بدقة فإن المعلومات التي نحصل عليها من عملية الحفر الأولى يصعب إثبات صحتها أو كذبها بنفس الطريقة ( أى عن طريق إعادة الحفر ) ، خاصة وأنه لا يمكن العثور على موقعين أثريين متماثلين تمام التماثل ، سواء من حيث الظروف العامة أو من حيث التفاصيل . ( صفحة ١٢ )

وهذا كله معناه في آخر الأمر أن مسئولية الأثرى مسئولية ضخمة إلى أبعد حد ، لأنه إذا مضى في قراءة وثائقه ( الاكتشافات التي يعثر عليها ) في الوقت الذي يدمر فيه الموقع الذي عثر فيه على تلك الوثائق فإن المعلومات التي يدلى بها إلى القراء أو الباحثين سوف تكون خاطئة بالضرورة دون أن يمكن تصحيحها أو تصويبها ، بل وحتى دون أن تكون هناك فرصة لمعرفة ما إذا كان هناك خطأ في التفسير والتأويل . ومن هنا كان بآركر يعتقد أن المهمة الأولى التي يجب أن يضطلع بها الباحث الأركيولوجي هي أن يقدم لغيره من الباحثين والدارسين أكبر قدر ممكن من الأدلة والشواهد الأركيولوجية السليمة التي لم يمسسها التشويه والتزوير والتجوير ، وأن يضعها أمامهم بطريقة يتمكنون معها من الاستفادة منها واستخدامها في ثقة واطمئنان إلى سلامة الأسلوب الذي اتبعه في الحفر وفي التصنيف والقراءة والتفسير . بل الأكثر من

ذلك فان من واجب الأركيولوجي ان يعمل على نشر تلك المعلومات على أوسع نطاق ممكن وبمختلف الطرق والوسائل حتى تصل ، ليس فقط الى المتخصصين ، بل وايضا الى عامة الناس وذلك عن طريق عرضها في المتاحف او تقديمها من خلال البرامج الاذاعية والتلفزيونية . فهذه في نظري أمور لا تقل أهمية عن النشر العلمي الدقيق الذي يقوم به الباحث لتعريف العلماء والمتخصصين بنتائج بحوثه واكتشافاته .

والواقع ان هذه المسألة كان قد انتبه اليها ونبه عليها بت ريفرز Pitt-Rivers عام ١٨٨٧ ، اذ يقول في الجزء الاول من كتابه الضخم الذي يقع في أربعة أجزاء بعنوان **Excavations in Cranborne Chase** « ان المتقبيين - كقاعدة عامة - يسجلون فقط تلك الاشياء التي تبدو لهم مهمة وقت ممارستهم عملية الحفر . الا ان ثمة مشكلات جديدة في الأركيولوجيا والانثروبولوجيا تطفو دائما على السطح ومن الصعب ان تخطئها عين عالم الانثروبولوجيا .. بحيث يجد - حين يعود الى الوصف القديم للبحث عن مزيد من الشواهد والادلة - ان النقاط التي تعتبر في نظره ذات أهمية بالغة قد اغفلت تماما لانها لم تثر حينذاك اى اهتمام . ولهذا كان الواجب يقتضي من الباحث المنقب ان يسجل جميع التفاصيل بطريقة تتيح الرجوع اليها في سهولة ويسر ، كما يجب ان يكون الهدف الرئيسى لعالم الآثار هو العمل على تجنب اصدار الاحكام والآراء والتقديرات الشخصية بقدر الامكان » ( P. XVII ) ثم لا يلبث بت ريفرز ان يذكر في **الجزء الثاني** الذي نشره عام ١٨٨٨ انه حاول ان يسجل في كتابه كل المعلومات التي توصل اليها بالفعل اثناء الحفر والتنقيب ، حتى تلك التي لا تستخدم في المستقبل على الاطلاق ، بل وايضا تلك المعلومات التي قد ثبتت في المستقبل انها عديمة الجدوى والفائدة ، كما انه حاول ان يقلل ما استطاع من ان تتدخل ميوله واهواؤه الشخصية في اختيار المادة التي يضمناها في ذلك الكتاب رغم صعوبة ذلك .

ولقد حدثت تغييرات اساسية في اسلوب الحفر والتنقيب منذ اواخر القرن التاسع عشر ، على ما يقول باركر . ذلك ان معظم الأركيولوجيين كانوا يعملون في اول الامر الى التنقيب الافقي ثم تحول الاتجاه الى التنقيب الراسي والعمودي ، ثم لم يلبث هؤلاء الاثريون ان ارتدوا مرة ثانية الى اساليب وطرق الحفر الافقي .... كان الأركيولوجيون الاوائل يفضلون ان يقوموا بالحفر والتنقيب في مواقع ممتدة ومساحات كبيرة على أمل ان يتعرفوا على الموقع ككل ، ولكنهم وجدوا ان ذلك كثيرا ما يضيع عليهم فرصة التعرف على الدقائق والتفاصيل ، كما انه كثيرا ما كانت تفوتهم بعض المعلومات والشواهد التي تختفي داخل الطبقات والتي يحتمل ان تساعد في فهم التتابع الزمني في الموقع . ولقد تعرض لهذه الاخطار بالذات الاثريون الاوائل في انجلترا الذين اهتموا بالحفر في مواقع المدن الرومانية من امثال Carwent وروكستر Wroxeter ، ولذا عدل عن هذا الاسلوب في الثلاثينات تحت ضغط ومعارضة سير مورنر هويلر الذي كان يوصي بالتركيز على مواقع محددة بالذات ، وان كان هو نفسه جمع بين اسلوبي الحفر لكي يصل

الى اكبر قدر ممكن من الشواهد والمعلومات . ولكن الملاحظ ان التلاميذ هولبرركروا تركيزا شديدا على الحفر في مساحات اصغر ، وبالغوا في ذلك مبالغة شديدة في كثير من الاحيان بحيث اخطاوا الهدف مرات ومرات . الا ان هذا لا ينفي ان هؤلاء التلاميذ حصلوا على تفاصيل دقيقة جدا من المواقع الصغيرة التي حفروا فيها على اعماق كبيرة . وكان لهؤلاء التلاميذ والاتباع سيرراتهم في الالتجاء الى هذا الاسلوب ، وهي مبررات تتصل بطبيعة بناء المدن الرومانية ذاتها ، والفترة الطويلة نسبيا التي كانوا يريدون تغطيتها في حفائرهم ، والتي تصل الى حوالي اربعمئة سنة ، ولكن هذه الطريقة لم تكن لتجذب اليها علماء الاركيولوجيا المتخصصين في عصور ما قبل التاريخ حيث يكون من الصعب تحديد المواقع بدقة ، وبخاصة فيما يتعلق بحدود المباني والمسكن والمآوى . وعلى الرغم من رجوع معظم الاركيولوجيين في الوقت الحالي الى الاساليب الاقضية فان مساحة المواقع التي يحفرون فيها الآن اقل بكثير جدا مما كان عليه الوضع في اول الامر .

ومع ان باركر يشير في كتابه الى جهود الاركيولوجيين البريطانيين بوجه خاص فان ما يقوله عنهم ينطبق الى حد كبير على غيرهم من الاثريين والمستغنيين بالحفر والتنقيب . والمهم هنا ان الاركيولوجي يتحتم عليه ان ينشر اكبر قدر ممكن من المعلومات التفصيلية الدقيقة من اكتشافاته لان ذلك خليق بان يبعث الثقة في نفوس القراء ويبعد عنه مظنة اساءة التأويل والتفسير ، وان كان هذا لا يعني بالضرورة ان تفسيراته هو تخلص تماما من الخطأ ، او حتى من التأثير بالاهواء الشخصية والنظرة الذاتية ، فلكل باحث وجهة نظره الخاصة في التفسير . ولكن تسجيل الحقائق والمعلومات يتيح الفرصة لغيره لاعادة النظر في التفسيرات السابقة ومراجعتها واخضاعها للنقد ، مما يؤدي في اخر الامر الى الوصول الى تفسيرات ونظريات اخرى قد تكون اكثر دقة واقرب الى الصدق .

ومع ذلك فلا بد من ان تأخذ في الاعتبار ان الدراسات الحقلية التي يقوم بها الاركيولوجيون لا تتم عشوائيا ، وانه لابد ان تكون موجهة منذ البداية نحو دراسة مشكلات معينة بالذات ، وان كانت الآراء المتضاربة تضاربا شديدا حول هذه النقطة الاخيرة . فبعض علماء ، الاركيولوجيا ممن يؤمنون بضرورة تطبيق المنهج العلمي التجريبي بحذافيره يعتقدون بضرورة وجود مشكلة محددة توجه البحث ويحاول الاركيولوجي ان يجد حلا لها ، وان الهدف الاخير من عملية الحفر والتنقيب هو لقاء بعض الاشياء على عدد من التساؤلات التي يلقاها هؤلاء الاركيولوجيون على انفسهم او التي تدور في اذهانهم . الا ان هذا الاتجاه ، وان كان سليما من الناحية النظرية والبحثية فانه يصطدم بكثير من الصعوبات ، لان الاركيولوجي الذي يقوم بالحفر لا شيء الا للبحث عن حقائق وبيانات وشواهد تتعلق بالتساؤلات التي تدور في ذهنه دون ان يهتم بأي شيء آخر سوف تفوته معلومات وحقائق اخرى كثيرة ، او على الاقل سوف يغفل عن ملاحظة كثير من التفاصيل والمعلومات في نفس الطبقة التي يقوم بالحفر فيها او في الطبقات الاخرى او في العصور الاخرى التي لا تدخل في دائرة اهتمامه . والادى من ذلك ان هذه

الشواهد والادلة والبيانات كثيرا ما تدمر تدميرا تاما اثناء عملية الحفر وتضيع كلية دون أن تجد من يفهم بتسجيلها ودراستها ، وفي ذلك خسارة كبيرة على العالم .

والمشكلة الرئيسية هنا هي ان المنهج العلمي التجريبي لا يمكن اتباعه وتطبيقه بدقة على ما يقول باركر . فليس في الامكان اجراء التجارب في مجال الاركيولوجيا ، كما انه من المستحيل تكرار التجربة ان كنا نعتبر عملية الحفر ذاتها بمثابة التجربة في العلوم الطبيعية - على ما ذكرنا من قبل . فكل موقع يختلف اختلافا يكاد يكون تاما عن أى موقع آخر مهما كان صغير المساحة ، وبذلك فانه لا يمكن التعميم او الاستشهاد بما يتم العثور عليه في موقع على ما يمكن ان يتوفر في موقع آخر . يضاف الى ذلك انه من الصعب ان لم يكن من المستحيل - اختبار أية مشكلة جزئية عن طريق الحفر نظرا لان الموقع يكون في العادة شديد التعقيد حتى وان كانت مساحته محدودة للغاية . بل الاكثر من ذلك فان القيام بعملية الحفر من اجل الاجابة على سؤال محدد بالذات كثيرا ما ينتهي الى العثور على شواهد وبيانات ومعلومات وادلة لم تكن متوقعة على الإطلاق ، بل وقد لا تكون لها صلة من قريب او بعيد بالمشكلة الاصلية التي وجهت عملية الحفر في بداية الامر ، وكثيرا ما تثير هذه المعلومات والقرائن من المشكلات اكثر مما تحل .

ومع ذلك فان باركر يؤمن بأنه ليس هناك من علماء الاركيولوجيا من يقدم على احدى عمليات الحفر والتنقيب دون ان تكون في ذهنه بعض المسائل او المشكلات ، او على الاقل دون ان تكون لديه فكرة ولو عامة عما يمكن ان يؤدي الى الحفر وما يتوقع العثور عليه ، والا لما كان هناك مبرر يدعو الى الحفر في ذلك الموقع بالذات دون غيره من المواقع . فالحفر او التنقيب عملية ( انتخابية ) دائما والانتخاب او الاختيار يقوم على المفاضلة بين مختلف المواقع ويتأثر الى حد كبير بالتوقعات وبما يعتقد الاركيولوجى عن اهمية المعلومات التى يتوقع الوصول اليها . وعلى أية حال فان هذه التساؤلات لابد من ان تكون واسعة وعريضة بقدر الامكان حتى لا تصطدم بالواقع الذى قد يخالف كل التوقعات ويهدمها تماما . ومع ذلك فالأغلب ان الباحث الاركيولوجى يعدل ويغير من تساؤلاته اثناء عملية الحفر حسب الشواهد التى يعثر عليها ، أى ان ما يعثر عليه يثير لديه تساؤلات وتوقعات جديدة، لم تخطر على باله من قبل ، وهذه التساؤلات والتوقعات قد تجعله يغير حتى من أسلوب الحفر واستراتيجيته . فكانه يتعين على الباحث الاركيولوجى اذن ان يتوقع ظهور اشياء لم يكن يحسب لها حسابا من قبل ، وان يكون على استعداد لتغيير موقفه وتعديله حسب ما يعثر عليه ، وان يعطى لكل ما يتوصل اليه من معلومات ما تستحقه من عناية واهتمام حتى ولو تعارضت مع توقعاته الاصلية .

وليس الحفر بالعملية السهلة البينة، كما انه ليس من السهل الميسور ان يكشف الباحث الاثرى خلال فترة زمنية محدودة عن كل ما يحتويه الموقع من شواهد وبيانات ومعلومات ، الا اذا كان ذلك الموقع محدود المسافة الى حد كبير جدا . ومن هنا فانه ليس من المحتمل ان



يتم الكشف تماما عن كل ما يضمه الموقع من معلومات ، خلال حياة ذلك الباحث ، خاصة ان اساليب الحفر والكشف قد بلغت في الوقت الحالي درجة عالية جدا من التقدم والدقة بحيث تساعد على الكشف عن شواهد لم يكن من الميسور العثور عليها او التوصل اليها باستخدام الاساليب والطرق التقليدية القديمة . فالحفراذن بقصد الكشف عملية بطيئة للغاية ؛ ومن الافضل ان يضع الباحث الاركيولوجى منذ البداية خطة طويلة المدى بحيث يستمر العمل حتى بعد وفاته ، كما انه يتعين عليه للسبب ذاته ان يسجل كل ما يتم العثور عليه أولا بأول وبدقة متناهية حتى تفيد منه الاجيال التالية.

ومهما يكن من شيء ، فان المسؤولية الكبرى التي يجب على الاركيولوجى ان يضطلع بها ازاء العلم والحضارة وازاء غيره من العلماء والباحثين هي - في رأي باركر - نشر نتائج حفائره بأسرع ما يمكن ، وان يكون امينا فيما يقوم بتسجيله ونشره وتوصيله الى الآخرين .



ويبدو ان العمل الاركيولوجى والحفر والتنقيب وما يكتنفها كلها من مخاطر ومتاعب ومشوقات قد جذبت الى ميدان الاركيولوجيا اعدادا كبيرة من العلماء والدارسين من مختلف التخصصات ، ومن كانوا قد بداوا حياتهم في مجالات أخرى غير علم الآثار ، ولكنهم لم يلبثوا امام نداء الماضي السحيق وما يفتح امام الباحثن آفاق واسعة وعريضة وعميقة ومن تحديات ان تركوا مجال تخصصاتهم الاصلية ووهبوا حياتهم وجهودهم ، بل وأموالهم ايضا الى علم الآثار والى الحفر والكشف عن كنوز الماضي . وقد أفلح بعض هؤلاء ( الهواة - المحترفين ) من ان يحققوا كثيرا من النجاح وان يبلغوا في ذلك الميدان شأوا كبيرا ، بحيث تركوا بصماتهم على تاريخ الحفر والتنقيب أو على الأقل على تسجيل الآثار التي كشف عنها غيرهم ، كما أفلح الكثيرون منهم في تقريب هذه العمليات والاكتشافات لأذهان القراء ، سواء منهم المتخصص أو غير المتخصص ، وان يعرضوا ذلك كله بأساليب كثيرة ومتنوعة ومثيرة . وقد ادى هؤلاء الهواة المحترفون بذلك خدمات جليلة لعلم الآثار والاركيولوجيا ، بل وللانسانية ايضا حيث افلحوا في ان يربطوا - بأسلوبهم الخاص - الحاضر بالماضي ، وان ينفقوا على ذلك الماضي مساحة رائعة من الحياة ، وان يبرزوا ما فيه من جمال وجلال وعمق وانسانية .

ويعتبر دوجلاس مازونوفيتش Douglas Mazonowitch أحد هؤلاء الهواة المحترفين الذين ارتادوا ميدان الاركيولوجيا - وبخاصة اركيولوجيا عصور ما قبل التاريخ - وهم في اواسط العمر ، وبعد ان كانوا قد وجهوا حياتهم نحو جوانب من النشاط العلمى والاقتصادى لامت الى الاركيولوجيا بصفة ، فاذا ببعض الاحداث تعترض حياتهم بطريق الصدفة البحتة فتغير مجرى هذه الحياة تماما ، وتوجههم الى الاهتمام بعلم الآثار وعمليات الحفر

أو التسجيل والتفسير والتأويل والكتابة فيما يقومون بالحفر للبحث عنه أو فيما يقومون بتسجيله وشرحه وتفسيره . ومازونوفيتش نفسه يعترف في الصفحة الأولى من كتابه الشيق الطريف « أصوات من العصر الحجري *Voices From the Stone Age* » الذي يسجل فيه قصة البحث عن فن الكهوف والمآوى والجدران بذلك كله حين يقول « ان تغيير نمط حياة الفرد بطريقة فجائية وكاملة يحتاج الى قوة عاطفية دافعة وعارمة ، وبخاصة حين يكون ذلك الانسان قد بلغ اواسط العمر حيث تكون العادات قد رسخت وثبتت واصبح من الصعب تغييرها أو الخروج عليها . ولكي يبدأ المرء عملا جديدا تماما في بلد غريب عليه ولا يعرف من لفته شيئا على الاطلاق فان الامر يحتاج الى بذل الكثير من المجهود العنيف المركز ، كما ان اتخاذ مثل هذا القرار وتنفيذه لن يتحققا الا اذا وجد المرء كثيرا من التشجيع والمؤازرة العملية من عدد كبير من الناس . » والظاهر ان دوجلاس مازونوفيتش قد وجد مثل هذه المؤازرة وذلك التشجيع حين فكر في تحويل مجرى حياته الى عالم الاهتمام بفن الكهوف في العصر الحجري ، فقد لقي ذلك الاتجاه تشجيعا وتحمسا من عدد من معارفه ممن يهتمون بالآثار والفنون والمتاحف ، اذ وجد نفسه بعد وقت قصير نسبيا وقد هجر مهنته الاصلية كفنان ورسام ماضى ، وكمدرس في بعض كليات الفنون الجميلة ، لكي ينتقل بين كهوف العصر الحجري متتبعا للرسوم والدراسة التي تركها انسان ما قبل التاريخ على جدرانها ، فيقوم بتسجيلها ونشرها ويتخذ من ذلك وسيلة للعيش والدراسة واشباع الهواية معا ، ثم ليصدر لنا في آخر الامر هذا الكتاب الطريف « أصوات من العصر الحجري » ( الناشر George Allen and Unwin, London, 1975 )

ويقلم الفنان الرقيق المبدع الذي يعصر كيف يستخدم فرشاته في الرسم والتعبير بالخطوط والالوان عما يجول في فكره وخطره وقلبه بقص مازونوفيتش قصة اكتشاف كهوف الطميرة ( التاميرا Altamira ) في شمال اسبانيا عام ١٨٧٩ ، وهو الكشف الذي تم بطريق الصدفة البحتة حين عثرت فتاة صغيرة تدعى مارييا Maria على نقوش تلك الكهوف اثناء زيارتها مع ابيها . وربما كان ذلك هو اول كشف على الاطلاق عن رسومات ونقوش العصر الحجري لدى قانص الحيوانات ، وهي في عمومها نقوش وصور على درجة عالية جدا من الجمال والدقة والقدرة على التعبير ، فقد افلح فنان عصور ما قبل التاريخ في ان يسجل بنجاح ما يصادفه هؤلاء الصيادون من متاعب وأخطار ، وما قديح قنونه من نجاح في رحلاتهم ومطاردتهم للحيوان ، او ما يلاقونه من فشل . بل ان هذه الصور والنقوش تمثل اكبر خطأ وقع فيه انسان تلك العصور السحيقة ، وهو خطأ كاد يودي بالجنس البشرى عموما ويؤدي الى اختفائه تماما ونعني به البالغة الشديدة في قنص الحيوانات وقتلها ، بحيث كان يظل هناك دائما فائض هائل من اللحم التي لم يكن باستطاعة الانسان الحجري استهلاكها . وهذا كله معناه ان انسان تلك العصور - شأنه في ذلك شأن الانسان الحديث - لم يكن يعطى بالا للمستقبل ، وما قد يترتب على الزيادة الهائلة في السكان مع النقص السريع في عدد الحيوانات وفي الثروة الحيوانية نتيجة لتلك التصرفات .

ولقد بدأت رحلة مازونوفيتش في هذا المجال الجديد منذ خمس عشرة سنة في لندن ، ثم نقلته الرحلة الى فرنسا واسبانيا وصحراء الجزائر والولايات المتحدة ، ولا تزال الرحلة مستمرة حتى الآن دون ان يقف صاحبها عند حد ، وانما هو مشغول دائما بفن العصر الحجري الذي يعتبر أقدم ما امكن العثور عليه من فن الانسان المبكر . ويتمثل هذا الفن في عشرات الآلاف من الصور والنقوش التي سجلها انسان ما قبل التاريخ على جدران الكهوف والمآوى الصخرية في اعالي الجبال وفي باطن الصحراء وجدران الاخاديد او في الغابات المظلمة الكثيفة ، وكلها صور ترجع الى حوالي عشرين ألف سنة مضت ، ولكن الطبيعة حفظتها سليمة خلال كل هذه القرون الطويلة . ولم يبدأ الكشف عن هذه الكنوز الا منذ قرن واحد نتيجة لتلك المصادفة التي قادت ماريا الى أحد تلك الكهوف كما ذكرنا ، وكما سنعود الى ذلك مرة أخرى فيما بعد .

وكما قادت الصدفة ماريا الى ذلك الكهف الشهير قادت أيضا مازونوفيتش ذات يوم من ديسمبر عام ١٩٥٩ الى أحد شوارع الحي الغربي في لندن ، وبالمصادفة البحتة قرأ لافتة على أحد معارض الفن هناك تشير الى ان ذلك اليوم كان هو آخر أيام عرض نقوش العصر الحجري من شرق اسبانيا . ودخل المعرض وبدأت الرحلة . . وكما سبق ان ذكرنا ، فان مازونوفيتش كان في الاصل فنانا ورساما يتعيش من بيع لوحاته ومن التدريس في بعض معاهد الفن في لندن ، ولكنه بعد هذه الزيارة لذلك المعرض انصرف الى دراسة فنون ما قبل التاريخ ، وكتب عددا من المقالات عن فن الكهوف ثم رحل من إنجلترا الى أمريكا حيث يعيش الآن في كاليفورنيا ، ولكنه لا يزال يقوم برحلات عديدة الى أوروبا حيث يعكف من جديد على زيارة مزيد من الكهوف ليدرس ما فيها من نقوش ورسوم ، ثم ينقل تلك الصور بأسلوبه الخاص ويعطبها ويبيعها . ويعتبر المعرض الذي يملكه في كاليفورنيا هو المعرض الدائم الوحيد في العالم عن نقوش ما قبل التاريخ . ولقد بلغ من تأثير مازونوفيتش وشهرته وانقطاعه لهذا العمل ان متحف كارنيجي التاريخ Carnegie Museum الشهير عينه باحثا مشاركا فيه عام ١٩٦٨ ، وهي وظيفة شرفية هامة تضفي كثيرا من المجد على شاغلها .

وربما كانت قصة مازونوفيتش مع نقوش كهوف لاسكو Lascaux في فرنسا تصلح مثالا طيبا لذلك الانتطاع والولاء لهذا النوع من الفن ، كما تصلح مثالا للعناد الذي قد يصادفه الباحثون في فنون ما قبل التاريخ ، فضلا عن الذين يشتغلون بالبحث والتنقيب عنها . . فحين وصل مازونوفيتش الى ذلك المعرض في شارع بوند Bond Street لم يكن امامه سوى ست لوحات فقط تحاكي بعض نقوش كهوف لاسكو . ولقد جذبته هذه اللوحات بشدة اليها وملكته عليه قواه وانتباهه نظرا لما فيها من حركة تتمثل في مطاردة الحيوان ، بكل ما تتضمنه هذه العملية من حياة وعنف وحيوية . وكانت هناك لوحة بالذات لاحت الحيوانات الضخمة تنصدر المعرض ، وهي لوحة منقولة بالألوان المائية من كهف لاسكو ، وكان كثير من الهواء ومحبي الفن قد طلبوا من صاحب المعرض ان يبيعها اياهم . وسأل صاحب المعرض مازونوفيتش ، وكان يعرفه أثناء الزيارة ، اذا ما كان يستطيع ان يقوم برسم نسخ من تلك اللوحة حتى يلبي رغبات هؤلاء ، وقبل مازونوفيتش العمل . وكانت المكافأة التي حصل عليها هي اول مبلغ من المال يخصص للانفاق على

رحلاته وزياراته للكهوف ذاتها لنقل ما عليها من نقوش ورسوم بدقة . ولم يلبث ان باع المنزل الذى كان يملكه حتى يوفر لنفسه ما تحتاج اليه الرحلة من مال . وهكذا يكشف لنا عن مدى ما قد يتحملة علماء الاركيولوجيا والانثروبولوجيا في سبيل تمويلهم لرحلاتهم ولاشباع رغباتهم في التغلغل الى اعماق الحضارات والثقافات الانسانية المختلفة .

ولقد تحمل مازونوفيتش الكثير من العناء والنقبات في رحلته الاولى الى فرنسا . وجزء من ذلك الجهد والمال ضاع في سبيل الحصول على اذن السلطات الفرنسية بالدخول الى الكهوف ونقل ما عليها من نقوش ، ولكنه حين ذهب الى لاسكو نفسها وجد انها منطقة تعج بالسياح والزائرين الذين يقومون بالشرح السريع ، ولم يكن يسمح لاي مجموعة بالبقاء داخل الكهوف الاكثر من عشرين دقيقة ثم تأتي بعدها مجموعة اخرى وهكذا . ولم يكن في استطاعته ان يقنع المسؤولين في المنطقة ذاتها - رغم كل ما يحمل من تضاريس وتراخيص وتوصيات - بان يسمحوا له بالبقاء طول اليوم داخل الكهف لنقل ما على جدرانها وسقفه من روائع الفن ، وبذلك لم يكن امامه الا ان ينضم الى هذه المجموعات واحدة بعد الاخرى ، فما ان ينتهى من الزيارة مع مجموعة حتى يسارع بالحاق بالمجموعة التالية ، وهويدفع ثمن تذكرة الدخول في كل مرة ( ثلاثة فرتكات جديدة ) . وبهذه الطريقة وحدها امكنه ان يسجل دقائق بعض اللوحات ، وما تكشف عنه من قدرة فنية عالية .

ولم يكن مازونوفيتش ليقنع بمجرد نقل هذه الصور والنقوش . فلقد احس بأنه لكي يتفهم ذلك الفن وما به من عمق فلا بد له من ان يتوفر على دراسة الثقافة التي انتجته وان يتغلغل الى اعماق الاسرار التي تغلف - حسب تعبيره - نقوش كهوف ما قبل التاريخ . وكان يشعر طيلة الوقت بأنه يسارع الزمن ، لان كهوف لاسكو كانت قد بدأت تتعرض لكثير من التلف نتيجة لتعرضها للتقلبات الجوية بعد اكتشافها وفتحها للجمهور ، وكذلك نتيجة لتعرض اللوحات لضوء الشمس والهواء وانفاس الزائرين واضواء التصوير بعد ان ظلت مدفونة تحت طبقات كثيفة من الرمال والاحجار لعشرات القرون . وقد دفع ذلك السلطات الفرنسية الى التفكير في اغلاق المنطقة الا لفترات محددة من السنة . وقد تم ذلك بالفعل بعد سنة واحدة من زيارة مازونوفيتش ونقله تلك النقوش ، ومن هنا فان اللوحات التي نقلها تعتبر وثيقة هامة عن هذا النوع من الفن ، لا يزال يتوفر على دراستها عدد كبير من العلماء والدارسين .

ولقد امكن له اثناء هذه الزيارات اليومية العديدة وعمله بالكهوف ان يتعرف على جاك مارسال Jaques Marsal الذى قص عليه قصته لاكتشاف الكهف ... وهذه قصة تكشف بدورها عن الدور الذى تلعبه المصادفة في تاريخ الكشف الاركيولوجي ...

في يوم ١٢ سبتمبر ١٩٤٠ كان مارسال في الرابعة عشرة من عمره يلعب مع ثلاثة من اصدقائه ومعهم كلبه الصغير روبيو Robot ويتنزهون على بعد ميل من مدينة مونتنيال Montignac . وصادف الكلب في لوهو حفرة فدخل فيها ولكنهم لم يستطيع الخروج ، وكان لابد من انقاذهم ، فتبعه احد الصبية الاربعة ، ولكن الارض استجابت له ووجد نفسه داخل كهف فيه الكثير

من الصور والنقوش ، فدعا زملاؤه الذين راعهم صور آلاف الحيوانات الجميلة على جدران الكهف الواسع ، فادركوا باحساسهم مدى أهمية هذا الكشف الذى يرجع الفضل فيه الى كلب صغير ، اذ لولا ذلك الحادث لكان من المحتمل ان تظل تلك الرسوم التي اقتضى عليها عشرون الف سنة مدفونة عشرين الف سنة اخرى ... وبانتشار خبر ذلك الكشف جاء الاب برويل Abbe Breul نفسه - وكان يعتبر اكبر علماء ذلك الحين في فن ما قبل التاريخ - الى المنطقة ، وادرك مدى أهمية ذلك الكشف ... وكوفء الصبية الاربعة بان سمح لهم بان يعيشوا في خيمة على نفقة الدولة لكى يحرسوا الكهف . ولا يزال مارسال حتى الآن هو كبير المرشدين في الكهف الذى عثر عليه مع زملائه .

وبعد عدة شهور من العمل المضنى فى الكهف شبه المظلم عاد مازونوفيتش الى لندن ومعه تخطيطات دقيقة لنقوش عدد من الحيوانات من كهف لاسكو ، وعكف على استكمالها ثم اقام معرضه الاول عام ١٩٦١ . ووجد المعرض صدى واسعا في اوساط لندن الثقافية وبين محبي الفن وعلماء الاركيولوجيا والانثربولوجيا ولدى رجال الصحافة والاذاعة والتلفزيون . وضاعف من طبع نسخ جديدة عادت عليه بالكسب الادبي والمادى معا مما عوذه عن العمل في الكهف العتم . وهيا له الفرصة لتحويل رحلات اخرى الى مناطق جديدة . وربما كان افضل كسب له هو ما عرضه برويل . الذى كان قد بلغ في ذلك الحين الرابعة والثمانين من عمره - ان يصحبه معه في رحلته التالية الى اسبانيا ، ولكن ذلك لم يتحقق لان برويل مات فجأة بعد مدة قصيرة في تلك السنة ، وبذلك حرم العالم من اكبر علماء ما قبل التاريخ في العصر الحديث.

الا ان ذلك لم يمنع مازونوفيتش من الذهاب الى اسبانيا ... وكانت وجهته كهف التاميرا الشهير .

في كهوف التاميرا كانت الحيوانات الضخمة حيوانات ما قبل التاريخ - وبخاصة الجاموس الوحشي ( البيسون ) هي الموضوع الغالب في النقوش والصور ، كما ان الكثير من تلك الصور تعطى فكرة واضحة من تفاصيل رحلات الصيد والقنص ... . ففى ظلام تلك الكهوف كان صيادو العصر الحجري يعارسون طقوسهم السحرية التي تمثل عملية الصيد والهجوم على الحيوان واقتناصه وقتله ، بكل ما في تلك العملية من تفاصيل دقيقة ، على اعتقاد منهم بان ما يقومون به اثناء تلك الطقوس والراسيم سوف يتحقق في الواقع ، وان تغلبهم على الحيوان في الخيال وفي ظلام تلك الكهوف ورسوم وتصوير ما يريدون انجازهم كقيل بان يلبثهم غايتهم . وهذه في اساسها نظرية شهيرة فى السحر ، عبر عنها سير جيمس فريزر Sir James Frazer في كتابه الضخم الرائع « الغصن الذهبي The Golden Bough » ( انظر ترجمتنا العربية لهذا الكتاب ) باسمها اسماء بسحر الحكاكة . ولكن هناك نظرية اخرى يميل مازونوفيتش الى الاخذ بها ، وهي ان الصياد القديم كان يخشى دائما احتمال عدم ظهور الحيوان ، ولذا كان يريد ان يرسم لنفسه صورة واقعية بقدر الامكان تمثل المصدر الرئيسي لطعامه ، على اعتقاد ان ذلك كقيل بان يحقق له استمرار ذلك المصدر وبقائه ، اى استمرار الحيوانات التي يعتمد عليها في قوته ومعاشه وحياته .

وقد اراد صياد ما قبل التاريخ ان تكون الصورة واقعية بقدر الامكان ، فاختار بعناية انواع الصخور في الكهوف ، وبدأ في تلوينها بالالوان الطبيعية المتاحة له في ذلك الحين ، لكي يعطي للمنظر كله بعدا جديدا يجعله نابضا بالحياة . وقد بلغ في ذلك اوج الدقة وبخاصة في الصور والنقوش التي رسمها على سقف كهف التاميرا في شمال اسبانيا . وكانت المواد التي يستخدمها في التلوين هي الغرة والفحم وبعض المواد الاخرى التي كان يحصل عليها عن طريق استخراجها من الارض ، باذلا في ذلك كثيرا من الجهد والصبر ، ثم يمزجها بعد طحنها بمقادير متفاوتة من دهن الحيوان ونخاع العظام او الزيوت النباتية . ولم يكن امامه من الالوان الا الاحمر والاصفر والاسود ، ولكنه استخدمها بدقة وبراعة لكي يلقى الظلال المناسبة التي تعطى الصورة تجسيدا رائعا . وقد لا نستطيع ان نعرف بالتأكيد كيف كان الانسان منذ عشرين الف سنة يفكر ويتصرف ، او ماذا كان يدور في ذهنه ، ولكن من المؤكد - كما تكشف تلك الصور والنقوش - انه كان يتمتع بدرجة عالية من الدكاء والاحساس الفني على عكس ما يعتقد الكثيرون الآن ، وان حياته الاقتصادية البسيطة وانشطته المحدودة في الحياة اليومية كانت تترك له كثيرا من وقت الفراغ الذي شغله بالرسم والتصوير والنقش الذي افلح في ان يبقى طيلة هذه الالاف العديدة من السنين ، وهذا برهان قوى على مدى ما كان عليه هذا الانسان ( البدائي ) من تقدم وذكاء . واذا كانت هذه العصور السحيقة تعرف باسم العصر الحجري فان ذلك يرجع الى ان معظم المصنوعات التي عثر عليها في باطن الارض والتي ترجع الى ذلك التاريخ كانت مصنوعة في الغالب من الحجارة او من العظام . ولكن هذا لم يمنع بطبيعة الحال ذلك الانسان من ان يتخذ ملابسه واحذيته واغطيته من جلد البison ، بل وان يصنع منه مسكنه ايضا ، كما انه كان يصنع الشموع للاستضاءة من دهن الحيوانات ، ويتخذ من قرون الغزال اسلحة ، وهكذا . بل ان انسان العصر الحجري استطاع ان يكتشف ما في الاعشاب البرية من قوى طبية فاتخذ منها ادوية لعلاج الامراض . وان كانت فترة الحياة اقصر بغير شك بكثير مما هي عليه الآن . وكان الموت امرا محتوما في النهاية ، ولكنه كان امرا خليقا بالرهبة والاحلال والتقدير ، وقد عرف هؤلاء البشر كيف يقيمون طقوس الموت ، ويدفنون موتاهم . وليس من شك في ان الانجازات الفنية التي حققها انسان العصر الحجري كقيلة بان تغير الصورة القديمة عنه كاتسان بدائي متوحش او همجي ، وانه لا يعرف الحياة في مجتمع ، ولا تحكم سلوكه اية قواعد اخلاقية .

ومهما يكن من امر ، فانه منذ اكتشاف في ما قبل التاريخ ازداد اهتمام الناس به واصبح موضع اثاره للكثيرين من المتقنين ، وازداد عدد الذين يترددون على كهوف فرنسا واسبانيا زيادة رهيبية ومطردة . ففي عام ١٩٦١ مثلا كان عدد الذين زاروا كهف لاسكو وحده يزيد على مائة الف زائر . وعلى الرغم من كل الاحتياطات التي اتخذتها حكومة فرنسا لتوفير المناخ والجو ودرجة الحرارة والرطوبة الملائمة داخل الكهف للحفاظ على الرسوم والنقوش ، فان هذه الاحتياطات لم تكن كافية ، واصيبت جدران الكهف بنوع من الطحالب الخضراء القوية . وكان هذا تذكيرا بالخطر الذي يهدد ذلك الفن القديم الراقى ، بحيث اضطرت حكومة فرنسا

في عام ١٩٦٣ الى اغلاق الكهف ومنع زيارته حتى يتم القضاء على ذلك الوباء الخطير الذي كان قد بدأ يتسع وينتشر في شكل بقع خضراء . وقد جندت فرنسا لذلك اعدادا كبيرة من علمائها للقضاء على هذا الوباء ، وازالة تلك البقع المتعنة دون أن تصاب النقوش ذاتها بضرر ، ثم اتخذت الترتيبات اللازمة لاقامة نموذج مجسم لباطن الكهف الى جانب موقع الكهف ذاته بحيث يعطى للزوار صورة تفصيلية عن جزء من الكهف ، مع وضع دائرة تليفزيونية مغلقة لكي تنقل اليهم بعض الانطباعات التي يخرج بها المرء من رؤيته لروائع كهف لاسكو ومحتوياته .

اما في اسبانيا فقد امكن للسلطات ان تحل المشكلة بطريقة اخرى فيها نوع من محاولة التوفيق بين رغبات الناس والمحافظة على تلك الكنوز الفنية الرائعة ، وذلك بأن يفلق كهف التاميرا وغيره من الكهوف المهمة بمجرد انقضاء فصل الصيف اغلاقا تاما ومحكما ، على أمل ان الظلام والرطوبة والبرودة التي تسود في الكهف سوف تكون اقرب الى المناخ والى الظروف الطبيعية التي كانت توجد في الكهف قبل اكتشافه ، وان ذلك قد يؤدي الى القضاء على كل البكتيريا التي تعيش عليها هذه الطحالب ، بحيث يتعدم تماما كل اثر للحياة في هذا الجو المغلق الظلام ، الى ان يبدأ موسم جديد للزيارة . والمعتقد ان فترة الاغلاق بين اكتوبر ويونيو من العام التالي كفيلة بتحقيق ذلك . ويبدو ان هذه الطريقة هي الوسيلة الوحيدة الآن للوقوف في وجه هذا الخطر ، على الرغم من عدم كفايتها ، وللمحافظة على تلك الكنوز والتراث الانساني العظيم ، الى ان يتم العثور على وسائل اخرى افضل واكثر فعالية حتى يمكن تحقيق رغبات الناس ، والتعريف بهذه الثروة الضخمة مع المحافظة عليها في الوقت ذاته .

بيد ان تجربة مازونوفيتش مع السلطات الاسبانية حول السماح له بدراسة اثار كهوف انسان ما قبل التاريخ ، وانسان العصر الحجري ، ونقل صور عنها تختلف اختلافا تاما من تجربته مع السلطات الفرنسية التي كانت تمنعت تمنعا واضحا وتضع الصعوبات والعراقيل امامه . فقد وجد من السلطات الاسبانية كل تعاون وعيون وتفهم لموقفه ورغبانه ، كما وجد من المرشدين في منطقة الكهوف ذاتها كثيرا من الصداقة والالفة والعلم والخبرة . . لقد كانوا - حسب ما يقول - يتبرعون بمساعدته وشرح ما قد يدق على فهمه دون ان يتوقعوا منه اى مقابل مادي - رغم فقرهم الواضح . . لقد كانوا يريدون الصداقة وليس المال . وقد ساعده ذلك على ان يتعمق في دراسة النقوش وبخاصة في كهف التاميرا ، وكانت هذه النقوش تكشف عن درجة من **الثقة المتناهية لا تتوفر في نقوش وصور كهف لاسكو ، على الرغم من ان الحيوانات في نقوش لاسكو كانت مليئة بالحركة بينما تظهر ساكنة بدون حراك في كهف التاميرا** . الا انه وجد في ذلك السكون المستمر نوعا من العمق والجلال والروعة يتناسب وروعة الكهف ذاته ، وهو امر لا يتوفر في كهف لاسكو . وحين فحص سقف الكهف بدقة بدا الامر كما لو ان فنان ما قبل التاريخ كان يختار في اول الامر اجزاء بارزة من الجدار ونوعات معينة في الصخر فيعمل على تنظيمها وتسويتها بعناية فائقة وحرص زائد ، ثم يحفر فيها هيكل جسم الحيوان بكل تفصيلاته ، ثم يكف على تلوينه بالالوان الحمراء والسوداء والصفراء - وهى الالوان التي كانت متاحة له هنا ايضا في ذلك الحين ، واخيرا جدا يعيد تلوين الخطوط الخارجية لهيكل جسم الحيوان بلون اسود داكن باستخدام المنجنيز أو الفحم .

ولقد اكتشف فن انسان ما قبل التاريخ لأول مرة في كهف التاميرا . وقصة الكشف ذاتها قصة مثيرة تستحق ان تروى ، وهي تبين - كما هو الحال بالنسبة للكشف عن كهوف لاسكو فيما بعد - الدور الذي تلعبه المصادفة في الكشف الأركيولوجية . وقد تم العثور على التاميرا عام ١٨٦٦ أثناء نزهة خلوية كان يقوم بها رجل مع كلبه فوق سفوح التلال في المنطقة ، وفجأة انطلق الكلب بجري وراء عذاب ليصطاده فإذا بهما يختفيان في حفرة ، ويتبع الرجل كلبه الذي كان قد انحسر بين قطعتين من الصخر . وحين أزال الرجل الصخرة لكي يخلص كلبه تكشف له الأمر عن وجود كهف كبير ، ولكنه لم يهتم بذلك كثيرا ، لأن المنطقة مشهورة بكثرة ما فيها من كهوف .

ولكن في عام ١٨٧٥ خرج أحد الباحثين الأركيولوجيين ممن يعيشون في المنطقة وكان يدعى مارشليو ساولو Don Marcelino Sautuola لاختبار وفحص الكهف ، على أمل أن يعثر فيه على بعض الآثار والمصنوعات التاريخية . وكان يعود في كل مرة بعض عظام الحيوانات أو بعض شظايا الصوان التي يبدو عليها آثار الجهد الإنساني لتشديدها . وفي عام ١٨٧٩ قام بأعمال مكثفة في المنطقة ، وفي إحدى المرات اصطحب معه ابنته ( ماريا ) وكان عمرها اثنتي عشرة سنة . وقد أصاب الفتاة الصفرة كثير من السأم والضجر من متابعة عمل أبيها الريب ، فانطلقت تطلب وحدها بين الكهوف ، وفجأة ارتفعت صيححتها وهي تنادى أباه « انظر يا أبي هذه الثيران الملوثة » . وكانت هذه الصيحة هي أول علامة وأول إعلان على الإطلاق عن وجود فن ما قبل التاريخ .

وقد عكف ساولو بجد على دراسة ذلك الفن الذي كان قد اتقضى عليه كل هذه الآلاف من السنين . وكان السؤال الذي يخامرهم هو : إذا كان الفنان الذي قام برسم وتصوير هذه الصور على كل هذه المعرفة الدقيقة بتلك الحيوانات وتفاصيل أجسامها فلا بد من أنه كان يعيش معها في فترة واحدة ، أي أنه كان يرسم من خبرته الذاتية . ولم يكن من السهل عليه أن يصدق ذلك ؟ إذ لم يكن مقبولا منذ مائة عام أن انسان ما قبل التاريخ كان يتمتع بمثل هذه القدرات . بل أن ساولو نفسه تعرض لانتهام الكثيرين له بأنه هو الذي قام بتزوير هذه الصور والزعم بأنها ترجع الى عصور ما قبل التاريخ ، إذ كان الرأي السائد منذ قرن مضى هو أن انسان ما قبل التاريخ لا يرتفع مستوى ذكائه عن مستوى ذكاء القرود العليا ، وهو مستوى لا يسمح بإنتاج مثل هذا الفن الرائع الرقيق . وساعد على الشك في إمكان رجوع ذلك الفن الى تلك الفترة السحيقة شدة التباين بين هذه النقوش والصور وبقيّة المخلفات المادية التي تم العثور عليها في منطقة الكهف مثل الأدوات والأسلحة الحجرية ، إذ كانت على درجة كبيرة من الفجائية والبداءة . كذلك لم يكن الناس يصدقون إمكان معرفة الرجل البدائي في عصور ما قبل التاريخ بهذه الألوان التي يمكن أن تقاوم عوامل الزمن وتظل محتفظة برونقها طيلة هذه القرون . ذلك أن نقوش التاميرا كانت تحتفظ بجمالها وبريقها ورواقها بحيث كانت تبدو وكأنها لم يمض عليها سوى سنوات قليلة . وأخيرا ، فإن ساولو نفسه كان أول من يعترف بأنه لم تكن هنالك أية آثار أخرى للحياة داخل تلك الكهوف تدل على أنها كانت مسكونة . ولقد كان المعروف أن انسان عصور ما قبل التاريخ لم يكن يعيش داخل الكهوف والى جانب فتحاتها ،



وقد عثر على الكثير جدا من مخلفاته المادية امام هذه الفتحات ، وعلى ذلك فانه كان من المنطقي ان يتساءل الناس عن الاسباب التي كانت تحدو ذلك الانسان الى ان يرسم ويلون تلك الجدران والسقوف بمثل هذه العناية والصبر والمهارة ما دام لا يعيش الى جوارها ولا يراها ولا يتمتع بها ... والواقع ان هذه مشكلة لم نجد لها حلا مقنعا حتى الان .

ورغم هذه الاعتراضات ، ورغم اصوات التكذيب والتشكيك ، ظل ساوتولا ومعه أحد اصدقائه الذين آمنوا به وصدقوا دعواه ، واسمه **خوان دوفيلانوا اي بييرا Juan de Vilnova Y Piera** يدافعان عن هذه المكتشفات ويحاولان اقناع الآخرين بصدق ساوتولا . ثم حدث في عام ١٨٨٦ ، وبعد ستة اعوام كاملة الكفاح ، ان جاء أحد كبار علماء عصور ما قبل التاريخ الى المنطقة وشاهد النقوش ، واذا به يعلن ان تلك الصور لا تكشف عن اية ملامح او خصائص فنون العصر الحجري القديم ، ولا حتى عن ملامح اى فن آخر من فنون الحضارات المعروفة ، وانما هي مجرد تخطيطات ورسوم لاحد طلاب الفن من اتباع المدرسة الحديثة ، وهو على اية حال طالب متوسط المستوى ومتوسط القدرة على التعبير ... وكان في ذلك قضاء على آمال ساوتولا .. ومع ذلك وخلال السنوات الخمس عشرة التالية ، تتابعت الاكتشافات عن فن العصر الحجري القديم في عدد كبير من كهوف اسبانيا وفرنسا ، الى ان اعترف العالم والعلماء برغمهم بوجود ذلك الفن وعظمته ... ولكن حين تحقق ذلك كان ساوتولا وبييرا قد انتقلا الى العالم الآخر تملؤها الحسرة والمرارة وخيبة الامل .

وخلال السنوات القليلة التالية كانت كل الكهوف المعروفة في جنوب فرنسا وشمال اسبانيا قد اعيد فحصها من جديد للبحث عن بقايا وآثار فن انسان ما قبل التاريخ ، وقد ادى ذلك الى العثور على عدد كبير من الاكتشافات الجديدة التي ألقت الكثير من الضوء على القدرات الفنية عند هؤلاء الاسلاف الاوائل ، والتي اعطتنا صورة تختلف كل الاختلاف عن الصورة التقليدية التي كانت لدى الاسبان عن الانسان البدائي في العصر الحجري القديم . وقد عاد مازونوفيتش من هذه الرحلات بمئات من الصور الفوتوغرافية والرسوم التخطيطية ، فضلا عن مذكرات مطولة ودقيقة عن مقاييس واحجام تلك الكهوف والحيوانات ، والمساحات التي تغطيها تلك النقوش القديمة ، والالوان التي استخدمها ذلك الانسان البدائي في تلك النقوش ، وقد امانه تلك التفاصيل فيما بعد في رسم لوحاته التي كان يعرضها في معارض لندن ، والتي درت عليه مبالغ طائلة ساعدته على القيام بمزيد من الرحلات للكشف عن بعض آثار ذلك الانسان البدائي ، وبخاصة بعد أن تمكن من اقامة معرض خاص في مدريد ساعد على ذبوع شهرته في جميع انحاء العالم . وقد تجلى ذلك في الرسائل التي تلقاها مازونوفيتش ، وبخاصة من أمريكا ، تدعوه الى الاسهام بمقالاته في بعض المجلات العلمية ، بل ان معهد شميزونيان الشهير في واشنطن طلب اليه ان يشرف على اقامة أحد المعارض المتجولة التي تعرض لفن الانسان القديم بحيث يشتمل ذلك المعرض على نسخة من كل الصور التي نقلها من ذلك الفن الاسباني القديم . وقد اقيم المعرض بالفعل في سنة ١٩٦٦ وتنقل في جميع ارجاء الولايات المتحدة وكندا ، واستمر العرض حتى عام ١٩٧٢ بغير توقف . وقد كان ذلك بداية لتفكير مازونوفيتش في أن يرحل الى الولايات المتحدة ، وأن يقيم بها ، وقد ظل منذ ذلك التاريخ يعيش في كاليفورنيا .

والواقع ان النقوش المرسومة في كهوف شمال فرنسا تغطي الفترة ما بين سنة ٢٥٠٠٠ وسنة ١٠٠٠٠ قبل الميلاد ، ويمكن عن طريق تتبع هذه النقوش ان نتبين مدى الاستمرارية التي تميزت بها محاولات الإنسان المبكر الفنية . ولقد تبين من الفحوص التي أجريت على هذه النقوش ان أولى الصور التي نقشت على الصخور ترجع الى حوالي ١٠٠٠٠ سنة مضت ( أى انها ترجع الى العصر الحجري الوسيط والعصر الحجري الحديث بعكس فن الكهوف الذى يرجع الى العصر الحجري القديم ) . ثم بدأت اساليب الانسان البدائي في الرسم والنقش تتغير ببطء ، ويدخل عليها كثير من التعديل والدقة حتى عام ٢٠٠٠ قبل الميلاد حين توقفت تلك الرسوم والنقوش الصخرية تماما . وبذلك انقضى عهد من تاريخ الفن البدائي القديم لا يزال له طابعه المميز حتى الآن بين المدارس الفنية العريقة . ومما يؤسف له ان كثيرا من هذه النقوش بدأ يتدهور ، وبدأت ألوانه تهت وتختفى بعد ان تعرضت تلك الكهوف لعوامل التغيرات الجوية ، خاصة وان الكثير من تلك الرسوم لم تنقش داخل كهوف بالمعنى الدقيق للكلمة ، ولكن على صخور ونتوءات بارزة معرضة بالضرورة لتلك التغيرات المناخية . بل الاكثر من ذلك ان كثيرا من تلك النقوش أصابها التلف نتيجة للرطوبة التي لحقت بالكهوف القريبة من مجارى المياه . وان كانت السلطات الفرنسية والاسبانية تحاول الآن ان تحافظ على مابقى لهذه الرسوم من رونق وجمال ، وهذا هو السبب في ان الكثير من هذه الكهوف يفلق لفترات طويلة كل عام حتى تستطيع ان تسترد بعضا من رونقها القديم بعد ان نهياها الظروف التي كانت سائدة في تلك الاحقاف القديمة .

ومن الصعب ان نرد فن الصخور الاسباني الى تاريخ دقيق ومحدد ، ولكن من المؤكد ان معظم ذلك الفن يرجع الى الفترة ما بين ٨٠٠٠ و ٢٠٠٠ قبل الميلاد . وتكشف هذه الصور والنقوش عن درجة من الرقى والتقدم اكبر مما نجده في فنون ونقوش الانسان الحجري القديم ، كما اننا نجد في تلك النقوش ، وربما لأول مرة ، اشكالا بشرية وهي تقوم بعملية القنص ومطاردة الحيوان وتبته .

وصحيح ان هناك بعض المناظر التي تكشف عن الحياة المنزلية لانسان العصر الحجري الحديث في الفترة ما بين ٨٠٠٠ و ٢٠٠٠ قبل الميلاد ، الان مصادر الصيد والقنص ومطاردة الحيوانات كانت هي الغالبة ، كما ان الحيوانات التي تظهر بكثرة في تلك النقوش هي الدببة والفزلان والثيران ، وهي كلها تظهر اثناء الجري وهذا يمثل اتجاها جديدا مناقض كل التناقض للاتجاه الغالب على رسوم ونقوش العصر الحجري القديم الاعلى ، حيث كانت معظم هذه الحيوانات تظهر في صورة ساكنة ثابتة على ما سبق ان ذكرنا .

**والواقع ان الاختلاف في الاسلوب بين فن الكهوف وفن الصخور يظهر بشكل واضح في شمال اسبانيا . والمعروف ان فن الكهوف يسبق فن النقش على الصخور بحوالي ١٠٠٠٠ سنة على الاقل ، وانه كان يتناول ويدور بوجه خاص حول رسم افراد منفصلة من الحيوانات ، وهذا يعني ان الفنان في العصر الحجري الحديث كان يتوفر على رسم كل حيوان على حدة وبطريقة تكاد تصل الى حد العبادة . وعلى الرغم من ان الكثير من هذه الحيوانات كانت تظهر في الرسم**

او اللوحة متجاورة بعضها بجوار بعض في الكثير من الاحيان ، الا انها لم تكن تؤلف تكوينا واحدا او نمطا واحدا ، وهذا يختلف كل الاختلاف عن فن الصخور في الفترة الميزوليثية ( العصر الحجري الوسيط ) حيث نشاهد تغيرا واضحا في اسلوب التنفيذ .

ويمثل ذلك التغير **اولا** في أن الفن لم يصبح مجرد نقوش ترسم في اغوار الكهوف العميقة كما كان الحال لدى انسان العصر الحجري القديم ، وانما أصبح يرسم على جدران الماوى والمساكن الذي كان انسان العصر الحجري الوسيط يتخذها في اعالي الجبال . ويمثل ذلك الاختلاف **ثانيا** في اننا لم نعد نرى نقوش الاشكال مختلفة سواء كانت هذه الاشكال رسوم حيوانات او بشر ، وانما أصبحت هذه النقوش تظهر في شكل منظر يعبر عن موقف معين ، او يحكي قصة معينة ، بحيث يلعب كل شكل في تلك الصورة دورا هاما في القصة التي يعبر عنها ذلك النقش . وبطبيعة الحال فاننا نجد أن النقوش التي تم تنفيذها في المراحل المتأخرة من تلك الفترة التي تمتد ما بين ٥٠٠٠ و ٦٠٠٠ سنة تكشف عن درجة عالية من التجريد ، بل انه في كثير من الاحيان يصعب على الشخص العادي أن يفسر تلك الرسومات ويؤولها . ومع ذلك فإن الدراسة التفصيلية المتعمقة تكشف لنا عن تدهور واضح في خصائص ونوعية تلك الرسوم والنقوش . فاقدم هذه النقوش كانت تعكس درجة عالية جدا من الواقعية ومن القدرة على التحكم في الخطوط التي كان الفنان يرسمها وهذه القدرة أصبحت أقل وضوحا في الأعمال التي ظهرت بعد ذلك بعدة قرون . والظاهر أن سرعة الحياة وكثرة متطلباتها حتى في تلك العصور السحيقة - كانت تجبر الفنان على أن يقلل من الوقت الذي كان أجدها يعطونه للفن ، وقد انعكست هذه السرعة في تلك النقوش بحيث نجد أن الحركة السريعة بدأت تسيطر عليها ، بحيث أصبح كثير منها عبارة عن مجرد خطوط ترمز إلى حياة الصيد والقتل .

بل الأكثر من ذلك اننا نجد أنه بينما كان انسان العصر الحجري القديم يقوم برسم لوحاته عن الصيد والقتل قبل أن يخرج في إحدى رحلات القنص ويتخذ من ذلك تهيئة وتعبئة تحقق له نجاح الرحلة ، فالأغلب أن فن العصر الحجري الوسيط لم يكن له صلة بتلك الرحلات أي أنه فقد وظيفته الدينية والسحرية التي كان يتمتع بها من قبل . ومن الصعب أن نعرف ما اذا كان انسان العصر الحجري الوسيط يرسم تلك النقوش قبل القنص بالرحلة او بعد عودته منها ، كما أنه من الصعب أن نعرف ما اذا كانت تلعب أي دور فعال في حياته . وربما كان السؤال الذي يتبادر الى ذهن الكثيرين من الذين اشتغلوا بين عصور ما قبل التاريخ من علماء الاكثولوجيا هو : لماذا انشغل الانسان القديم بهذه الرسوم ؟ وماذا كانت وظيفة الفن في حياتهم ؟ وما الذي كان يعنيه الفن بالنسبة لهم ؟

قد يكون من الصعب الاجابة عن هذه الاسئلة ، ولكن الذي يكاد يكون من المؤكد في نظر مازونوفيتش هو ان انسان العصر الحجري القديم كان يمارس ذلك الرسم لكي يحقق اهدافه في الحياة ، وبخاصة في رحلة الصيد ، وأن الوظيفة النهائية للصيد هي تحقيق الحياة واستمراريتها والعمل على ضمان توفر الحيوانات التي كانت حياته تتوقف عليها وعلى فرتها الى حد كبير . وقد كان انسان العصر الحجري القديم ، كما تظهر من وسوماته ونقوشه ، يقوم

بصيد الحيوانات الضخمة مثل البيسون ( الجاموس الوحشي ) وأشباهها . بينما بدأ انسان العصر الحجري الوسيط يدرك سبب اسراف اجداده في قتل الحيوانات بحيث أصبحت اشباح المجاعات تهدده ، ولذلك فانه انقلب الى تصوير الحيوانات الاصغر حجما ، كما انه كان يمزج بين رسم هذه الحيوانات وبين مناظر الرقص . وربما كان ذلك الرقص رقصا شعائريا يهدف الى اشاعة الطمأنينة في نفوس الجماعات التي تقوم بالصيد ، بيد ان هناك تفسيراً آخر غير ذلك التفسير الذي تائر بغير شك بنظرية سيرجيمس فريزر عن سحر المحاكاة ، وهو تفسير يقوم على افتراض ان هذه النقوش تم رسمها بعد العودة فعلا من رحلة القنص والصيد، لكي تسجل انتصار الصياد في رحلته على الحيوانات . ولكن معظم علماء الاركيولوجيا يميلون الى الاخذ بالنظرية الاولى ، وبخاصة ان كثيرا من هذه الرسوم تكشف عن درجة عالية جدا من الدقة والمبالغة في اظهار التفاصيل مما يعني ان هذه النقوش كانت تقوم بدور شعائري وطقوس يتعلق باستمرار الحياة وحناها .

والنظرة السريعة الفجعة لفن الصخور في اسبانيا قد تترك انطباعا لدى الانسان بان كل هذه الرسوم تتبع أسلوبا واحدا في التنفيذ ، وان الدراسة المتأنية لاي ماوى واحد من تلك المآوى تكفى لمعرفة خصائص هذا الفن . ولكن الواقع غير ذلك . فبعض المآوى مثل ماوى 'كوجول Cogul' و 'ليريدا Lerida' تكشف عن المناظر المنزلية التي تضم عددا من النساء والمماشية والغزلان واحد الاشكال الصغيرة ، وربما كانت لطفل صغير ، بينما نجد في ماوى فالتورتا Valltorta الذى يبعد عن ليريدا Lerida بحوالى ١٨٠ ميلا نحو الجنوب منظر ايموج بالحياة ، ويمثل موقعة عنيفة بين مجموعتين متميزتين من الصيادين الذين كانوا يستخدمون السهام في عملية الصيد ، كما نجد في بعض المآوى الاخرى الحيوانات التي تسيطر على المنظر هي الغزلان، بينما تسيطر الثيران على المناظر والنقوش في المآوى الاخرى وهكذا . كذلك تختلف هذه المآوى بعضها عن البعض الآخر في درجة الكفاءة والتنفيذ، ومن حيث الدقة في ابراز الخصائص ، مما يعني ان يتحتم على عالم الاركيولوجيا الذى يهتم بدراسة الفن البدائي ان يتذكر ان فنان عصور ما قبل التاريخ الذى كان يرسم لوحاته على صخور مآوية لم يحاول اطلاقا ان يضعن لوحاته اى رسوم أو نقوش عن الاشجار أو الحياة الخضراء . والظاهر انه كان يتصور ان الناظر الى تلك اللوحات سوف يدرك بطريقة غريزية ماذا كان يحدث بالضبط ، ونوع البيئة التي كانت تتم فيها عمليات القنص ، ولذا لم يكلف نفسه مشقة رسم هذه المناظر الجانبية ، وهو الامر الذى يعطيه الفنان الحديث كثيرا من الاهمية لكي يعطى الناظر احساسا كاملا بالموقف الذى يرسمه والمنطق الذى يسيطر على الحركة التي تحتويها تلك اللوحات .

ولم تقتصر رحلات مازوفيتش واهتماماته على صخور وكهوف اسبانيا وفرنسا . وانما حاول ان يتتبع ذلك الفن في بقية انحاء العالم ، وبذلك نجد ان الرحلة قد قادته بعد ذلك الى صحراء تاماسيلي في شمال افريقيا ؛ بل والى اعماق الصحراء الكبرى حيث شاهد الوانا من فنون ما قبل التاريخ في صحراء الجزائر تختلف في طبيعتها اختلافا كبيرا عن فنون انسان ما قبل

التاريخ في فرنسا واسبانيا . ولقد صحب في هذه الرحلة التي بداها في اواخر عام ١٩٦٦ عددا من علماء الاركولوجيا الامريكيين الذين كانوا يقبون عن فن الكهوف في صحراء الجزائر ، وكان دوره في تلك البعثة ينحصر في محاولة تصوير أكبر قدر ممكن من تلك اللوحات التي تعثر البعثة عليها .

ويرجع تاريخ الكشف عن فنون ما قبل التاريخ في صحراء الجزائر الى عام ١٩٠٩ ، وقد تم ذلك نتيجة المصادفة البحتة ايضا كما هو الحال في الكشف عن كهوف لاسكو في فرنسا والتاميرا في اسبانيا . فقد حدث ان كان أحد ضباط جيش الاحتلال الفرنسي في الجزائر يقوم بجولة فتاده أحد الأعراب الى بعض الكهوف لكي يريه بعض النقوش القديمة . وأعجب الضابط بتلك النقوش وقام بتصويرها وأرسل الصور الى باريس ، فجلبت انتباه العلماء الذين راوا فيها شيئا أكبر وأهم من مجرد نقوش بدائية بسيطة . وكان ذلك بدء الاهتمام بنقوش انسان ما قبل التاريخ في الصحراء الكبرى الافريقية .

ومع ان كل الدلائل تشير الى ان هضبة تاسيلي كانت مأهولة بالسكان في العصور السابقة فانها تكاد تكون الان خالية تماما الا من عدد قليل من الطوارق الذين يتجولون في الهضبة لرمى قطعان الماعز التي يملكونها ، وهم يعيشون ميشتهم القاسية في تلك المنطقة شبه الجرداء . الا ان المنطقة تضم مع ذلك عددا كبيرا من المآوى التي تظهر على جدرانها عشرات الآلاف من الرسوم والنقوش التي يسجل أغلبها مناظر لبعض الحيوانات ، وبخاصة الإبل وبعض الحيوانات ذات القرون . وتمثل هذه النقوش عددا من المراحل المختلفة وقد امكن لهنرى لوى Henry Lhote ان يميز بين ست عشرة مرحلة من مراحل الفن ، وما لا يقل عن ثلاثين أسلوبا متميزا ، ومن هنا كانت هذه النقوش تعتبر ذخيرة وكثرا هائلا وثروة فنية ضخمة لدارسي فنون عصور ما قبل التاريخ ، وان كانت في الوقت ذاته توقع الباحث في كثير من الحيرة والاضطراب ، وبخاصة حول التاريخ او التواريخ التي تم فيها نقش وتصوير هذه المناظر التي يبدو انها تتداخل بعضها مع بعض ، بحيث نجد نقوشا ورسوما من حقبات تاريخية مختلفة في نفس البقعة ، وبحيث نجد مختلف الاساليب الفنية معروضة بعضها بجانب بعض . وعلى الرغم من ان مئات من هذه النقوش والرسوم تم دراستها بالفعل فهناك عدة مئات من الآلاف من النقوش والصور الأخرى التي لا تزال تنتظر من يقوم بدراستها . بل الأغلب ان هناك قدرا كبيرا آخر من هذه العصور لم يتم الكشف عنه بعد ، وهذا معناه ان قصة ذلك الفن لن يمكن معرفتها بدقة وتفصيل قبل مضي سنوات عديدة طويلة . ولكن قد يمكن تحديد عصور هذه الفنون عن طريق الاستعانة بأجزاء الفخار التي توجد بكثرة في المنطقة وكذلك بالسهماء الحجرية التي تملأ المكان والتي يبدو ان الطوارق يعرفون قيمتها ، ولذا قاموا بجمع عدد كبير منها لكي يتبادلوها نظير بعض السلع الصغيرة التي يحتاجون اليها في حياتهم اليومية مثل الاسبرين .

ولكن الشيء الذي كان يسترعى انتباه مازونوفيتش في هذا كله هو مدى التشابه العجيب بين هذه النقوش في اسبانيا وفرنسا وتاسيلي على الرغم من تباعد الاماكن وبأين

الثقافات ، وربما أيضا تباعد الفترات الزمنية، وعدم وجود اتصال بين هذه الشعوب التى قامت يرسم تلك النقوش .

فعلى الرغم من هذا التباين فقد كان هناك موضوع واحد مشترك وهو الحيوانات والصيد والقتل من أجل البقاء . والظاهر أن هذا الموضوع كان هو أيضا الذى يسيطر على الإنسان البدائي في أمريكا نفسها ، أى لدى الهنود الحمر الذين عكف مازونوفيتش على دراسة فنهم بعد ذلك .

ورغم حداثة تاريخ أمريكا فالؤكد أن القارة ذاتها وجدت مع أوروبا ، كما أن لها تاريخا قديما معروفا يرجع الى عام ٦٠٠٠ ق. م ، بل أنه ليس ثمة شك في أن القارة كانت مأهولة قبل ذلك التاريخ . ولكن الطريف حول عصور ما قبل التاريخ في أمريكا هو أنه يمكن رؤيتها متمثلة في الواقع الحاضر الذى يحياه الآن الهنود الحمر الذين لا تكاد حياتهم تختلف اختلافا كبيرا عما نجده في الصور المنقوشة في كهوف اسبانيا . بل الطريف أيضا هو أن كل هذه الشعوب كانت تستخدم في نقوشها نفس المواد والاصباغ ، وهى بطبيعة الحال المواد التى كانت توجد في الطبيعة والتي لم تكن تتعدى الأحمر والأسود والأصفر والأبيض ، ولكنها كلها كانت تستخدم بدقة وتحاكي الطبيعة أو على الأصح ترسم الطبيعة كما كانت تراها عين الفنان البدائي . ومن هنا كان كثير من هذه الصور يأتى مخالفا تماما لما هو موجود بالفعل ، وهذه هى عبقرية الفنان الذى لا يحاكي الطبيعة تماما وإنما يرسمها كما يراها بقلبه وعقله ، وأن كانت في مجملها تعطى فكرة واضحة عن الحياة اليومية وما يدور فيها من أحداث ، بل وتعكس أيضا كثيرا من النظم الاجتماعية والعلاقات التى تقوم بين الناس .

ولعل المنطقة المعروفة باسم « منطقتة المناهة » في ولاية يوتا Utah في أمريكا هى أفضل منطقة تمثل فيها فن الصخور لدى الهنود الحمر بكل ما يتميز به هذا الفن من بساطة وعمق في الوقت ذاته . وتوجد ( مناهة يوتا ) في إقليم الاخايديد الشهيرة في تلك الولاية، وقد نقش الهنود الحمر على جدران الصخرة صورهم ونقوشهم التى تمثل هى أيضا - ولكن بأسلوب مختلف - مناظر صيد الوحوش ومطاردتها وقتلها ، أى أنه على الرغم من اختلاف أسلوب الرسم هنا عن الأسلوب المتبع في كهوف اسبانيا وفرنسا وهضبة تاسياني فإن هناك نوعا من التكامل بين هذه الاتجاهات الفنية والموضوعات التى تعالج في كل هذه المناطق مما قد يوحي بوحدة التفكير الإنسانى . وتسمية هذه المنطقة بهذا الاسم ( المناهة ) يشير الى طبيعة المكان ذاته ويتضمن اشارات واضحة الى مدى ما يتحمله المرء من مشاق وجهد للوصول اليها ، وهذا وحده كفيلا بأن يبين نوع الصعوبات التى تواجهها علماء الاركيولوجيا وعلماء الانثربولوجيا في بحوثهم العقلية التى تختلف - من هذه الناحية على الأقل - عن الدراسات الميدانية السهلة الميسرة التى يقوم بها علماء الاجتماع في الريف والحضر . ولقد تكبد مازونوفيتش الكثير من المتاعب للوصول الى تلك المنطقة ، ولكن الرحلة كان لها ما يبررها إذ يتمثل فيها - كما ذكرنا - فن الصخور عند الهنود الحمر يمثل ما لا يتمثل في أى منطقة أخرى ، خاصة وإنما نجد على جدران وصخور الاخدود العظيم نوعين من هذا الفن مختلفين

تماما وهما فن النقش على الصخر أو ما يعرف باسم pictograph وفن الحفر في الصخر أو ما يطلق عليه اسم petrograph وقلما يوجد النوعان معا في مكان واحد .

وكما كان السؤال الذى يواجه علماء آثار ما قبل التاريخ في أوروبا وهو : الى اى عصر ترجع تلك النقوش والصور ؟ فان هذا السؤال ذاته كان ولا يزال يثور في اذهان علماء الانثروبولوجيا والاركيولوجيا المتخصصين في فن الهنود الحمر ، وان كانت الاجابة على هذا السؤال صعبة للغاية بالنسبة لهذا الفن الاخير، نظرا لانعدام القرائن التي يمكن ان تساعد في الوصول الى تحديد تاريخ ولو نسبي . الا انه يلاحظ ان الفنان الهندي الاحمر استخدم في نقوشه وتصاويره المواد والاصباغ الطبيعية التي تستطيع الصمود امام تقلبات الجو وتأثير الحياة ، ولذا فانها احتفظت بروبقها وجمالها على الرغم من ان هذه النقوش ترجع الى تواريخ اقدم بكثير مما قد يظن معظم الناس . ومع ذلك فقد يمكن الاستدلال - في بعض الحالات على الاقل - على تاريخ بعض تلك الصور والنقوش من بعض الرسومات المفردة ، كما هو الحال مثلا بالنسبة لرسم المحاربين على صهوات الجياد . فمثل هذه الصور لا يمكن ان ترجع الى عهود ابعد من تاريخ ظهور الخيل في أمريكا ، اى منتصف القرن السادس عشر . كذلك الحال بالنسبة للصيادين الذين يستخدمون القسي والسهام ، وان كان تحديد الزمن هنا اصعب بكثير ، نظرا لان السهام ظهرت اول مظهرت هناك منذ حوالي ٢٠٠٠ سنة . ومما يزيد من صعوبة التحديد وجود نقوش وصور ترجع الى ازمة متبادعة وتتبع اساليب متباينة، ولكنها توجد جنباً الى جنب كما هو الحال في هضبة تاسيلي .



ومهما يكن من شيء ، فالظاهر ان وظيفة الفن هنا ، اى في أمريكا الشمالية ولدى الهنود الحمر القدامى ، لم تكن لتختلف اختلافا كبيرا من وظيفة في كهوف أوروبا . فاذا كان الفنان الاوروبي في عصور ما قبل التاريخ يتخذ من الفن وسيلة سحرية لضمان توفر الصيد فان ذلك يمكن ان يصدق على صور ونقوش الهنود الحمر التي كانوا يتقدمون بها الى آلهتهم لكي تضمن لهم البقاء والعيش وتوفر لهم حيوانات القنص التي يعيشون على لحومها ولكي تضمن لهم أيضا نجاح رحلة القنص التي يقومون بها . واذا كان هناك تشابه في الصور والنقوش على الأقل من حيث الموضوعات الرئيسية التي تعالجها ، وإلى حد اقل من حيث اساليب التنفيذ فان ذلك يمكن تفسيره بالرجوع الى بعض الحقائق التاريخية القديمة . فالمعروف انه في عصور ما قبل التاريخ كانت مياه المحيط متجمدة تماما مما أدى الى ارتباط سيبيريا وآلاسكا وبذلك اصبح المحيط المتجمد بمثابة قنطرة او جسر يمكن لفصائل الحيوانات المختلفة ان تعبره سواء الى أمريكا او أوروبا ، وبذلك امكن للجمال والبيسون او الجاموس الوحشي والمموت والماستودون وغيرها ان تتجول بحرية وان تظهر بالتالي في كلتا القارتين ، وبذلك امكن

للصيادين في كل من أمريكا وأوروبا أن يعيشوا عيشة متشابهة ، كما أمكن للفنان أن يسجل وقائع ودقائق هذه الحياة ، وأن يرسم بدقة الحيوانات التي كانت تتردد القاريين معا ، خاصة وأن هذه الهجرات والتحركات المتبادلة استمرت عدة قرون إلى أن تراجع الجليد وانفصلت القارتان . ولقد انقضت الجمال وقطعان الماموت والماستودون من أمريكا نتيجة للمبالغة في الصيد وقتل الحيوان بغير ضابط ، ولم تبق إلا أنواع البيسون أو الجاموس الوحشي . وربما كان اختفاء هذه الأنواع يرجع إلى عام ٥٠٠٠ ق . م .

ولقد كان أهالي يوتاه الاصليين وسكان المناطق القريبة منها مثل أريزونا وكولورادو وما إليها يعرفون باسم الاناسازي Anasazi ، وهي كلمة تعني في لغة النوفل « القدماء » . وكان الاناسازي يعيشون منذ حوالي ٢٠٠٠ سنة على الزراعة وتربية الحيوان ، ولكن يبدو أن المنطقة تعرضت لتغيرات هائلة ومفاجئة إلى حد كبير بحيث اضطروا لأن يهجروا مواطنهم الأصلية منذ حوالي ٦٠٠ سنة إلى المناطق الأكثر صلاحية للعيش والحياة . ولسنا نعرف حتى الآن طبيعة تلك التغيرات أو الأسباب التي دفعت الأهالي الاصليين إلى الهجرة ، وإذا ما كانت هذه الأسباب ترجع إلى ظروف مناخية طارئة أو إلى تعرض المنطقة لآفات بعض القبائل المعادية ، أو إلى تفتش بعض الأمراض الخطيرة . فهذه أمور لا تزال تحتاج إلى الدراسة وإلى من يلقي عليها بعض الضوء . ولكن المهم هو أن الاناسازي حين هجروا تلك المواطن الأصلية كانوا قد تركوا ذخيرة هائلة ، وتراثا ضخما من الصور والنقوش على جدران الاخدود العظيم .

وربما كان أهم جانب تشترك فيه كل هذه الفنون القديمة سواء في أوروبا أو أمريكا أو إفريقيا هي أنها كلها تعكس روحا واحدة ، هي روح الانسان الفنان البدائي الصافية ، وهي روح أقرب إلى روح الطفل الذي لم تلوثه المدنية بعد ولم تتدخل في تكوينه وفي تكوين نظره إلى الحياة وإلى الأشياء عوامل أخرى دخيلة ، ولم تخضع بعد لنظم التربية والتعليم الرسمية الجامدة . فكثير من التصاوير وبخاصة في تاسيلي وعند الهنود الحمر ليس سوى تخطيطات بسيطة وخطوط سريعة هي أشبه شيء بما يرسمه الأطفال الصغار في كراساتهم ، ولكنها مع ذلك تعبر تعبيرا صادقا وعميقا ليس عن الطبيعة كما هي عليه وإنما عن الطبيعة كما يراها الفنان ، أو عما يراه الفنان في تلك الطبيعة والبيئة التي تحيط به . وعلى ذلك فليس ثمة غرابة في أن يرسم الفنان البدائي - مثلما يفعل الطفل - زهورا وحيوانات فسي السماء بدلا من أن يرسم الحجب والغيوم ، وذلك لأنه يرى تلك الغيوم والسحب في شكل زهور وحيوانات ، فهي ليست مجرد سحب بالنسبة إليه كما هي بالنسبة إلينا . فوظيفة الفنان الحقيقي هي أن ( يفسر ) ما يراه وليس أن ينقل بدقة وأمانة ما يظهر أمام عينيه ، دون أن يضفى على ما يراه شيئا من شخصيته أو مما يدور في فكره أو بعضا من أحاسيسه



الدائية . ومن هنا كان مازونوفيتش يرى ان صور وتقوش هؤلاء ( البدائيين ) او الاسلاف الاوائل صادقة ومعبرة الى ابعد حد ، وان هذا الصدق هو السبب الاساسي فيما تجده هذه النقوش والصور من صدق في نفوس الناس ، بصرف النظر عن اختلاف ثقافتهم ودرجة تقدمهم وتعلمهم وتحضرهم . وهذا هو سراقبال الذي تشاهده الآن على مثل هذه النقوش واعمال الحفر سواء في مواطنها الاصلية اى في الكهوف والصخور والملاوى ، او في المعارض التي تقام في مختلف بلاد العالم المتحضر لعرض جانب من هذا الفن القديم .



كتاب قديم ظهر منذ حوالي ربع قرن بعنوان « على طريق انسان ما قبل التاريخ » يقول المؤلف الاستاذ هيريت كون Herbert Kühn انه من جوف الكهوف التي كانت مدفونة في باطن الارض اخذت بعض الامور الغريبة الغامضة تتكشف امام اميننا ، ووجدت تلك الكهوف اصواتا تستطيع ان تتكلم بها معنا والينا من ذلك الماضي السحيق ، وهي اصوات لانوام من البشر قد يكونون بعيدين منا ، وقد فصلهم عنا عشرات القرون ، ولكنهم مع ذلك قريبون وشديدو الشبه بنا . فهم يشبهوننا في الانسانية وفي العواطف والانفعالات والرفقات وفي التطلعات والامال ، وفي رغبة الحياة والرغبة من الموت . ولقد عبروا عن ذلك كله في صور وتقوش قد يكون اكثر ما يسيطر عليها هو الرغبة في البقاء والاستمرار في الوجود ، وان كان هذا الوجود يعني سلب الحياة من الكائنات الاخرى التي يعيشون عليها وبخاصة الحيوانات التي تمثل جانبا كبيرا من فن انسان ما قبل التاريخ .. وليس من شك في ان « علم ما قبل التاريخ » يمكن ان يساعدا على الفوص الى اعماق هذا الانسان القديم او الانسان المبكر وعلى التغلغل الى افوار حياته وحياتنا على السواء . فنحن حين نقف على سطح تلك الكهوف وننظر الى داخلها فانما نحن ننظر في حقيقة الامر الى انفسنا والى صورتنا نحن منعكسة في مرآة الداخل ، اذ سنجد امامنا الانسان .. الانسان في عمومه .. وهو يصارع من اجل البقاء ويحارب القوى الفاشمة العنيدة التي يخضع لها والتي يشعر امامها بضعفه وقلة حيلته . ولكننا سوف نجد في الوقت ذاته ان ما يدور في خيالنا عن الانسان البدائي او المبكر من انه كان يحيى حياة سعيدة ، وانه كان يعيش في جنة خالية من المتاعب والمنقصات ليس سوى وهم ، وان فكرة « العصر الذهبي » القديم ليست الا خيالا وحلما ، وان الانسان كان يعيش دائما في صراع مرير وعمل شاق للحصول على لقمة العيش ، بصرف النظر عن نوع هذه ( اللقمة ) وعما اذا كان يحصل عليها من الصيد والقتص كما تسجل فنون وصور انسان العصر الحجري ، او من فلاحه الارض او من الصناعة اذق تقديم الخدمات .. ان النظر الى ذلك الماضي السحيق لابد من ان يزيد قدرتنا على العمل وعلى الصمود ، ما دام هذا كان دائما هو قدر الانسان .

### أهم المراجع

استمد هذا المقال في الأصل على معرض لكتابين من أهم الكتب التي ظهرت في السنوات الأخيرة عن الأركيولوجيا  
وانسان ما قبل التاريخ وهما :

( ١ ) Philip Barker ; *The Techniques of Archaeological Excavation*, Batsford, London, 1977.

( ٢ ) Douglas Mazonowicz ; *A Search for Cave and Canyon Art : Voices from the Stone Age* ; George Allen & Unwin, London, 1975.

ولكننا بالإضافة الى ذلك استعنا في كتابة المقال بعدد كبير من كتب الأثريولوجيا الأركيولوجيا ، وبخاصة تلك التي  
تعرض لحياة الإنسان الأول أو الإنسان المبكر ، وبالذات الإنسان في العصر الحجري بفترة الثلاث : العصر الحجري  
القديم أو العصر الباليوليثي paleolithic ، والعصر الحجري الوسيط mezolithic والعصر الحجري الحديث  
أو النيوليثي neolithic . وربما أن أهم كتاب في ذلك ، وفي الوقت ذاته أسير هذه الكتب وأسهلها وأقربها إلى  
فهم القارئ العربي هو كتاب وليام هاوزر بعنوان « ما وراء التاريخ » الذي نلناه إلى العربية منذ سنتين . لم تجيء  
بعد ذلك قائمة طويلة من كتب علم الآثار ما قبل التاريخ Prehistoric Archaeology نكتفي هنا بذكر عدد  
قليل منها لبساطتها وشمولها :

( ١ ) Bacon, Edward (ed.) ; *The great Archaeologists*, Secker & Warburg, London 1976.

( ب ) Bordes, Francois ; *The old Stone Age*, World University Library, London 1968.

( ج ) Cipator, P.E. ; *Archaeology in the Making*, St. Martin's Press, N.Y. 1976.

( د ) Hester, T.H. ; Heizer, R.F. and Graham, J.A. (eds.) ;  
*Field Methods in Archaeology*, Mayfield, Palo Alto, California, 1975.

( هـ ) Huyghe, Rene (ed) : *Prehistoric and Ancient Art*, Larousse, Hamlyn, London 1970.

( و ) Pericot — Garcia, Galloway & Lommel, (eds) ; *Prehistoric and Primitive Art*,  
Abrams, N.Y, 1967,

وليس من شك في أن الملاحق السنوية التي تصدرها مؤسسة دائرة المعارف البريطانية  
Bri tannica وبخاصة الكتاب السنوي Book of the Year ثم الكتاب السنوي من العلم والمستقبل  
Yearbook of Science and the Future يقدم كثيرا من المعلومات الحديثة عن آخر ما توصل إليه علماء  
الأركيولوجيا والأثريولوجيا الأركيولوجية في بحثهم عن ثقافات وحضارات ومجتمعات مصورة ما قبل التاريخ .

## جُولُ فِيرِن وَالْأَدَبُ الْعِلْمِيُّ

يطلق اسم « الادب العلمى » او « قصص الخيال العلمى » على الاعمال القصصية التى يمتزج فيها العلم بالخيال . وهو لون جديد من ألوان الادب ينسج فيها الخيال رواية او قصة قصيرة او دراما يكون العلم هو المحور الذى تتحرك حوله الاحداث . ولقد ظهرت ومضات من الخيال العلمى فى بعض قصص الكاتب الأمريكى ادجار آلان پو والمؤلفة الانجليزية ماري شيللى ، زوجة الشاعر المعروف شيللى . ولكن مثل هذه الاعمال الادبية تفتقد الدراسة العلمية الجادة ، وبراعة التحليل العلمى .

وأخرجت المطابع حديثا كتابا بعنوان « جُولُ فِيرِن مَبْتَكِرُ الرِوَايَةِ الْعِلْمِيَّةِ » Jules Verne Inventor of Science Fiction والكاتب من تأليف الكاتب الايرلندى Peter Costello الذى يعيش الآن فى مدينة دبلن . والكاتب الفرنسى جُولُ فِيرِن يعتبر فى رأى بيتر كوستلو مخترع او مبتكر الادب العلمى الذى مهد الطريق لعدد من المؤلفين الذين مزجوا العلم بالخيال ، ومن أبرزهم هربرت جورج ويلز والدوس هكسلى الانجليزى ، وغيرهما من الادباء حتى أصبحت الرواية العلمية الآن لونا من ألوان القصص الذى ارتفع الجيد منه الى مستوى الادب الرفيع ، واحتل مكانا مرموقا فى مجال التأليف الروائى والقصصى .

والرواية العلمية ذات المستوى الرفيع ، في رأيي ، هي تلك التي تتضمن موضوعا ذا أهمية يستخدم الخيال العلمى كوسيلة لعرضه، وليست مجموعة من المغامرات الخيالية أو الاحداث المشوقة التي لا تهدف لغير التسلية دون أن يقول لنا المؤلف من خلالها شيئا ذا قيمة أو يقدم لنا فكرا جديرا بالتأمل والاعجاب .

**وروايات جول فيرن يكاد يدور محورها حول فكرة الجزيرة التي من صنع الانسان ،** مثل جبل الثلج في روايته « **دولة الفراء** » The Fur Country ، والطوف المنساب في مياه نهر الامازون في روايته La Jangada ، والسفينة الضخمة في روايته « **المدينة العائمة** » The Floating City ، **والمركب المجيب** في رواية « **الجزيرة المتحركة** » The Propellar Island . وغيرها . ولهذه الفكرة جذور في طفولة فيرن حيث نشأ على جزيرة صناعية بالقرب من ميناء مدينة نانت Nantes ، وهي المدينة التي ولد فيها عام ١٨٢٨ ، ولقد أصبحت هذه المدينة الآن من أكثر مدن فرنسا ازدهارا بفضل التجارة والصناعة التي اشتهرت بها على مدى الاجيال . وهي تقع على ضفتي نهر اللوار على بعد اربعين ميلا من المحيط الاطلنطي . وتعتبر اكبر مدينة في مقاطعة بريتانى .

ولقد كان بيير فيرن Pierre Verne والد جول محاميا ، وجده كان أيضا من رجال القانون ، وتزوج والد جول عام ١٨٢٧ من فتاة تدعى صوفى الوت Sophie Allotte . ولم تكن العلاقة على ما يرام بين والد جول والدة فين بادية الامر ، حيث لم تكن تهتم بشئون المنزل وعاشا مع والدة صوفى ، اذ أن زوج والدة صوفى كان كثير الغيب عن منزله في رحلات طويلة . وربما يكون غياب الاب الذى يشيع في معظم روايات جول فيرن من تأثير كثرة غيب جده عن المنزل .

ولقد خرج جول الى الدنيا ضعيف البنية بعد ولادة عسرة . وفي الايام الاولى من مولده لم يكن يتمكن من هضم لبن والدته . وبعد عام أصبح لجول اخ ، هو پول ، ولقد احبه جول حبا عميقا . والتحق جول بمدرسة تديرها مدام سامبين Sambin كانت زوجة لقبطان بحرى هجرها وهما مازالا في شهر العسل ولم تعرف شيئا عن مصير زوجها . فهل استمر طوال هذه السنوات يجوب البحار كالسندباد البحري أم تحطمت سفينته عند جزيرة مجهولة سيعود منها وكأنه روبيصن كروزو ؟ لقد حكّت مدام سامبين قصتها هذه لتلميذها جول . وقد تكون هى شخصية مسر برانكان في رواية جول التى يحمل عنوانها اسم مسر برانكان التي قضت اربعة عشر عاما تبحث في بحار المرجان في المحيط الباسيفيكي من زوجها المفقود الذى وجده في النهاية حيا لحسن الحظ . وهي القصة التى ظل فيرن محتفظا بها في ذاكرته نحو خمسين عاما حتى كتبها . ولقد ساعده ذاكرته القوية على اختزان مواد لقصصه مدة طويلة .

بعد ذلك أرسل الاخوان جول وبول الى مدرسة أخرى في مدينة نانت في سن التاسعة والثامنة . وتقول التقارير المدرسية من جول في هذه الفترة انه حصل على جوائز في الجغرافيا واللغة اللاتينية واللغة اليونانية والغناء . وذكر مدرسوّه منه فيما بعد انه كان صبيا نحيلا يسهم

في النشاط الرياضي . ثم التحق بعد ذلك بمدرسة الليسية الملكية ، ولقد ذكر مدرسه في هذه المدرسة انه كان يعلأ كراساته بصور السفن وآلات الطيران .

وفي عام ١٨٣٨ اشترى والده ضيعة صغيرة على شاطئ نهر اللوار حيث كانت العائلة تمضي فيها فصل الصيف . ومن خلال نافذة غرفة هناك كان جول يشاهد النهر والمراعى الواسعة . ولقد أحب نهر اللوار ، ولكن البحر كان يسيطر على تفكيره .

و ذات يوم لم يعد جول الى منزله ، وانضم إليه ركب سفينة متجهة الى الانديز . فلما علم والده بذلك أسرع بالحقاق به قبل أن تخرج السفينة من النهر الى عرض البحر ، حيث تمكن الاب من اعادة جول الى منزله ووعد جول والده بأنه لن يفكر بعد الآن في السفر الا في الخيال ! ولم يكن هروبه وركوب السفينة لرغبته في رؤية البحر ، بل كان لاحضار عقد من المرجان لفتاة من قريباته تدعى « كارولين » التي كان مفتونا بها وكانت تكبره بعامين . وكان قد اعتاد انتظارها عند باب المدرسة ليقدّم إليها بعض الازهار : ولكن على الرغم من ذلك لم تكن تبدي نحوه اى اهتمام ، فظن ان عقد المرجان قد يكسب به قلبها . وكان سنه في ذلك الوقت أحد عشر عاما .

كانت أمنية والده ان يدرس ابنه جول القانون ، وبدأ التحضير لهذه الدراسة في مكتب والده . وعندما تقرر زواج كارولين من شخص آخر اراد والده ان يبعده عنها فأرسله الى باريس لاداء الامتحان الاول في القانون حيث اقام هناك مع جدته ، وفي أثناء اقامته هناك اتم تأليف تراجيديا شعرية بعنوان « اسكندر السادس » .

ثم وقع بعد ذلك في غرام فتاة أخرى تدعى هرميني واخذ ينظم الاشعار معبرا عن حبه لها . ولكن هذه الفتاة بدورها تزوجت من شخص آخر من ذوى الاملاك في مدينة نانت ، واصيب فيرن بالقلق نتيجة لهذه الصدمات العاطفية .

ولقد رسب أخوه بول في الكشف الطبى للمدرسة البحرية ، فسافر على سفينة تجارية . ولكن جول كان يتحتم عليه مواصلة دراسة القانون للعمل بمكتب والده المحامي . وعلى الرغم من ان احتراف الادب كان يبدو لجول مستحيلا ، اكدوا له ان لديه امكانات ليصبح مؤلفا دراميا شهيرا .

وفي فبراير عام ١٨٤٨ اندلعت نار الثورة في باريس ، تلك الثورة التي كان من نتيجتها تنحى لويس فيليب عن العرش ، وادارت البلاد حكومة مؤقتة بقيادة الشاعر لامارتين . واخذ جول يوزع منشورات تدعو لانتخاب ممثلين للحكومة المؤقتة ، ولكن الاشتراكيين منوا بهزيمة ساحقة . وحدثت اضطرابات اخرى حيث اشتبك عدد كبير من العمال مع جنود وبورجوازيين مسلحين . وبعد هراك عنيف دموى لمدة ثلاثا ايام توقف القتال الذى تمخض عن قتل نحو عشرة آلاف عامل . وكان من نتيجة انفعال جول فيرن بهذه الاحداث ان كتب مسرحية عن محاولة جي فوكس نسف مبنى البرلمان البريطانى .

وبعد هذه الاحداث العنيفة ذهب جول الى باريس لاداء الامتحان الثانى في القانون . وفي هذه الفترة شعر بمرارة شديدة للنساء والزواج نتيجة لفشله في الحب . ولقد جعله هذا الفشل

يتجه نحو الموسيقى التي كان شغوفا بها منذ طفولته ، حيث كان يجد فيها عزاء وملذات في أوقات الشدة.

ونجح في الامتحان ، وامضى الصيف في كتابة مسرحية هزلية ، كما وضع أطارا عاما لثلاث مسرحيات هزلية أخرى لم يقدر لها أن تمثل على المسرح أو تنشر في كتب . ومفاتيح شخصية فُيرن تكمن في علاقته بوالديه وعلاقته بأخيه بول وبالفتيات اللواتي كن يستهوينه بسهولة ، ولكن موهبته كمؤلف لتلك الرحلات العجيبة التي كتبها فيما بعد كانت لا تزال في دور التكوين . وفي خطاب لصديقه هيجنارد ، نفّض يديه من مدينته نانت قائلا : ( ... حسن ، اننى سأترك هذه المدينة حيث لم يعد مرغوبا في بقاىي هنا . ولكن في يوم من الأيام سوف يدركون من اى معدن صنع هذا الشاب المسكين الذى عرفوه باسم جول فُيرن ... ) . وسافر الى باريس واستقر هناك كطالب .

• • •

### في باريس

كانت الملكية قد زالت وانشئت جمهورية جديدة وانتخب لويس نابليون رئيسا لها ، ونفى بعض رجال الادب مثل فكتور هيجو ، بينما ركز الآخرون كل همهم في الانتاج الادبي . عاش فُيرن في هذه الفترة حياة نقشف لعجز موارده المالية . ولكن عندما وصل الى باريس الرسام شاتوبورج ، وهو يمت الى فُيرن بصلة القسري ، لزيارة الصالونات الادبية ورؤية اصدقائه ، تولى هذا الرسام مهمة تقديم فُيرن الى صالون مدام دى جوميني ، وصالون مدام دى ماريانى ، ودام دى باربر Mme des Barrilière ( التي كانت صديقة لوالدة جول فُيرن ) وكان يتردد على هذه الصالونات الادبية عدد من المشاهير .

كان جول فُيرن يحب الكتب ويشعر بالملذات لعدم قدرته على شرائها . ولم يكن في استطاعته مقاومة اغراء شراء النسخة الفاخرة من مؤلفات شكسبير ، فاشترأها وعاش عدة ايام لا يأكل سوى البرقوق المجفف .

وفي صالونها قدمته مدام باربر للكونت كورال رئيس تحرير مجلة لبرتيه Liberte وكان كورال صديقا لفكتور هيجو . ووعده كورال فُيرن بأن يتيح له فرصة لقاء ذلك المؤلف والشاعر الفرنسى الكبير ، ولقد كان لهيجو تأثير كبير على فُيرن . وكان لدى مدام باربر خادمة تدعى مايا ، ولقد جذب اهتمامها فُيرن ، ذلك الشاب الخجول الذى يأتى دائما بمفرده ، ونشأت علاقة بينهما . وكانت هذه اول علاقة تنشأ بينه وبين ايسة فتاة . كان في ذلك الوقت في العشرين من عمره . ثم تعرف فُيرن على المؤلف الفرنسى اسكندر ديما الاب ، كما تعرف على ديما الابن الذى ذاع صيته فجأة عندما ظهرت روايته « غادة الكاميليا » ، ولقد اشعرته الاسميات التى قضاهها مع ديما وابنه بمتعة كبرى حيث كانت الاحاديث تتناول أعمال كبار الادباء ابتداء من راسين حتى شكسبير ، وشغلته تلك الاسميات واللقاءات من امتحان القانون مما اقلق والده .

كان فيرن يأمل في أن تتمخض معرفته بديماغن اخراج احدى مسرحياته في المسرح التاريخي، فعرض مسرحياته على ديماغن ومن بينها مسرحية شعرية بعنوان « القس المحطم » ، فاختيرت هذه المسرحية للعرض . كانت احداثها تدور حول رجل متقدم في السن وزوجته الشابة وصديق للزوجة كان على علاقة بها قبل الزواج . كانت هذه المسرحية تعكس المראה التي يشعر بها فيرن نحو المرأة نتيجة لفشله المتكرر في الحب في مدينة نانت . ولقد لاقت المسرحية حسنا القبول لدى النقاد ، ربما لاعتقادهم بأن ديماغن له يد في اعادة صياغتها .

افسحت هذه المسرحية الطريق امام فيرن للتعرف على بعض المرموقين في المجتمع ، فاقامت له مادبة في شقة المؤلف الموسيقي اديان تالكسي Adrien Talexى حضرها جميع الشعراء والموسيقيين الشبان . ولقد كون احد عشر مرهؤلاء قيما بعد ، ومن بينهم فيرن ، ندوة كانوا يجتمعون فيها مرة في الشهر في احد المطاعم واطلقوا على انفسهم «احد عشر رجلا بلا نساء» . ومن بين المجموعة كان ايضا هجنارد وشارل ميزونيف الذي تولى الاتفاق لطبع مسرحية فيرن . ولقد امتد عرض المسرحية لاثنتي عشرة ليلة ، وبيعت بعد ذلك جميع نسخها . وعندما عاد فيرن الى مدينته وجد نفسه شهيرا فيها ، ولو انه كان يعتقد ان مسرحيته ذات قيمة فشيئة .

وعندما عاد الى باريس ادرك فيرن ان العلم قد بدا يصنع المعجزات ويندفع نحو المجهول ، فعثر على متعة جديدة اخذ اهتمامه بها يتزايد . وكان من المفروض في هذه الاثناء ان يعكف على كتابة رسالته التي سيقدمها للجامعة ، ولكن كان في الواقع مهتما بمعجزات العلم وما يمكن ان يستفيد منها في اعماله الادبية . وفي الوقت ذاته لم يهجر المسرح ، فكتب مسرحية من ثلاثة فصول بعنوان « العلماء » كما كتب مسرحيتين اخريين .

وعلى الرغم من هذه الاهتمامات فقد حصل فيرن على درجته العلمية من الجامعة ، وتوقع والده ان يعود ابنه الى مدينته ويعمل بالقانون الذي كان من تقاليد العائلة . ولكن فيرن صمم على البقاء في باريس وان يصبح كاتباً . وقال فيرن انه من الممكن ان يصبح مؤلفا جيدا ولكنه لو اشتغل بالقانون فسوف يصبح محاميا رديئا حيث ان من طباعه انه لا يرى سوى الجانب المضحك او الفنى من الاشياء بينما لا يستطيع ادراك حقيقتها . لذا فلقد رفض طلب والده الذي تألم لذلك ، اذ كان يأمل منذ ولادة فيرن ان يحلو جلوه ويخلفه في مهنته . وارسل فيرن خطابا الى والده يرجوه فيه ان يغفر له عدم طاعته في هذا الامر . فهجر القانون وصمم على ان يكون مؤلفا مهما كانت النتيجة . وفي هذه الاثناء اخبرته صديقه مايا انها ستزوج من احد رجال الصناعة مفضلة اياه على فيرن ذي المستقبل غير المضمون .

وكان لا بد من مرور سنين عديدة قبل ان يستطيع فيرن الادعاء بأنه قد اصبح مؤلفا ناجحا ، وسنوات اطول ليحصل على ثروة من مؤلفاته . ومن الطبيعي ان تقلق عائلته ، وعلى الاخص والدته ، بشأن ما اذا كان جول فيرن سيستطيع حقيقة الحياة من انتاجه الادبي . ولقد شهد فيرن سنوات عصيبة ، ولكن الامور بالنسبة له بدأت تتحسن . فلقد قدم للنشر في احدى المجلات قصتين من تأليفه ، احدهما بعنوان « السفن الاولى للبحرية المكسيكية » .

كما كتب خمس عشرة مسرحية من انواع مختلفة ، ولم يضع هباء الجهود الذى بذله فى تأليف هذه المسرحيات ، بل اكسبه خبرة فى الكتابة، فرواياته تنوالى مشاهدتها وكانها مشاهد مسرحية ، ويتخللها حوار حتى يدفع بالاحداث الى الامام . ثم بدأت دراسته تتخذ اتجاها مختلفا . كان يجمع افكارا ومعلومات لاعماله الادبية المستقبلية وتحدث عن هذه الافكار من ديماس . انه يامل ان يستخدم العلم والجغرافيا كما استخدم التاريخ مؤلف رواية « الكونت دى مونت كرسى » ولقد شجعه ديماس على هذا الاتجاه . ولقد اعار دراسة الجغرافيا اهتماما كبيرا ، وهذا ما جعل معظم كتبه تتسم بالرحلات والجولات فى اماكن مختلفة العالم .

فى هذا الوقت اشترك مع صديقه هيجارد فى الإقامة فى مسكن ذى عدة غرف يقع على قمة منزل بين الاوربا وحى مونمارتر حيث اتاحت له فرصة الإقامة فى غرفة انيقة تتيح له التفكير فى راحة وهدوء ، ولكنه لم يكن يشعر بالسعادة التامة واعتقد ان الزواج هو الذى ينقصه ، فطلب من والدته ان تبحث له عن عروس واخبرها انه سيقبل الزواج من اية فتاة تختارها له حيث قال : « ساستقبل العروس التى تختارنيها بعيون مغمضة وكيس تقود مفتوح »!

فى هذا الوقت كان مشغولا بكتابة مسرحية عن ليوناردو دافينشى بعنوان « **مونا ليزا** » ( **الجيوكاندا** ) وهى من النوع الكوميدي ولكن لم يقدر لها ان تعرض على المسرح . كما كتب قصة قصيرة نشرت فى مجلة « **ميوزيه دى فامى** » *Musée des Familles* عام ١٨٥٢ وهى تاريخية من الحب والثورة فى ليما . والبطلة فى هذه الرواية تحمل معالم مايا التى سبق ذكرها، وصادت الرواية نجاحا . وعلى الرغم من هذا التقدم المحدود فلقد ظلت الحياة قاسية بالنسبة له اذ كان يشكو من ضعف الاعصاب ومن الآلام شديدة فى المعدة كان يعالجها بتناول كميات كبيرة من الطعام عندما كانت ظروفه المالية تسمح بذلك . اما عندما كان لا يستطيع تناول الطعام الكافى فلقد كان يعانى من تلك الآلام المبرحة . ولما فرغت والدته عندما علمت انه يتغذى على لحى الخيل ، فارسلت له معونة مالية فى السر ، فارسل لها خطابا يشكرها ويخبرها بان مسرحيته الصامتة ( البانتومايم ) ستجلب له الفنى عندما تعرض على المسرح .

وعانى من توتر عصبى كان من نتيجته الشعور بالآلام فى الاعصاب وارق ومغص كلوى والام فى الاذن ، وتلا ذلك شلل اثر على عين اليسرى وقمه . وظلت جميع هذه الاعراض تعاوده كلما شعر بتوتر عصبى مما اشعره بالعذاب . وعلى الرغم من ذلك فلقد قام برحلة الى بحر الشمال اوجت له برواية قصيرة نشرت فى مجلة ميوزيه دى نامى . واستمر يبحث عن زوجة متعشقا للزواج .

حدث ان ذهب لحضور حفل زواج احد اصدقائه فاصحب باخت عروس صديقه ، وهى ارملة شابة لها ابنان من زوجها المتوفى ، لقد وقفى حب « **اونورين** » هذه الاملة ذات الستة والعشرين عاما . وبدأ يضارب فى البورصة وحصل من والده على مبلغ من المال لهذا الغرض ، وفى الوقت نفسه ظل يواصل الكتابة .



وتزوج جول فيرن من اونورين ، وبدأت حياتهما الزوجية في غرفة واحدة ولكنهما تنقلا في مساكن عديدة بعد ذلك . واستمر بجمع المعلومات اللازمة لاماله الادبية التي يستعد لكتابتها في المستقبل ، حيث جمع نحو خمسة وعشرين الف بطاقة زربها في رفوف واستعد هذه المعلومات من مقالات عديدة . فلقد قرا مقالا في مجلة *Musée des Familles* عن تركيا المعاصرة اوحى له بقصة *The Inflexible* عام ١٨٨٣ . وفي ديسمبر قرا مقالا عن المناجم استمد منه بعض الافكار لقصته « الماس الاسود » . وقرا مقالا عن جزيرة عائمة يعيش عليها الف وخمسائة شخص وبها مقادومطام ومسارح ، فلوحي له بفكرة رواية « الجزيرة المتحركة » ، ومقالا عن سفن البحار ولعبان البحر التي تكررت في العديد من رواياته . وفي عام ١٨٨٥ قرا سلسلة من المقالات عن الهندزودته بمعلومات استخدمها في روايتين او ثلاث من رواياته . وقرا مقالا بقلم آرثر مانجين عن الكهرباء الجوية امده بمعلومات عن الاورورا ( اضواء الشمال ) التي استخدمها في رواية « كابتن هاتيراس » . اما تفاصيل الجزر المرجانية التي استخدمها في رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » فلقد استمد بعض معلوماتها من مقال بقلم برتشي Bertsch عن الجيولوجيا والبعض الاخر من مقال عن غواصة صنعها شخص يدعى هاليت Hallett وسماها « نوتيلاس » ظهرت في نهر السين ونوتيلاس هو اسم الغواصة الذي استعاره فيرن في روايته . ولقد اضفت هذه المعلومات على روايات فيرن مسحة من الاصاله . والحقيقة ، على الرغم مما يبدو من اصاله افكاره الا انه في حقيقة الامر قد استخدم افكار الآخرين لظهارها في ثوب ادبي . وعلى الرغم من ان مؤلفات فيرن في هذه الفترة كانت قليلة ، الا انه استغرق معظم الوقت في وضع اساس مستقبله الادبي بالدراسة العميقة وتسجيل الملاحظات . ولكي ينفذ البرنامج الذي وضعه لنفسه للقراءة ولهضم ما يقرؤه ، كان يستيقظ من نومه في الخامسة صباحا فيتناول فنجانا من القهوة ويواصل العمل حتى العاشرة ، ثم يتناول افطاره ويذهب الى البورصة .

ولقد وصفه احد اصدقائه بأنه كان مزيجاً من الخشونة والرقه ، يلين مع اصدقائه ويبدو جافاً مع من لا يعرفهم . وظل يلتقي مع اعضاء جمعية « رجال بلا نساء » حتى بعد زواجه ، ولقد ضايق هذا زوجته بطبيعة الحال . وسنحت الفرصة لاحد اصدقائه للحصول على تذكريين بالجان للسفر الى اسكتلندا على احدى السفن، وعرض على فيرن اذا كان يرغب في السفر معه فقبل على الفور ، فلقد كان حلمه الذي يبتغي ان يتحقق في يوم من الايام . كانت هذه اول رحلة حقيقية لفيرن وليست على الورق . ولقد استمد من هذه الرحلة مقالا لم يقدر له ان ينشر .

وفي اثناء هذه الرحلة زار فيرن كهف فنجال Fingal's Cave وهو من اصل بركاني . ولقد وصف فيرن هذا الكهف العجيب في روايته « الشعاع الاخضر » على جدران هذا الكهف يرى الزائر مزيجاً من الضوء والظلال . وعندما تغطي احدى السحب مدخل الكهف يبدو كل شيء مظلماً ، ولكن عندما ينقشع السحاب وتنفلد اشعة الشمس الى الكهف فانه يبدو متألقا بالوان

قوس قزح . وتبدو صور من هذا الكهف المائي خلال بعض روايات ثيرن ، « مثل » رحلة الى مركز الأرض و « الجزيرة الغامضة » و « الماس الاسود » و « من اجل العلم » حيث يرمز الكهف للرحم ولكل ما هو مجهول وغريب في الطبيعة .

وبعد فترة علم فرن ان زوجته تنتظر مولودا ، ولكن هذا النبا لم يمنعه من التخطيط لرحلة بحرية اخرى مع صديقه هيجنارد . كانت الرحلة في هذه المرة الى سكاندينافا . ولقد استفاد من الملاحظات التي دونها في اثناء هذه الرحلة عندما كتب روايته « تذكرة اليناصيب » عام ١٨٨٦ .



ولد ابن ثيرن في ٣ اغسطس عام ١٨٦١ واطلقوا عليه اسم « ميشيل » ، واصبح ثيرن ابا . ولكنه كاب وكرب عائلة لم يكن نموذجا ، فلقد خلت خطباته الى زوجته في خلال الرحلة من الرقة ، كان مزاج ثيرن من النوع الحاد المتفجر ، وكان جافا في معاملته لزوجته ، ولم يكن يحتمل اية مناقشة او اسئلة .

ذات يوم تسلمت زوجته خطابا من مجهول يخبرها ان زوجها على علاقة مع فتاة . ولما ارادت ان تستوضح من زوجها هذا الامر ، اخذ الخطاب والقي به من النافذة صائحا انه ليس من اللياقة ان تشك في اخلاصه لها ، حتى ولو كان ما ورد في الخطاب صحيحا ، فلا حق لها ان تدخل في شؤنه الخاصة ! التزمت زوجته الصمت وقد شعرت بجرح عميق لمشاعرها وكتبت الى عمته تشكو زوجها قائلة : « .. انه يحيل حياتي الى جحيم . ان اقل كلمة تفضبه . اخبره ان العشاء جاهز فيغادر البيت ويتناول طعاما في احد المطاعم . اقول له ان الطفل يعاني من التهاب شعبي فيلقى بقلبه ويقول لي انني ازعجته وانه في مثل هذا الجو لن يكتب اى شيء بعد الان . وهو لا ينام الليل ، اذ يقوم محدثا نفسه مضمغما بالفاظ غير مفهومة . لقد بدأت اسأل نفسي عما اذا كنت قد تزوجت رجلا مريضا . »

فردت عليها عمته بخطاب تقول فيه : « .. اعتقد ان عائلة ثيرن مصابة بعرض خطير ، ومن الاوفق ان تحضري عندنا وان تعرضي نفسك على احد الاطباء .. »

اصبح جول لا يستطيع العمل في منزله حيث كان بكاء طفله يحطم اعصابه . فكان يلجأ الى احد النوادي ليكتب . وفي النادي تعرف على فنان يهوى التصوير الفوتوغرافي وجعل منه فنا رقيقا يدعى نادار . ولقد اسس نادار هدا جمعية للطيان واصبح ثيرن من اعضائها . وفي استديو نادار قدم شخص يدعى بوتون نموذجا للطائرة هليكوبتر تعمل بالبخار وظلوا يتجادلون طويلا حول ما اذا كانت الطائرات اخف من الهواء ام اثقل منه ، وعما اذا كان الافضل صنع طائرات هليكوبتر ام بالونات . وتمخضت المناقشة عن فكرة صنع بالون ضخمة اقترحوا له اسم

Ge'ant

لقد استهوت البالونات فيرن منذ عام ١٨٥١ على الأقل ، واصفى باهتمام كبير عندما كان صديقه نادار يشرح له فكرة تصميم البالون. وفي هذا الوقت كان فيرن قد قرأ قصة للكاتب الأمريكي ادجار الان بو بعنوان « خدعة بالون » وتأثر بمزج بو الخيال بالواقع . وعندما كان نادار يجمع الاموال لصنع بالونه كان فيرن يخطط بطريقة الخاصة بالونا لارتداد اواسط افريقيا . كان هناك تشابه سطحي بين البائون الخيالي والبالون الحقيقي . كانت البالونات التي يتصورها خيال فيرن مصنوعة من الحرير وذات جدار مزدوج . ولقد التقط فيرن فكرة استخدام الرياح للطيران مسافات طويلة وعلى ارتفاع متعدد الدرجات ، من بحث نشره كابتن ميسنييه Mousnier . وكتب فيرن قصة من البالونات رفضها ناشران عديدون . وفي صيف عام ١٨٦٢ عرض فيرن قصته على فرانسوا بولوز مؤسس صحيفة *Revue des deux Mondes* الذي اعجبته القصة فقبل نشرها في الصحيفة . ولمسأله فيرن عن اجر النشر قال له صاحب الصحيفة انه مؤلف غير معروف ويكفيه شرف نشرها في تلك الصحيفة . فقال له فيرن ان ظروفه لا تسمح له بقبول هذا الشرف ، وقدم القصة الى ناشر اخر يدعى هتزل Hetzel فقبل نشر القصة بعد اجراء بعض التعديلات التي قام بها فيرن في خلال اسبوعين ، واصبح عنوانها : « خمسة اسابيع في بالون » . وابدى فيرن للناس رغبته في كتابة سلسلة من الكتب تدور حول وصف العالم المعروف والمجهول والانجازات العلمية في ذلك العصر . شعر الناشر هتزل انه اكتشف عبقريا اصيلا وقع مع فيرن عقدا يقضي بتسليمه مبلغ خمسمائة فرانك للطبعة الاولى ومبالغ اخرى اضافية للطبعات المزيينة بالصور . ثم تغير العقد فيما بعد لمصلحة فيرن فاصبح في استطاعته ترك البورصة وتكريس كل وقته للانتاج الادبي . وتم نشر اول كتاب لفيرن ، رواية « خمسة اسابيع في بالون » وكان هذا قبيل عيد راس السنة عام ١٨٦٣ فكانت اجمل هدية لعدد كبير من الاطفال ، ونجحت نجاحا عظيما وترجمت الى عدد من اللغات . وهكذا ابتكر الرواية العلمية ذلك الكاتب الذي كان مجهولا مغمورا .



### نوع جديد من الرواية :

يرجع تاريخ الرواية العلمية الى اليونان ، فلقد كتب لوسيان رواية تدور حول رحلة الى القمر ، كما كتب ارسطو فان رواية بعنوان « الظيور » كما كتب غيرها حكايات رحلات خيالية ، ولكن مثل هذه الحكايات لم تكن روايات علمية بالمعنى الحقيقي . كما كتب سوفت وفولتير وسيرينو دي بروجاك وديفو روايات استخدموا فيها الخيال لافراض جادة او ساخرة . وحتى عندما كتب عالم مثل كيلر من رحلة الى القمر لم تكن تحتوى روايته على علم الى جانب الخيال .

والعلم هو العنصر الاساسى الذى يقدم لنا من الاشياء ما كان يعتبر ضربا من الخيال فى الماضى ، ولكن استخدام العلم لصياغة رواية علمية كان لا بد ان ينتظر تطور العلوم الطبيعية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر . ومن بين الرحلات الخيالية والحكايات التنبؤية فى هذه الفترة نجد ان القليل منها استخدم العلم الحقيقى مثل سخرية سوفيت من اكاديمية لايبوتا ، حيث كانوا يحاولون استخراج اشعة الشمس من الخيار . وهذه السخرية تدل على رفض الادباء للعلم فى ذلك الوقت ( استخراج اشعة الشمس من الخيار يقابل فى وقتنا الحالى استخراج فيتامين ج من الخضروات ) . حتى قصص ادجار الان بو تعتبر فانتازيا اكثر من اعتبارها علما ، حيث لم يكن يثق فى العلم .

**ولكن الثورة الصناعية مع تقدم البحث العلمى فى القرن التاسع عشر انهى كل ذلك .** واستخدام ثرين للحقائق العلمية والبحث العلمى هو العنصر الاساسى الذى يميز ثرين عن هؤلاء المؤلفين الذين سبقوه . وروايته « خمسة اسابيع فى بالون » مثال لاستخدامه العلم المعاصر لاغراضه الادبية الروائية طوال حياته المديدة حيث يمزج فى هذه الرواية الجغرافيا بالميكانيكا ، اى يمزج ارتياد افريقيا مع صناعة البالون . ولقد كان ثرين شديد الحرص على دراسة النواحي العلمية التى يستخدمها فى رواياته .

وفى بداية الحياة الادبية لثرين تأثر بديفون ( مؤلف رواية روبنسن كروزو ) وسكوت وكوبر وادجار الان بو . والشغف بالاشياء التى لم تجد حلا والاشياء المجهولة تعتبر من الصفات الاساسية للعلماء . ولقد استخدم بو بعض الافكار العلمية مثل التنويم المغناطيسى فى قصته « الحقائق فى قضية فالديمار » . ولقد احب ثرين القصص الغامضة ، ولكن فى معظم الاحيان كان استخدامه للعلم على اساس واقعى وهذا ما لم يتوافر فى قصص بو التى اعتمدت على شطحات الخيال . ولقد استعار ثرين اسم بالونه من احدى شخصيات قصة بو . ومن القصص التى اعجب بها من قصص بو قصة « ثلاثة ايام احدى فى الاسبوع » وهى مبنية على كسب ايام تبعا لفرق التوقيت فى رحلة تنجها شرقا حول العالم ، وهى من الحقائق التى استخدمها ثرين فى رواياته فيما بعد .

ولقد كانت كتابة الروايات بالنسبة لثرين وسيلة للهروب من الاضطرابات النفسية فى حياته حيث ان انغماسه فى كتابة رواياته جعلته ينزع عن مطالب زوجته وعائلته .

كان تأثير العلم على مؤلفات ثرين ابرز ما يكون فى عام ١٩٦٢ . ولقد كان شغفنا دائما بالرحلات والبحر ، وكانت الجغرافيا من العلوم المحببة اليه لدرجة ان اصبح عضوا فى الجمعية الجغرافية عام ١٨٦٥ ، اما فيما يختص بالعلوم الاخرى فلقد اعتمد على نصائح اصدقائه وعلى قراءته المستفيضة فى المجلات واوراق البحوث العلمية . وكانت كتاباته الاولى تعتمد على التقليد عندما كان يكتب مسرحياته بالاسلوب الشائع فى مسارح بوليفارد . ولم يعثر على نفسه فى هذه المسرحيات ، ولكن ابتكار ذلك النوع العلمى من الروايات اتاح له ان يمزج حبه للحقائق مع المعالجة الخيالية ، فلقد اجتاز المرحلة التى كان فيها مؤلفا مسرحيا من الدرجة الرابعة ليصبح

مؤلفا ممتازا للرواية العلمية التنبؤية ، اى التى تنبأ بالانجازات العلمية المستقبلية ، وهو النوع من الروايات الذى يمكن ان يدعى بأنه صاحب الفضل فى ابتكاره . ولقد كانت عناصر هذا النوع من الروايات كامنة فى بعض المؤلفين الذين سبقوه، ولكن فى سلسلة روايات فيرن العديدة التى بدأت برواية « خمسة ايام فى بالون » اجتاز الفجوة بين الرومانسية والحركة الجديدة ، بين عصر البالون وعصر الطائرات ، وساعد على ارساء اساس الرواية العلمية كلون جديد من الرواية فى القرن العشرين .



### رحلة الى مركز الارض

بعد نشر روايته الاولى « خمسة ايام فى بالون » اصبح فيرن مؤلفا رواثيا مرموقا بدلا من كاتب مسرحى ردىء ، ولكن نجاحه فى هذه الفترة لم يتعد حدود وطنه فرنسا ، ولو انه فى ذلك الوقت اهتدى الى طريقته الذى سيوصله الى المجد الادبى . فانتقل الى منزل افضل من المنازل التى اعتاد ان يسكنها ، وفى خلال هذه الفترة كان يواصل كتابة رواية جديدة من رحلة مغامرات فى المنطقة القطبية . كانت هذه الرواية فى جزأين ، الجزء الاول بعنوان « الانجليز عند القطب الشمالى » والجزء الثانى بعنوان « صحراء الجليد » . ووقع عقدا لنشر الكتاب فى مجلة يشترك فى تحريرها ، كما وقع عقدين آخرين ، كان فى ذهنه الاطار العام لموضوعهما ، ويدور موضوع احدهما عن تاريخ الاستكشافات، والثانية قصة رحلة حول العالم ، وكانت الرواية الثانية هذه بادرة رواية « ابناء الكابتن جرانت » التى لم تكتمل حتى عام ١٨٦٦ .

بعد ذلك كتب فيرن رواية جديدة بعنوان « رحلة الى مركز الارض » استمد فكرتها من تشارلس سانت كلير ديفيل وهو من علماء الجغرافيا الذين زاروا براكين تينيريف Tenerife وسترمبولى . ونتيجة لحواره مع ديفيل خطرت لفيرن فكرة روايته « رحلة الى مركز الارض » . ولقد تأثر فيرن ايضا فى هذه الفترة بنظرية غريبة لاحد العلماء فى ذلك الوقت . تقول هذه النظرية ان الارض جوفاء ومفتوحة عند القطبين . كما ظهرت نظرية اخرى تقول ان اضواء الشمال المسماة « اورورا » aurora تنبعث من الفتحة التى عند القطب الشمالى ، وانه من الممكن ان ننفلد الى باطن الارض . من خلال الفتحتين اللتين عند القطبين . ولقد مزج فيرن هذه النظرية بفكرة اخرى تدعى ان براكين اورو ياتمتصل بعضها ببعض بواسطة معرات فى باطن الارض !

وتحكي رواية « رحلة الى مركز الارض » كيف تمكن استاذ دنمركى يدعى ليندنبروك Lidenbroke واحد اقاربه المسمى اكزل Axel من السفر من كوبنهاجن الى جزيرة ايسلندا للبحث عن فتحة هناك تؤدى الى باطن الارض المزمع بالامرار بمساعدة مرشد ايسلندى . وطُبعت النسخة المصورة لهذه الرواية عام ١٨٦٧ وتضمنت احداث ما عرف فى ذلك الوقت عن حفائر الانسان ، حيث وجد بطل الرواية جمجمة انسان ، وقدر عمر الانسان على الارض بمليون سنة ( ولقد اظهرت الابحاث الحديثة عام ١٩٧٥ بان عمر الانسان على الارض نحو ثلاثة ملايين

سنة ) . وتضمنت الرواية ايضا عملاقا شبيها بالانسان يقود قطعيا من الثدييات . وربما كان من امتهع ما في هذه الرواية الحلم الذى ذكر، فثمن على لسان اكلز حيث رجع بذاكرته الى ملايين السنين قبل ظهور الانسان ، بل وقبل ظهور الكائنات الحية . وفى اثناء الرجوع للعاشى فى الحلم اختفت الثدييات ، ثم اختفت بعدها الطيور ، ثم اختفت الزواحف ثم الاسماك والقشريات والحيوانات الرخوة ، ولم يعد على قيد الحياة بعد ذلك سوى اكلز الذى رأى الحلم ، حيث لم يعد هناك قلب ينبض سوى قلبه . وازدادت حرارة باطن الارض حتى اصبحت فى مثل حرارة الشمس ( كل هذا فى الحلم ) ولم تعد هناك فصول . ورأى النباتات وقد ارتفعت الى اطوال عملاقة . ومرت القرون فى الحلم وكأنها ايام . ثم اختفت النباتات واصبحت صخور الجرانيت لبنية، وانصهرت المواد الصلبة وتحولت الى سوائل تحت وطأة الحرارة الشديدة . واندفعت السوائل الى سطح الارض تغلى وكأنها براكين واحاط البخار بالكرة الارضية التى تحولت تدريجيا الى كتلة من الغاز فى حجم الشمس وفى مثل تألقها . وفى مركز هذه الكتلة الغازية التى تبلغ ١٤٠٠ ضعف حجم الارض ، حملت اكلز الى مكان بعيد بين الكوكب حيث تبخر جسمه وامتزج بالابخرة التى تندفع نحو الانهيار !

ولقد ظهر بعد ذلك كتاب دارون « اصل انواع » فراجع ثيرن روايته وادخل عليها بعض التعديلات التى استلزمها ظهور البحوث العلمية الجديدة . ومن الواضح ان ثيرن تأثر بنظرية دارون عن تطور الكائنات الحية . ولكن الفكرة الاساسية فى الرواية مبنية على نظريات خاطئة ، مثل تلك التى تقول ان الارض جوفاء ويفتح جوف الارض عن طريق فتحتين ، فتحة منسد كل قطب من قطبيها ، الشمالى والجنوبى ، وان اضواء الشمال تنبعث من فتحة القطب الشمالى . كل هذه نظريات لا اساس لها من الصحة .

وبعد فترة من ظهور هذه الرواية اصيب ثيرن بشلل فى وجهه للمرة الرابعة ، وهذا يدل على التوتر والانفعال اللذين كان يبرزخ تحت وطأتهما .



### رحلة الى القمر

فى روايته التالية التى كتبها ثيرن عام ١٨٦٤ خلق عاليا فى سماء خيال الطيران بين الكواكب فكتب « من الارض الى القمر » التى قيل انه استوحاها من قصة لادجار الان پو تدور حول رحلة الى القمر بواسطة بالون ، وهو بطبيع الحال امر غير معقول ولا يرتكز على اساس علمى . وفى العام الذى نشر فيه ثيرن روايته كتب اشيل ايروود Achelle Eyraud قصة بعنوان « رحلة الى كوكب الزهرة » كما ظهرت رواية تحمل عنوان رواية « رحلة الى القمر » من تأليف اسكندر ديمبا الاب . وظهرت رواية « ساكن كوكب المريخ » من تأليف هنرى دى باثيل Henri de Paville ثم ظهر عملاق آخران مؤلفين مجهولين هما روايتا « رحلة الى القمر » بالفرنسية و « تاريخ رحلة الى القمر » بالانجليزية . ظهر كل هذا خلال عام واحد . وهكذا نرى ان

فيرن لم يكن الوحيد في تصوراتهِ وخياله ، ولكن فيرن هو الوحيد من بين جميع هؤلاء المؤلفين الذي ظلت روايته تقرأ حتى الآن . وليس من المقطوع به اذا كان فيرن قد قرأ هذه المؤلفات ، ولكن فيرن كان الوحيد الذي بنى رحلة القمر على اساس تصور صنع مدفع عملاق ، متأثرا بذلك بأحداث الحرب الاهلية الامريكية ، حيث تبدأ الرواية بأحداث تدور بين اعضاء ناد في الولايات المتحدة بعد الحرب الاهلية اطلق عليها اسم « نادى بالتيمور » يضم مجموعة من متقاعدي ضباط الجيش معظمهم من مشوهي الحرب الذين ضاقوا بالسلام واشتاقوا للقتال، واقترح رئيسهم « امبي » Impey ان يحاولوا عمل شيء جديد حيث يصوبون مدفعا نحو القمر، وتحسبوا لفكرته قبالوا بتنفيذها .

وعند كتابة هذه الرواية استعان فيرن بأحد اقاربه وهو من علماء الرياضيات المسمى هنري جارسيه Henri Garcey لضبط الحسابات اللازمة لاطلاق المدفع حيث يحتاج الامر الى سرعة معينة وقوة في الدفع تؤدي الى انطلاق القذيفة خارج منطقة جاذبية الارض . وكانت هناك مشكلة تثبيت المدفع في الارض واختيار المادة التي ستصنع منها القذيفة، فوقع اختيار فيرن على مادة الالومنيوم الذي كان معدنا نادرا في ذلك الوقت . واختير لاطلاق القذيفة من المدفع مكان فوق احدى تلال ولاية فلوريدا ، ومن العجيب ان هذا المكان يقع في منطقة كيب كتيدي التي اطلقت امريكا منها الصاروخ الى القمر منذ سنوات ! وهذا امر من امور عديدة تنبأ بها فيرن في روايته وجاءت مطابقة فيما بعد لبرنامج الفضاء الامريكي .

وعندما تمت جميع اجراءات اطلاق القذيفة، في رواية فيرن ، تلقى النادي برقية عجيبة من باريس ارسلها أحد المفارين يعرض فيها رغبته في السفر داخل القذيفة التي ستطلق من المدفع . كان اسم هذا الرجل ميشيل اردان ، ولقد استعد فيرن هذا الاسم من حروف اسم صديقه نادار . وانطلق اردان بالفعل داخل القذيفة مع شخصين آخرين . وتنتهي الرواية بانطلاقهم ومراقبتهم بتليسكوب عملاق حتى اختفوا عن الانظار في اتجاه القمر ولم يعلم احد ما اذا كانوا سيعودون الى الارض ام لن يعودوا .

وكان على القراء ان ينتظروا الاجابة عن هذا السؤال حتى نشر فيرن روايته التالية « حول القمر » عام ١٨٧٠ ، فلقد اظهرت هذه الرواية مصير الرجال الثلاثة الذين انطلقت بهم القذيفة مع وصف دخولهم في منطقة انعدام الوزن . ولكن الرواية للأسف تجاهلت تأثير الصدمة التي لا بد ان تحدث للرجال عند انطلاق القذيفة والسرعة الرهيبة التي من المؤكد ان تقضي عليهم . ولقد تصور فيرن وجود قمر آخر غير القمر الذي نراه . وهذا خطأ ما كان ينبغي ان يقع فيه فيرن . وتخيل في روايته ان الكبسولة انحرقت من مسارها ، ولم تسقط فوق القمر بسبب جاذبية هذا القمر الثاني لها، فدارت حول الجانب المظلم للقمر فلم يعلموا شيئا عما حدث لهم سوى احساسهم بالبرودة الشديدة التي قاسوا منها عندما اهتملوا عن اشعة الشمس . وباطلاق صواريخ مضادة خرجوا من نطاق جاذبية القمر وعادوا الى الارض حيث سقطت الكبسولة في مياه المحيط الهادئ . وامكن انتشار الكبسولة من الماء بواسطة سفينة امريكية تابعة للاسطول الامريكي ، حيث وجدوا الرجال الثلاثة جالسين في اطمئنان يلعبون الكشينة ! ( ولقد ظهرت الروايتان فيما بعد معا في مجلد واحد على انهما رواية واحدة ) .

ولقد تنبأ فيرن في هذه الرواية بخطوات رحلات الفضاء بشكل يدعو الى الإعجاب بالنسبة للعصر الذي كتبها فيه ، وذلك من حيث المكان الذي انطلقت منه القديفة وشكل الكبسولة ومنطقة انعدام الوزن واستخدام الصواريخ المضادة لتغيير مدار الكبسولة وسقوطها في الماء ، وهي الوسيلة التي استخدمها الأمريكيون في رحلات الفضاء لسقوط الكبسولة في الماء بدلا من سقوطها على الأرض كما فعل الروس ! ولكن الرواية في الوقت ذاته مليئة بالاطغاه العلمية التي استغلها النقاد ليثبتوا ان فيرن كان ساذجا . وهبوط الكبسولة بهدوء وفتح الكبسولة في الفضاء للاقاء كلب ميت وقصر مرحلة فقد اوزن على منطقة متوسطة بين الأرض والقمر ، كل هذه الاشياء من الممكن ان يتناولها النقد . ولكن يكفي ان فيرن قد ابتكر فكرة رحلات الفضاء وجعلها امرا تقبله معظم مقول الناس . كما أكد في روايته ان المشكلة الاساسية تنحصر في السرعة اللازمة لاطلاق القديفة .

وفي عام ١٨٧٧ كتب فيرن رواية عن رحلة حول المجموعة الشمسية ، ولقد نسج على منواله بعد ذلك عدد من المؤلفين . ويكفي ان نذكر رحلات الفضاء ظلت عالقة بالاذهان بفضل رواياته التي تناولت هذا الموضوع ، حيث اوحى بذلك للعلماء ببحث هذا الامر جديا . وترجع قيمة روايات فيرن هذه الى انها ادت جانباً من رسالة الرواية العلمية وهي خلق اشياء من الممكن تحقيقها في المستقبل .



### كابتن هاثيراس وكابتن جرانت

اتجه فيرن في رواياته بعد ذلك الى المغامرات الجغرافية ورؤية الدنيا على حقيقتها . من امثلة ذلك روايتان كتبهما في مرحلة مبكرة عقب كتابته لروايته رحلات الفضاء وهما رواية « رحلة ومغامرات كابتن هاثيراس » ورواية « ابناء كابتن جرانت » حيث ارتاد القطب الشمالي وامكن اخرى .

وتبدأ رواية « مغامرات الكابتن هاثيراس » برحلة غامضة من مدينة لفربول بانجلترا ، وبينما السفينة في عرض البحر انضح ان قائدها هو الملاح المتعب هاثيراس ، وانه يتجه بالسفينة نحو القطب الشمالي . ولقد حرص الكابتن هاثيراس في بدء الرحلة على اخفاء شخصيته ولم يفصح عن اتجاه السفينة خوفا من امتناع البحارة عن المخاطرة بانفسهم اذا علموا ان السفينة سوف تتجه نحو الشمال المتجمد .

وفيرن مدين بفكرة روايته هذه الى كتاب من تأليف السير جون روس بعنوان « رحلة ثانية للبحث عن الممر الشمالي الغربي » ، ذلك الكتاب الذي نشر عام ١٨٣٥ ، ولقد اكتشف القطب الشمالي المغناطيسي في هذه الرحلة . والطريق الذي سلكه هاثيراس في رواية فيرن هو نفسه الطريق الذي سار فيه روس ، ولو ان هدف رواية فيرن لم يكن البحث عن الممر الشمالي الغربي ، بل البحث عن القطب الشمالي . ولقد استفاد فيرن من بعض النظريات التي ظهرت في



ذلك الوقت عن القطب الشمالي . ومن هذالنظريات تلك التي تقول بوجود فتحة عند القطب الشمالي تؤدي الى باطن الأرض . ولقد اوحى بهذه النظرية الخاطئة الرواد وجود بركان اكتشفوه هناك فاعتقدوا ان فوهة البركان توصل الى باطن الأرض كانوا يعتقدون انها جوفاء . ولقد انتهت مغامرات كابتن هاتيراس في رواية فيرن بتسلقه البركان حيث اوشك على الموت هناك ، ولقد تم انقاذه ولكنه فقد عقله .

اما رواية « **ابناء الكابتن جرانت** » التي نشرت في كتاب عام ١٨٦٧ فلقد كانت اطول من الرواية السابقة ، اذ كانت في ثلاثة اجزاء . ولقد نالت الروايتان نجاحا كبيرا ، الاولى نجحت في فرنسا ، والثانية في انجلترا وانتجها والت ديزني في فيلم سينمائي . وفكرة البحث عن اختفاء الكابتن جرانت في رواية فيرن الثانية ربما يكون قد استمدتها من عمليات البحث عن سير جون فرانكلين الذي اختفى في اثناء بحثه عن المعر الشمالي الغربي ، وتماقت الرحلات للبحث عنه وأخيرا عثروا على بقايا الاحياء الذين كانوا معه . وفي رواية فيرن ، التقطوا قرب شاطئ اسكتلندا رسالة مرسلة من كابتن جرانت في زجاجة تقول انه فقد عند خط العرض ٣٧ ، وهذا اتاح الفرصة لفيرن في روايته لارتياذ نيوزيلاند واستراليا . وظل ابناء كابتن جرانت يواصلون البحث عن ابيهم ، فلم يعثروا عليه في امريكا ولا في استراليا . وفي اثناء عودتهم الى وطنهم ، بعد ان فقدوا الامل في العثور على ابيهم ، توقفوا عند ماريا تريزا في المحيط الهادئ ، وفي الظلام سمع الابناء صرخة قالوا انها صرخة ابيهم . وفي اليوم التالي تم انقاذ كابتن جرانت ورجلين آخرين كانا معه ، وكان الثلاثة الذين بقوا على قيد الحيا من اعضاء الرحلة . ولقد أعدت هذه الرواية اعدادا مسرحيا وتم عرضها على خشبة المسرح عام ١٨٧٨ .

بعد نشر هذه الكتب توطدت شهرة فيرن فلم يعد من مؤلفي الكتاب الواحد .

ولقد جنى الناشر هتزل اموالا طائلة مـروراء نشر هذه الكتب ، اما فيرن مؤلف الكتب فلقد اكتفى بالسعادة التي كان يشعر بها عند نشر كتبه . وعلى الرغم من النجاح الذي صادفه فلقد ظل حتى هذه الفترة في ضيق مادي مما اضطره الى معارسة عمل اضافي الى جانب تأليف رواياته . وبدأ بعد ذلك يفكر في كتابة رواية جديدة تدور احداثها تحت مياه بحار ومحيطات العالم .

كانت الملاحظة هي المهرب الوحيد لفيرن ليستريح من عناء الكتابة المتواصل ، فاشترى بختا صغيرا من بخت الصيد اطلق عليه ا « ميشيل » وهو اسم ابنه . كان يقود البخت بنفسه يعاونه ملاحان . وظل عدد يخوه يزداد مع ازدياد ارباحه من الكتابة . سافر فيرن بعد ذلك بصحبة اخيه بول الى امريكا ، ولقد دو ملاحظاته في اثناء الرحلة ليطبعمها في كتاب . وز الولايات المتحدة زار فيرن واخوه بول نيويورك وبعض الاماكن الاخرى . ثم توجه الى بحيرة ايرى Erie التي ذكرها فيرن في روايته « سيد العالم » .



### عشرون ألف فرسخ تحت البحر :

بدأ ثفرن كتابة مسودات رواية « عشرون ألف فرسخ تحت البحر » في ربيع عام ١٨٦٧ . ولقد كتب معظم اجزاها على ظهر السفينة سانت ميكل التي استعملها كغرفة مكتب عائمة . واستخدم رواية فكتور هيجو The Toilers of the Sea كمصدر للوحي . وربما تكون الفكرة الاصلية للرواية قد استوحاها ثفرن من الكتابة جورج صاند التي قرأت رواياته الاولى وعرفت اتجاهه العلمي . ولقد قالت لبعده قراءة تلك الروايات « انني آسفة لانتهائي من قراءة رواياتك وكنت اود لو كانت هناك مشرة اجزاء اخرى لاقرأها . واتعشم ان تأخذنا قريبا الى أعماق البحار وان تجعل شخصيات رواياتك تسافر في تلك السفن التي تفوص في الماء حيث سيجمعها خيالكم ومعلوماتكم شيئا متقنا » .

**وفكرة سفر الانسان تحت الماء كانت تشغل بال عديد من الناس ابتداء من الاسكندر الاكبر حتى ليوناردو دافينشي . ولقد صنعت أول نواصة عام ١٦٢٠ بواسطة رجل هولندي كان يعيش في إنجلترا الذي سار باختراعه تحت نهر التيمز بين لندن وجرينتش . وبذل غيره محاولات في عام ١٧٧٢ للسفر تحت الماء ، من بينهم روبرت فالتون Robert Fulton الذي صنع غواصة عام ١٨٠٠ اطلق عليها اسم « نوتيلاس Nautilus » ولكن محاولاتهم كانت سابقة لانها ، فلم يعمرها احد اهتماما . وفي عام ١٨٣٩ عاد الاهتمام بالغواصات ، في هذه المرة في ألمانيا بواسطة ولهم بوير Wilhelm Bauer ، ولكنها غرقت وتمكن بوير وملاحوه من النجاة . وحاول بعد ذلك آخرون صنع غواصات ، وربما كان ثفرن قد رأى احدى الغواصات في نهر السين في اثناء تلك المحاولات . وفي عام ١٨٥٨ نجح شخص يدعى كنسييل Conseil في البقاء بغواصته تحت الماء لمدة نصف ساعة ، ولكنه لم يتلق اية مساعدة من الجهات الرسمية ، وكانت مكافأته الوحيدة ان فالتون على غواصته، بينما يرمز الاستاذ اروناكس في روايته « عشرون ألف فرسخ تحت الماء » ، كما اطلق على الغواصة في هذه الرواية اسم « نوتيلاس » وهو الاسم نفسه الذي اطلقه روبرت فالتون على غواصته ، بينما يرمز الاستاذ اروناكس الى ثفرن نفسه . ولقد نشرت الرواية عام ١٨٦٩ .**

ولقد استوحى ثفرن فكرة روايته هذه من مصادر أخرى غير التي ذكرت ، فقيل اعداد الرواية للنشر تم صنع مالا يقل عن خمس وعشرين غواصة تحمل بحارة ، غاصت وسارت تحت الماء بنجاح . وصنعت فرنسا غواصة انزلتها في الماء عام ١٨٦٣ ، اي قبل نشر رواية ثفرن بستة اعوام ، وكانت هذه اول غواصة ذات تصميم دقيق واعداد متقن ، وبلغ طولها ١٤٠ قدما وعرضها عشرين قدما ومعها عشرة اقدام ووزنها ١٠ اطنان . كانت اكبر غواصة صنعت في القرن التاسع عشر . وهكذا يتضح لنا ان جول ثفرن لم يكن اول من تنبأ بصنع الغواصات كما يعتقد الكثيرون . ولقد رأى ثفرن نموذجا لهذه الغواصة ، بعد ادخال بعض التحسينات عليها ، معروضا في متحف البحرية الفرنسية قبل نشر روايته بعامين ، كانت هذه الغواصة هي التي اهتمت ثفرن بطريقة مباشرة ، واستمد منها المعلومات التي استخدمها في وصف الغواصة نوتيلاس في روايته بعد ان اضفى خياله عليها بعض تعديلات اخرى ، فالالات الكهربائية كانت

من ابتكاره . والرسام الذي زين رواية فيرن بالصور استوحى رسم الفواصة نوتيلاس من تلك المعروضة في متحف بحرية فرنسا . ولا يذكر فيرن على وجه التحديد طريقة تشغيل الفواصة بالكهرباء ، اذ انه ذكر على لسان نيمو Nemo قائد الفواصة في روايته ما نصه : « ان كهربائي تختلف من اية كهرباء اخرى » . كما ان رواية فيرن لم تكن اول رواية تستخدم فيها الفواصة ، فلقد كتب الكاتبس ميروبريت Merobert رواية استخدم فيها الفواصة نشرت عام ١٨٤٥ . وفي الوقت الذي كان يواصل فيه فيرن كتابة روايته عام ١٨٦٧ بدأت احدى الصحف نشر رواية في حلقات بعنوان « **المغامرات غير العادية للدكتور ترينيتاس Trinitas** » الذي ذكر في روايته ان الفواصة مزودة بالكهرباء .

وبدا أحداث رواية فيرن « عشرون الف فرسخ تحت البحر » برؤية مخلوق عجيب يجوب البحار والمحيطات يطفو على سطح الماء احيانا ثم يغوص تحت الماء . ولقد ظن الذين شاهدوه انه نوع غريب من انواع الحيتان او حيوان اخر غير معروف ، اصبح يهدد الملاحة وبلقى الرعب في قلوب اللاحين وركاب السفن . فارسلت الحكومة الامريكية سفينة للبحث عن هذا المخلوق الخطر والقضاء عليه . ولكن هذا المخلوق العجيب هو الذي اغرق السفينة الامريكية .

كان على ظهر السفينة الامريكية احد علماء البيولوجيا ومساعدته وشخص اخر كندى خبير في صيد الحيتان ، وجدوا انفسهم في مياه المحيط يصارعون الامواج ، بعد ان اصابته الفواصة سفينتهم ، واتضح ان هذا الذي ظنوه صوتا او مخلوقا عجيبا لم يكن سوى فواصة ، وهو الشيء الذي لم يكن معروفا لهم . ولم يتوقع احد وجود مثل هذا الاختراع الذي يجوب البحار ويغوص تحت سطح الماء . تمكن الثلاثة من اللجوء الى تلك الفواصة التي فتحت لهم بابها فوجدوا انفسهم في داخلها . ويصف فيرن الفواصة بدقة متناهية . يتود هذه الفواصة رجل غامض يدعى « نيمو » وبصحبته عدد من اللاحين . ويظل الاستاذ العالم ومساعدته والرجل الكندى اسرى داخل الفواصة التي تغوص في الماء وتجوب البحار والمحيطات في عالم عجيب تحت الماء غير مالوف لهم ، ملء بالحيوانات والنباتات البحرية التي يصفها فيرن . وتذهب الفواصة الى اماكن عديدة بما فيها القطب الجنوبي ، حيث يحاصرها الجليد ويوشك من فيها على لقاء حتفهم لنفاذ الاوكسجين المخزون . ولكن الفواصة في اخر لحظة تتمكن من الخلاص من الجليد الذي يحاصرها وتواصل رحلتها التي تبدو بلا نهاية . ويضع الاسرى الثلاثة خطة للهروب من الفواصة والتحرر من الاسر يستأنفوا حياتهم الطبيعية على اليابسة ، ولكن محاولاتهم تبوء بالفشل عدة مرات ، ويتمكنون من الهروب بعد ذلك .

ويتضح من حديث قائدها نيمو انه كره الحياة في دنيا البشر ويود ان يظل بعيدا عنهم تحت سطح الماء في معظم الاحيان وفوق سطحه احيانا عندما تحتاج الفواصة الى التزود بالاكسجين . ولقد ظلت شخصية نيمو غامضة طوال الرواية كما لم تتضح الدولة التي ينتمى اليها ، ولو ان وصفه يدل على ان فيرن قد اتخذ من شخصية فالتون نموذجا لشخصية نيمو . وفالتون كما ذكرنا هو صانع الفواصة نوتيلاس التي استعار فيرن اسمها في روايته . ولقد اهدى فالتون غواصته الى نابليون بدافع من كراهيته للحروب ظانا ان مثل هذا الاختراع

سيكون وسيلة للقضاء على الحروب ، اذ كان مثاليا في تفكيره مثل نيمو في الرواية . كما ان ثيرن نفسه يكره الحروب ولم تفارق ذهنه احداث الحرب الالمانية حيث حوصرت باريس ومات معظم سكانها جوعا ، وتغذى بعضهم على الفيران .

هذا العالم الذى يقع تحت سطح الماء ووصفه ثيرن في روايته ، كان مجهولا في عصره ، اذ ان دراسة البحار لم تكن قد ارتفعت الى المستوى الذى يجعلها علما من العلوم ، في ذلك الوقت ، ولذا فالتد كانت الملاحظات العلمية التي تضمنتها الرواية عن هذه البقاع المغمورة بالماء ، ذات قيمة في الوقت الذى ظهرت فيه الرواية اكثر من قيمتها الان . ولقد اعتمد ثيرن على البحوث والكتابات القليلة التي كانت متاحة في الوقت الذى كتب فيه روايته .

وكان الكاتب نيمو في هذه الرواية يرسو بفواسته في بعض الاحيان عند قاع المحيط ويخرج من الفواصة ويصحبته الرجال الثلاثة الاسرى لارتياح تلك الاعماق العجيبة . ومن الاخطاء التي وقع فيها ثيرن انه البس الرجال في هذه الائناء قلنسوة من الرصاص متصور انها تخفف من ضغط الماء الشديد على الرأس عند قاع المحيط ، ولكن اذا أصبح ضغط الماء على الرأس اقل من ضغطه على الجسم فان ذلك يؤدي الى اندفاع الدم الى الرأس مما يسبب نزيفا في المخ . لقد كان ثيرن روائيا ماهرا ولكننا لم يكن عالما ، فلقد خلط بين الحبارات والاختبوطات ، فالفصل الذى خصصه ثيرن في روايته للحديث عن الاختبوط العملاق الذى اختطف احد البحارة وقضى عليه غير مبنى على اساس علمي سليم ، اذ ان الاختبوط حيوان غير مؤذ . وعلى الرغم من مثل هذه الاخطاء فان رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » تعتبر من اكثر روايات ثيرن قدرة على التنبؤات العلمية اذ ان علوم البحار منذ كتابة الرواية حتى الان لم تتقدم بالسرعة نفسها التي تقدمت بها علوم الفضاء ووسائل ارتياده .

• • •

### حول العالم في ثمانين يوما

كانت رواية « حول العالم في ثمانين يوما » التي كتبها ثيرن بعد الروايات السابقة هي التي رفعتة الى مصاف كبار الادباء وجعلت منه شخصية عالمية شهيرة . ويعتبرها بيتر كوستلر مؤلف كتاب « جول ثيرن مبتكر الرواية العلمية » من اجمل روايات ثيرن . كما جنى ثيرن من ورائها ثروة ضخمة عندما تحولت الى مسرحية واخرجت بعد ذلك في فيلم سينمائي اضطلع ببطولته المشغل ديفيد نيفن . كما ان الرواية ككتاب كانت اكثر روايات ثيرن شيوعا ، اذ عندما حانت وفاته كان قد بيع من النسخة الفرنسية منها مائة وثمانون الف نسخة . وكانت قد نشرت على حلقات في احدى الصحف قبل طبعها في كتاب ، وتابعا القراء بشغف حيث هزت الجماهير رحلة فيلياس فوج Phoeas Fogg وخادمه باسبارتو Passepartout للدرجة ان الناس نسوا المصادر التي استمد منها ثيرن روايته ولم يتذكروا سوى الرواية ، مع ان مصادر القصة لا تقل غرابة عن القصة نفسها .

ففي صيف عام ١٨٧١ عندما كان فيرن يعمل بالبورصة بباريس قرأ عن طريق الصدفة ورقة أصدرها مكتب توماس كوك للسياحة . ذكر : هذه الورقة انه يفضل جميع التسهيلات التي أعدت للسفر الحديث فلقد أصبح من الميسور الآن الاتجاه غربا حول العالم . التقط فيرن هذه العبارة واحتفظ بها في ذهنه . انها تدل على سياق مع الزمن حول العالم . وفي الحال بدأ التفكير في شخصيات الرواية . ولقد نشرت إحدى المجلات جدولا زمنيا للأيام الثمانين عام ١٨٧٠ ، ولقد سار فيرن في روايته على أساس هذا الجدول مع تعديلات طفيفة . قطع فيرن من الصحيفة قصاصة الورق التي بها هذا الجدول واحتفظ بها ثم نسخها . ولكنه تذكرها عندما قرأ الجملة السالفة الذكر في ورقة شركة توماس كوك . كان بهذه الورقة دموعة من الشركة لأول رحلة سياحية حول العالم ، التي كانت الشركة تعتمد تنفيذها في خريف عام ١٨٧٢ . كما ان من مصادر الرواية ايضا كتاب بعنوان « حول العالم » من تأليف رجل امريكي من رجال الاعمال يدعى فوج وليم بيري . اجتاز هذا الرجل عام ١٨٦٩ الولايات المتحدة الى كاليفورنيا ، وأبحر من سان فرانسيسكو الى اليابان ، ثم سافر الى الصين والهند ومصر ، وقضى عاما في أوروبا قبل العودة الى وطنه عام ١٨٧١ . ولقد اذكر فيرن طبعه بهذا الشخص . ولكن في حديث صحفي عام ١٩٠٣ اعترف انه فكر في اسماء كثيرة لشخصيات روايته وانه عندما عثر على اسم « فوج » شعر بالسرور والفخر ، ولكن لم يذكر كيف عثر على هذا الاسم . كما لم يرد مايدل على ان مستر فوج الاصلى قد خطر بباله ان يكون شخصية في روايته .

**وعند اعداد الرواية للمسرح بذل مخرج كل جهده للتأثير على الجماهير ، مثل اظهار الثعابين في مشهد كهف باللايو . ولم يكتف بذلك بل اظهر فيلا على المسرح ، وبهذا شاهدت الجماهير فيلا حقيقيا لأول مرة ، بعد ان اكل السكان الفيل الوحيد الذي كان في حديقة الحيوان بدافع الجوع عند حصار باريس في الحرب الالمانية ، مما ساعد على متعة المتفرجين . ولقد درت المسرحية ، كما ذكرت ، اربابا طائلة ؛ وكان فيرن مشتركا في الحصول على نسبة معينة من دخل المسرحية لانه سجل عنوانها في جميع المؤلفين حيث يحتم القانون الفرنسي في هذه الحالة ان يظل المؤلف يحصل على هذه النسبة من الارباح طوال حياته كما يتمتع ايضا ورتته بنفس الحق ، وما زال ورثة فيرن يبنون ارباح المسرحية كلما عرضت على المسرح حتى الان ولقد ظلت المسرحية تعرض في اماكن عديدة ، وكان آخر عرض لها عام ١٩٥٦ . ولكن هذه الرواية عندما عرضت في فيلم سينمائي بدت ضعيفة الاخراج . ويقول بيتر كوستلو ، مؤلف الكتاب ، ان الفيلم كان مخيبا للامال على الرغم من اشتراك الديفيد نيفن وروبرت نيوتن في الاضطلاع بالتمثيل فيه .**

بعد هذا النجاح اعاد الناشر كتابة المنا لصالح فيرن ، حيث أصبح يحصل على نسبة من ثمن كل نسخة مباعة ، بدلا من اخذ مبلغ ثابت . ولقد عانى فيرن من سوء ترجمة مؤلفاته الى اللغات الاخرى ، اذ ان بعض المترجمين منحوا انفسهم الحق في حذف فصول بأكملها أو اضافة اجزاء غير موجودة اصلا في الرواية بحجة انه يكتب للأطفال الذين من الممكن ان يقرأوا أي شيء .

### الجزيرة الفامضة

اذا كانت رواية فيرن « حول العالم في ثمانين يوما » تعتبر اكثر رواياته ربحا ، فان اجملها رواية « الجزيرة الفامضة » التي نشرها عام ١٨٧٥ . وتبدأ أحداث هذه الرواية في امريكا ، التي يعتبرها ثرين دولة ذات امكانات لا حد لها . تحكى الرواية قصة هروب خمسة من المساجين السياسيين من ريتشموند في خلال الحرب الاهلية عن طريق بالون ، حيث حملتهم عاصفة ببالونهم عبر القارة الامريكية ليتحطم بهم البالون في جزيرة مهجورة بالمحيط الهادئ ، فاستوطنوا هذه الجزيرة التي اطلقوا عليها اسم « جزيرة لنكولن » ويبدأون بها حياة جديدة . والمستوطنون الخمسة هم مهندس يدعى سراس هاردنج وصحفي ( جديون سبيليت ) وبحار وخادم زنجى وصبى . واراد ثرين في هذه الرواية ان يحلو حذو ديفو Defoe مؤلف رواية روبنسن كروزو حيث جعل شخصيات روايته يحصلون على حياة خصبة مزدهرة بعدا من العلم تقريبا . وشيئا فشيئا اعدوا الاكتشافات التي سبق ان انجزها الانسان في مجالى الفنون والعلوم . وتسم الرواية بالتفاؤل بالنسبة للجنس البشرى ، حيث تمكن هؤلاء الرجال من خلق حضارة . ومعظم الاحداث التي حدثت في الجزيرة منذ قدومهم اليها بدت بالنسبة لهم عجيبة غير خاضعة لقوانين الطبيعة. ولكن في النهاية يتكشفون سر الجزيرة . ان معظم المجائب التي بدت لهم فيها ، هي مرصع الكابتن نيمو بطل رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » عبقري الجزيرة الذي كاد طوال هذه الفترة يهدف الى عمل كل ما هو ذي فائدة لهم . وعندما اشرف على الموت قصص على مستعمري الجزيرة قصة حياته العجيبة . كشف لهم من شخصيته واخبرهم عن الفواصة التي كان يقودها ووضعها بعد ذلك في كنف تحت الجزيرة . كانت قصته كالأبي : لقد كان كابتر نيمو هندية واسمه الحقيقي الامير داكرا ابن راجا باندلكاند ، التي كانت في ذلك الوقت ولاية مستقلة في الجزء المتوسط من الهند . وعندما كان في العاشرة من عمره ارسله والده لتلقى العلم في اوربا على امل ان يستخدم علمه في المستقبل للارتقاء بهذه الولاية المتخلفة لتصبح في مصاف الدول الاوروبية . وعلى مدى عشرين عاما ظل الامير يواصل دراسته حتى اتم تعليمه وتجول في جميع انحاء اوربا . ولكن مسرات الحياة لم تكن تحظى باهتمامه الذي كان مركزا على التزود بشتى انواع الفن والمعرفة آسلا ان يصيح في يوم من الايام حاكما لاناس على درجة عالية من الحضارة .

ولما عاد الامير الى وطنه ، تزوج وانجب طفلين . وفي عام ١٨٥٦ كان ضالعا في حركة التمرد الهندية حيث وجد في هذا التمرد فرصة لتحقيق الطموح الذي يريده لوطنه . فاتحد مع باقى رؤساء الهند وحارب الانجليز المستعمرين . ولكن التمردين اصيبوا بالهزيمة وقضى المستعمرون على عملية التمرد ، وذبحوا افراد عائلته وعرضوا مكافاة سخية لمن يقتل الامير داكرا . فلجأ الامير الى جبل في ولايته واختفى هناك بعيدا عن الناس . ثم فكر في الحياة تحت الماء حيث لا يمكن لانسان ان يطارده. وعلى جزيرة مهجورة في المحيط الهادئ صنعت غواصته التي وضع تصميمها بنفسه حيث استخدم فيها الكهرباء للحركة والاضافة والتدفئة . واصبحت البحار والمحيطات بكل ما فيها هي مملكته التي لا ينازعه فيها احد من بنى آدم الذين قضوا على عائلته واضطروه الى الهرب بعيدا عن عالمهم . وانقطعت بذلك صلته

باليابسة فأطلق على غواصته اسم نوتيلاس وعلى نفسه اسم نيمو . وظل مختفيا بغواصته تحت مياه البحار وأخذ يجوب بها ذلك العالم المجهول تحت الماء جامعا من المحيطات والبحار كنوزا لا تعد ولا تحصى . وأخذ يستخدم ثروته الطائلة لمساعدة الدول المغلوبة على أمرها التي تكافح الاستعمار لتحصل على استقلالها . وفي عام ١٨٦٦ انتشل نيمو من الماء العالم أروناكس ورفيقه الذين ظلوا بصحبته في الغواصة سبعة شهور حتى هربوا منها عندما ابتلعت إحدى الدوامات الغواصة ، ونجا نيمو بغواصته من الدوامة وواصل تجواله تحت مياه البحار . وعندما بلغ الستين من عمره ، وأصبح وحيدا في غواصته ، اتجه بها صوب أحد الكهوف التي كان يستخدمها كمرافئ لغواصته فيما مضى . وكان يعيش منعزلا في هذه الجزيرة عندما لجأ إليها الهاربون الخمسة . ولم يعد في استطاع نيمو استئناف رحلاته تحت الماء ، إذ أن الكهف الذي خبا فيه غواصته قد أغلقته الصخور . فظل يراقب المستعمرين الخمسة ويساعدهم على الحياة والاستقرار في الجزيرة على قدر طاقته . وهكذا عرف المستعمرون الخمسة سر تلك الأحداث الخارقة للطبيعة التي كانت تحدث لتسهيل الحياة لهم . لقد عرفوا سر الجزيرة الغامضة . ومات نيمو تاركا لمستوطنى الجزيرة حقائب عديدة مليئة بالماس والذواقي ، وكان مطلبه الأخير أن يدفن في غواصته وكانت آخر كلمات « ربي ووطنى » ودفنوه في الغواصة بعد أن ملأوا مستودعها بالماء لتستقر في قاع المحيط . وهكذا تنتهى رواية « الجزيرة الغامضة » .

بلغ فيرن بعد ذلك من الشهرة ما جعل كتبه يقع عليها الاختيار كهدايا في المواسم والاعياد في فرنسا وانجلترا .



### جول فيرن في منزله

في هذه الأثناء كان ابن فيرن الوحيد ميشيل قد بلغ سن الصبا ، وتزوجت ابنتا زوجته . ولكن حياة فيرن الخاصة كانت مضطربة ، كانت معظم متاعب فيرن في هذا الوقت بسبب ابنه ، فلقد كان فيرن مشغولا عنه بأعماله الأدبية المتتالية فنشأ الابن صعب المراس . وعيوبه التي كانت طفيفة في طفولته أصبحت مشكلات خطيرة في صباه . حاول الوالدان تعليم ابنيهما في مدرسة بمدينة البيفيل Alboville ، ثم في مصحاتهم في مدرسة داخلية في مدينة نانت ، وانتهت بدخول الابن السجن لاصلاح طباعه . ثم أرسل بعد ذلك الى البحر كضابط على إحدى السفن ، وكان هذا بمثابة عقاب له ، ولكنه في الواقع استمتع بالرحلة حيث شاهد الابن ما كان أبوه يحلم برؤياه . وعندما وصل ميشيل الى كلكتا بالهند أرسل لوالده خطابا يفيض بالفرور والرضا من النفس وكان الابن في ذلك الوقت في السابعة عشرة من عمره . وصرح والده بأن الخطاب الذي تلقاه أقطع خطاب يمكن أن يتلقا أب من ابنه ، فلقد كان ابنه مدعاة للعار ، لا يحترم أية قيم أو مبادئ . ولما عاد الابن مرحلة آمن في العريضة والبوهيمية كعادته حتى بدا وكأن به شعرة من الجنون . ثم ترك منزله واتخذ له مسكنا مستقلا في المدينة ، وأحـ . ممثلة شابة ولكن والده اعترض على زواج ابنه من تلك الفتاة فهرب الابن مع حبيبته وتزوج

منها غير عابىء بمعارضة ابيه . واتفق جول فيرن مع نائره على ارسال مبلغ من المال شهريا الى ميشيل . ولكن هذا الزواج تحطم عندما حب فتاة في السادسة عشرة تدرس الموسيقى وهرب معها كما سبق ان فعل مع زوجته . ولجات الزوجة المهجورة الى فيرن الذى آواها ميشيل مع صديقته وكانهما زوجان ، وانجب في منزلها حيث اكتشف انها فتاة فاضلة وعاش منها طفلين ، وكان فيرن يدفع امانة للزوجة المهجورة واخرى لابنه الطائش . وفى النهاية ، طلاق الزوجة وتزوج ميشيل حبيبته جين : واضطر فيرن ان يقبل الامور على علاقتها ، كما اشارت زوجته الحكيمة .

وانشغل ميشيل بعد ذلك بصناعة الدرجات ، ولكنه لم يصادف نجاحا ، وتورط في الديون التى سددها والده . ولكن الابن وتحت تأثير زوجته الجديدة اقلع عن الحياة الماحجة واستقام حاله وتحسنت العلاقات بينه وبين ابيه واصبح له من جين ثلاثة اطفال ، واحترف الابن الاصغر فيما بعد الحمامة ، وهى الرغبة التران والد جول فيرن يتمناها لابنه جول ، ولقد تحققت هذه الرغبة في حفيد جول ، ولا ير هذا الحفيد على قيد الحياة .



### الحرية والموسيقى والبحر

هذا القلب الذى كان فيرن يحرص على ان يخفى فيه عن الناس هوموه الخاصة وآماله ، كشف عن اسراره بعد موت فيرن احد اقاربه عندما قال ان فيرن كان يعشق ثلاثة اشياء ، هى الحرية والموسيقى والبحر . ولقد اودع فيرن مثل هذه الاحاسيس في قلب احد شخصيات رواياته وهو نيمو . والمؤلفون قد يتعرفون على انفسهم في شخصيات رواياتهم كما يفعل قراؤها . ولاسباب شخصية تحولت روح التفاؤل التى كانت سائدة في كتب فيرن الاولى واصبحت نظرتة تشاؤمية فيما يتعلق بالانسان ومستقبل البشرية .

كانت الحرية هدفا جوهريا يحرص عليه فيرن ، فلقد هرب من مدينته نانت ليصبح مؤلفا يستمتع بحريته ، ولو ان ذلك الطريق الذى سلكه كان اكثر غناء ، ومع ذلك فلقد اصيب فيرن بصدمة عنيفة عندما ترك ابنه المنزل ليشر بالحرية . ولكن حرية فيرن التى تطلع اليها كانت من لون آخر ، انها حرية الفنان في كتابة مؤلفاته وفي سماع ما يطلو له من الموسيقى والتجول في البحار .

ولقد كان فيرن في فجر شبابه شغوا بموسيقى فاجتر ، الذى وصفه بانه عبقري في رواية « ابناء الكابتن جرانت » . كما ذكر ايضا في رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » ان المجموعة الموسيقية للكابتن نيمو كانت تضم موسيقى فاجتر . ولقد كان فيرن مغرما بالاورباء كما كان يحب موسيقى روسيني التى احبها ايضا المؤلف الفرنسى ستندال . لقد كانت الموسيقى لدى فيرن دربا من دروب الحرية . ولكن الحب الاعظم كان حبه للبحر الذى استحوذ على مشاعره



منذ الطفولة واثار خياله ، حيث بدا ذلك واضحاً في رواياته، إذ عندما استعصى عليه تحقيقه انتقل الى الخيال على صفحات رواياته .

**والبحر يرمز في روايات فيرن الى اشياء كثيرة .** ففي رواية ابناء الكابتن جرات هو العدو التقلدي الذي حرّمهم من ابيهم واذاقهم العذاب للبحث عنه . وفي رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » يصبح البحر رمزا للمنقذ العظيم ومصدر الدفء والنور والطاقة ورمز السخاء الذي لا حدود له . ويستمر هذا التناقض في روايات فيرن حتى رواية « غزو البحر » التي نشرت عام ١٩٠٥ حيث يفيض المحيط على شمال افريقيا فيصبح البحر في هذه الحالة رمزا للدمار . ويحىء على لسارنيمو في رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » ما نصه : « ان البحر هو كل شيء ، انفاسه منعشة وصحية حيث لا يشعر الانسان بالوحدة في مياهه الغنية بال مخلوقات .. على سطحه يستطيع الانسان مواصلة وضع قوانين ظالمة ، ويعزق البشر بعضهم البعض ، ويشنون حروباً رهيبية في مثل بشاعة حروب اليابسة . ولكن على عمق ثلاثين قدماً تختفى مملكة الانسان وتختفى قوة البشر حيث لا اخضع لسيد . هناك اشعر بالحرية » ولقد سيطرت على فيرن حتى نهاية حياته فكرة الانسان الذي لا يدين لسيد او رئيس ويعيش في حرية تامة . حرية الفنان ، للخلق والابداع .

بعد رواية « الجزيرة الغامضة » بدأت روايات فيرن تتضاءل نوعيتها على الرغم من وفرة كميتها ، حيث واطب على نشر كتاب او كتابين كل عام ، اذ كان ملتزماً بذلك بحكم العقد المبرم مع الناشر ، ولكنها لم ترق الى مستوى كتبه الاوائل ، ولم يهتم احد بترجمتها على الرغم من شهرة مؤلفها . فرواية « الرئيس » The Chancellor وصفها النقاد بأنها اكثر رواياته قتامة ، وتحكى قصة سفينة بضائع اشتعلت النار في كمية من القطن كانت تحملها ، ولقد تحول الناجون من الكارثة الى آكلين للحوم البشر ، ولا تحمل اى مضمون ذى قيمة . اما رواية « كابتن في الخامسة عشرة من عمره » فتحكى قصة صبي يتولى امر مجموعة من اللذين نجوا بعد تحطم احدى السفن فيقود السفينة ويصل بها في امان في النهاية . وهى رواية متعبة ولا يجد الانسان اية متعة في قراءتها . وهكذا الامر في باقى رواياته التى كتبها فى هذه الفترة حتى نهاية حياته تقريبا . ويخيل الى ان اضطراجه الى كتابة رواية او روايتين كل عام بحكم العقد جعله يكتب اى شيء لكى يظل العقد قائماً بينه وبين الناشر .



### رخصة في القلام

في التاسع من شهر مارس عام ١٨٨٦ بينما كان فيرن عائدا الى منزله في السادسة والنصف مساء ، وعندما هم يفتح البوابة الحديدية لمنزله انطلقت صوبه رخصة مسدس اصطلمت بحجر على بعد سنتيمترين من الارض. وعندما التفت ليرى المسئول عن اطلاق هذه

الرصاصة رأى على يساره شاباً مصوباً المسدس نحوه، وانطلقت من ذلك المسدس رصاصة أخرى أصابته في قدمه عند اتصالها بالساق . وعلى الرغم من الجرح الخطير فلقد جرى خلف الشاب صائحاً « اقْبضوا عليه » .

وتصادف في هذه اللحظة مرور أحد جيران فيرن فخفف لمساعدة جاره وقبضوا على الشاب . وعندما اقترب منه فيرن عرفه . انه جاستون ابن اخيه بول ! كانت العلاقة على ما يرام بين فيرن وابن اخيه هذا ، فلقد اصطحبه معه في رحلاته ، كما ان جاستون كان شديد الشغف بجمعه فيرن . وكان جاستون قد التحق بالسلك الدبلوماسي واصيب بانهيار عصبي بسبب الإرهاق في العمل ، ومرض لعدة شهور فأدخله والده إحدى مصحات الأمراض العقلية وبدأ انه تحسن فسمح له والده بترك المصح لحضور حفل زفاف في باريس . ولكنه بدلاً من السفر الى باريس حضر الى مدينة اميان حيث كان يعيش معه فيرن في ذلك الوقت . لقد قضى اليوم متجولاً في الشوارع باحثاً عن عمه ، ولما عجز عن العثور عليه انتظره بالقرب من منزله . وعندما رأى فيرن اطلق عليه الرصاص . ولما سمع الضجة أحد خدم فيرن اسرع بالخروج لمساعدة سيده ، بينما ظل المارة قابضين على جاستون بعد تجريده من سلاحه .

حملوا فيرن الى منزله واستدعوا طبيباً الذي لم يتمكن من استخراج الرصاصة ووجد ان حالة فيرن خطيرة . فابرق محامى فيرن الى ابن هتزل الناشر يخبره بالحادثة . وفي صباح اليوم التالي حضر السكرتير الخاص للناشر وارسل برقية الى هتزل الاب ينبئ به بالحادثة . كان هتزل في ذلك الوقت في مونت كارلو وكان الابن مع والده هتزل الذي كان في النزاع الاخير بسبب اصابته بالشلل . اسرع بول شقيق فيرن بالحضور عندما وصلته الانباء التي ذاعت ، وتعجب من الجريمة التي اقترفها ابنه نحو عمه جول فيرن الذي طالما استمتع برواياته منذ طفولته . كان جاستون في ذلك الوقت في السادسة عشرة من عمره وكان على قدر كبير من الذكاء . وكانت عائلته تتوقع له مستقبلاً باهراً في السلك الدبلوماسي . وبما ان الجنون لا يصيب الانسان بغتة فلا بد ان الاضطراب العقلي كان قد بدأ يسرى في مقتل جاستون سريانا منذ عدة سنوات . واعتقد البعض ان الغيرة من عمه كانت الدافع على ارتكاب هذه الجريمة ، وبنوا هذا الاعتقاد على بعض العبارات التي وردت في مذكرات جاكسون في اثناء رحلته الاخيرة مع عمه . ارسل جاستون بعد ذلك الحادث الى مصحة عقلية في بلوا Blois ولم يشف من مرضه . وفي اثناء الحرب العالمية الاولى تقلد الى مصح آخر حيث توفي فيه .

وفي رواية لفيرن بعد هذا الحادث ، وهي رواية « من اجل العلم » يصف فيرن وصفاً تفصيلياً دقيقاً مصحاً للأمراض العقلية في امريكا يطل على أحد الانهار . وينطبق الوصف على مصح بلوا الذي كان فيرن قد زاره بسبب المرض العقلي لابن اخيه . وفي هذه الرواية يقول فيرن عن الجنون : « ان الجنون العادي عندما يصبح غير قابل للشفاء لا يمكن شفاؤه الا عن طريق وسائل اخلاقية ، فالدواء والعلاج يصبحان غير مجديين .. لقد قيل بحق ان الجنون حالة يبلل فيها العقل كل طاقته داخل ذاته ولا يعير الانطباعات الخارجية كثيراً من الاهتمام » . وفي

رواية فيرن هذه نجد ان المخترع المجنون عاش داخل نفسه فقط ضحية لفكرة ثابتة اوصلته الى تلك الحالة . ان فكرة التشابه المؤلم بين مريض العقل والفنان الخلاق لا بد ان تكون قد صدمت فيرن صدمة عنيفة حيث كان يعاني هو نفسه من امراض الاضطراب النفسى مثل عدم الاستقرار وتقلبات المزاج والانفعال الشديد والشخصية غير السوية والاكتئاب وانعدام المشاعر . وربما يكون الشيء الوحيد الذى ابعده عن فيرن شبح الجنون هو عمله المستمر الذى لا يهدأ وشخصيته الجادة .

ولقد اجريت لفيرن عدة عمليات جراحية فى قعره عقب حادث اطلاق الرصاص ولم يتمكنوا من استخراج الرصاصة ولم ترجع قدمه الى حالتها الطبيعية بعد ذلك حيث ظل يعرج طوال ما تبقى من حياته .

وفي اثناء ذلك فجع فيرن بوفاة هتزل ناشر كتبه الذى توفى بعد ثمانية ايام من الحادث ، وخلفه ابنه فى ادارة دار النشر حيث ظل الناقد والناشر لروايات فيرن كما كان والده ، ولقد نشر له بعد ذلك كتابين هما « روبر الفالح » و « تذكرة اليانصيب » وكتابين آخرين فى العام التالى . ثم توفيت والدة فيرن فى السادسة والستين من عمرها .



#### القلعة

لم يتوقف فيرن عن الكتابة حتى اخبريات سنواته فلقد واطب على انتاج كتاب او كتابين فى العام . ولقد انعكس مزاجه المكتئب على مؤلفاته فى الفترة الاخيرة من حياته لدرجة ان شائعات ترددت بانه لم يعد يكتب كتبه بنفسه بل يساعده فى كتابتها آخرون . ولكنها كانت شائعات كاذبة فلقد كتب جميع كتبه فيما عدائك التي كتبها بالاشتراك مع اندريه لورى . اذ ان انتاجه المتعدد الانواع هو الذى جعل البعض يظنون انه لم يكن هو كاتبها الوحيد . ومن هذه المؤلفات رواية بعنوان « القلعة » انتهج فيها لورنم التفكير يختلف عما اعتاده الناس من مؤلفاته، حيث عالج موضوعات شخصية مستمدة مادتها من حياته الخاصة . وهي رواية من النوع القوطي Gothic التي يشيع فيها الفزع والغموض . ولقد شاع عنه انه على علاقة باحدى النساء ، ولكن يبدو انها لم تكن سوى صديق يستمد منها الاشارة الثقافية التي كان يفتقدها فى منزله . فلقد اعتاد عند زيارته لباريس الالتق ببعض الاصدقاء ، وكانت من بينهم فى بعض الاحيان تلك السيدة وكانت تدعى مدام دوشيزن Madame Duchesne ، ويعتقد البعض ان العلاقة بينهما كانت علاقة ثقافية ولا شى غير ذلك . وكانت فى مثل سن زوجته هونورين وكان يستطيع ان يتحدث معها فى امور تهمل لم يكن فى استطاعته التحدث عنها مع زوجته ، وتوفيت قبل وفاة فيرن بنحو عشرين عاما . ولقد كتب فيرن روايته « القلعة »

The Carpathian Castle فيما بين عامي ١٨٨٦ و ١٨٨٩ ونشرت بعد مراجعتها مراجعة دقيقة ع ١٨٩٢ . وتقع أحداث الرواية فى ترانسلفانيا حيث توجد قلعة يعتقد الناس هناك انها

مسجورة حيث كانوا يلاحظون دخاناً ينبعث منها . ولقد رغب في التحقق من أمرها راع شيخ وطبيب صادفا مخاطرات محيية عندما حاروا دخولها ، اذ شاهدا اشكالا غريبة تطير في السماء والوانا تسطع في الليل . وانجذب الطبيب نحو الارض بقوة غامضة بينما اصاب الراعي صدمة دفعتة بعيدا عن الجدار .

وهبط القرية رجل غريب عن المنطقة يدعى الكونت فرانز دى تيليك ، وهو شاب من روما . وعندما كان يعيش في مدينة نابولي انغمس في الموسيقى والاوبرا ووقع في غرام مغنية في اوبرا سان كارلو بنابولي يدعى لاستيلا . ولكن لاستيلا كان لها معجب آخر وهو رجل عجيب يدعى البارون دى جورتز Baron de Gortz الذي ظل يطاردها في جميع انحاء أوروبا ولم يحاول التحدث معها ، ولكنه كان يحرص على مشاهدته لا لشيء سوى سماع غنائها ، وكان يصطحب معه رجلا غامضا آخر . وقررت لاستيلا اترترك الفناء حتى لا ترى وجه هذا الرجل الذي ازعجها بمتابعته لها ، وقبلت الزواج من الكونت دى تيليك Count de Telek

ولكن في آخر ليلة لها على المسرح بينما كانت في قمة تألقها وهي تفني اذا بها تنهار وتسقط على المسرح ميتة . وتلقى الكونت رسالة من البارون يؤنبه فيها ويحمله مسئولية موتها وبعد ذلك اختفى البارون .

وفي القرية القائمة بها القلعة انبهر الكونت بالاعتقادات الخرافية واعتبرته الدهشة عندما علم ان القلعة كانت في يوم من الايام ملك البارون . وفي الحانة التي كان يقيم فيها يحلم الكونت انه سماع صوت لاستيلا فصمم على البحث عن عجائب هذه القلعة . في منتصف الليل اقترب هو وخادمه من القلعة وخيل اليه انه لمح لاستيلا من خلال احدى فتحات القلعة . يترك خادمه في الخارج ويدخل القلعة فيسمع صوتها . وتبلغ القصة ذروتها عندما يتقابل الكونت وجهه لوجه مع البارون حيث يجده منصتا الى غناء لاستيلا بينما تظهر لها صورة متحركة . ولكن يتضح للكونت ان رؤية الصورة المتحركة قد تم بواسطة مرايا مرتبة ترتيبا معيناً بينما ينبعث صوتها من فونوغراف . وتنسف القلعة ويقتل البارون وينتشل الكونت من بين الانقاض حيا ولكنه يفقد عقله ، ويستعيد صوابه بعد استماعه الى تسجيلات صوت لاستيلا .

لقد استخدم فيرن في هذه الرواية بعض المخترعات مثل الحاكي ( الفونوغراف ) الذي كان قد اخترعه اديسون قبيل كتابة الرواية . ولكن الصور المتحركة لم تكن معروفة في ذلك الوقت فابتكر خياله اماكن تحريك الصورة بواسطة مرايا ولبات تظهر من طريقها الصور الثابتة وكأنها تتحرك . ولقد بنى تخيله على اساس اختراع من هذا النوع كان قد توصل اليه شخص يدعى اميل رينود ، وكان يعرض في مسرح البصريات بباريس .

ولا ينبغي ان نظن ان السينما والتلفزيون قد طافا بخيال فيرن . ويقال ان لاستيلا في رواية فيرن ترمز في رأي البعض الى المرأة التي قيل ان الصداقة كانت قد توطدت بينها وبين فيرن ، وكانت فيما يقال هي مدام دوشيسن التي عندما توفيت اوصت بثروة كبيرة لفيرن ولكنه رفضها .

وعلى الرغم من النجاح العظيم والثروة الهائلة التي ظفر بها فيرن عندما بلغ هذه المرحلة من حياته ، الا انه كان يبدو وكأنه في صراع ميايلا لا يعرف احد سببه . كان يبدو خارج منزله وكأنه يتصنع الهجة ، ولكنه في منزله كان صامتا وكان في اعماق قلبه حزنا دفينا لدرجة ان عائلته قلقت من اجله . ولاخراجه من هذا المزاج القائم اقترح عليه اخوه پول ان يعود لزيارة مدينته نانت . كما حاول جيلون وفيري ابنا اخيه، وهما من ملاك السفن في نانت ان يقتعاه بالحضور الى تلك المدينة لتدشين سفينة جديدة صنعها واعتزما ان يطلقا عليها اسم عمهما جول فيرن ، ولكنه لم يهتم بتلبية هذه الدعوة التي كان من المفروض ان تملا قلبه بالهجة . وظل في منزله بمدينة اميان ، ربما لان المشاهد التي راها في طفولته في مدينة نانت موطن جبه الاول جعلت زيارتها في هذه السن فوق احتماله ، فارسل خطابا يعتذر عن عدم حضوره قائلا ان جميع اسباب الهجة لم تعد تدخل السرور على نفسا ولم يعد يطبق احتمالها . ويقول ان طبيعته قد تغيرت تغيرا عميقا ، وانه لن يستطيع ان يشفي من ضربات القدر التي اصابته .

ولقد كان فيرن يصبو لان يصبح عضوا في الاكاديمية الفرنسية ، ولكن هذا الامل لم يتحقق ابدا ، فقتنع بالتملة التي اتاحها للملايين من قرائه رواياته . وعندما ضعف بصره واصبحت القراءة والكتابة متعذرة بالنسبة له منحه ابنه ميشيل سكرتيرة يملأ عليها ما يريد .



### العلم والرواية

كان عام ١٨٩٥ الذي نشر فيه فيرن روايته « الجزيرة المتحركة » هو العام نفسه الذي نشر فيه هـ.ج. ويلز اولى رواياته العلمية « آلة الزمن » ويعتبر فيرن وويلز منبعا الخيال الروائي العلمي . كان يوجد بطبيعة الحال كتاب آخرون في هذا الميدان ولكن مؤلفاتهم الان لم تعد تقرأ ، ولم يعد يستطيع احد تلوقها ، ولقد بقي من جميع مؤلفي الرواية العلمية فيرن وويلز لتمتعهما بوهبة ادبية اصيلة . كتب ويلز في مقدمة كتابه « مجموعة الروايات العلمية » يقول: « هذه الحكايات قارنها البعض بروايات جول فيرن ، ولقد اتى وقت كانت بعض الصحف تطلق علي فيه اسم فيرن الانجليزي ، ولكن في واقع الامر لا يوجد تشابه بين المخترعات التنبؤية للرجل الفرنسي العظيم وهذه القصص الخيالية ( الفانتازيا ) . فلقد تناولت رواياته دائما امكان اختراعات واكتشافات ولقد تنبأ تنبؤات ذات قيمة . فلقد كان شغوا بالامكانات العلمية حيث كان يقول ان هذا الاختراع او ذاك من الممكن وضعه في حيز التنفيذ ، حيث لم يكن موجودا في ذلك الوقت فساعد على جعل قرائه يتصورونه قد تم بالفعل . ولقد تحقق العديد من الاختراعات التي تنبأ بها . ولكن قصص المجموعة في هذا الكتاب لا تدمي تناول اشياء يمكن تحقيقها. انها تدريبات للخيال في مجال مختلف . ولما سئل فيرن عن رايه في الادب العلمي لويلز قال : « لقد ارسلت كتبه لـ ، وقراها ، انها غريبة ، واضيف فاقول انها انجليزية ، ولكنني لا اجد وجها للمقارنة بين كتبه ، كبي . واني ارى ان رواياته لا تقوم على اساس علمي . لا .

لا توجد علاقة بين أعماله وإيماني. انني استخدم الفيزياء ولكنه يبتكر . وأنا اذهب الى القمر في قذيفة مدفوع ولكنه يذهب الى القمر في سفينة هوائية يصنعها من معدن لا يخضع لقانون الجاذبية . ان هذا جميل جدا ، ولكن ارني هذا المعدن ... »

وفي حديث له بعد شهور اعترف ثيرنان ويلز من المؤلفين القلائل الذين يعجب بهم وقال : « يوجد مؤلف تصادف كتبه هوى في نفسي من زاوية الخيال ، وتابعت قراءة كتبه بشغف عظيم ، واقصد بهذا المؤلف مستر ه.ج. ويلز . ولقد قال بعض اصدقائي ان عمله يسير على الخط نفسه الذي تسير عليه مؤلفاتي ، ولكنني اعتقد انهم مخطئون في ذلك . انني اعتبره مؤلفا خياليا يستحق المدح والتقدير العظيم ولكن طريقه وطريقتي مختلفان . لقد بنيت دائما رواياتي على ما يسمى اختراعات على اساس من الحقائق واستخدمت في صناعتها طرقا ومواد ليست قوق مستوى المعلومات المعاصرة والهندسة الماهرة . ففي حالة الفواصل نوتيلاس ، مثلا ، فانها غواصة لا يوجد في تركيبها شيء غير عادي وليست خارج نطاق المعلومات العلمية . فهي تطفو وتفوس بوسائل ممكنة التحقيق ومعقولة ... واعمال مستر ولز ، من جانب آخر ، تنتمي الى عصر واي درجة من المعلومات العلمية بعيدة عن الوقت الحاضر ، ولو انني لن اقول خارج حدود الامكان . وهو يستمد مكونات رواياته لا من عالم الخيال فحسب ، ولكنه يطور المواد التي يبنينا منها . انظر مثلا الى قصته « اول رحلة الى القمر » ، انك تراه فيها يستخدم مواد جديدة ضد جاذبية الارض ولم يعد لنا بآلة معلومات عن هذه المادة ، ولا نجد من المراجع العلمية في وقتنا الحالي ما يخول لنا ان نبكر طريقة تمكننا من تحقيق هذه النتيجة . وفي رواية « حرب الاكوان » وهو عمل ادبي اكن له قدرا كبيرا من الاعجاب ، يترك الانسان في ظلام تام فيما يتعلق بالكائنات التي ذكرها في الرواية فوق سطح القمر ، او يطلعنا على الوسيلة التي يحصلون بها على اشعة الحرارة الرائعة التي يستخدمونها لعمل هذه الاشياء العجيبة التي ذكرها ... وأنا لا احط من قدر وسائل مستر ويلز ، بل على العكس فاني اهاب بخياله العبقري اشد الاعجاب . انني فقط ابين الفرق بين اسلوبين واسير الى الاختلافات الجوهرية التي بينهما ... »

ان ويلز وفيرن يؤكدان الاساس العلمي لأعمالهم الروائية ، ولكن هذا الادعاء خادع . فان الكاتب الأمريكي جون تين John Tain وهو من كتاب الرواية العلمية ، وفي الوقت ذاته من العلماء ، يطلق على العلاقة بين فيرن والعلم الذي كان معروفا في ايامه قائلا انه يقصر بان الصحافة العلمية في القرن التاسع عشر في اوربوا كانت اعلى مستوى منها في امريكا في ذلك الوقت ، وذلك يتيح لها ان تصبح منبعاً خصباً للافكار . ويقول : « تصوروا ماذا كان سيحدث للرواية العلمية لو ان فيرن استخدم في رواياته المعلومات العلمية الثورية الجديدة التي ظهرت وكتبت عنها الصحف العلمية في عصره . ففي الستينات من القرن التاسع عشر تنبأ عالم الرياضيات كلارك مكسويل بإمكان الحصول على موجات لاسلكية ، وكان فيرن في ذلك الوقت في الثلاثينات من عمره . وفي عام ١٨٨٧ انتج هيرتز Hertz موجات لاسلكية في معمله . وفي التسعينات من القرن التاسع عشر تنبأ باختراع التلفزيون بشكل متقن وبتفاصيل دقيقة . مهندس كهربائي انجليزي

مرموق ولم يمنعه من تحقيق هذا الاختراع سوى النفقات الباهظة اللازمة لاختراع الى حيز الوجود . كان فيرن في هذه الاثناء ما زال نشطا . وعندما كانت هذه الاشياء في بدنها فلقد كانت امام مؤلف ذي عقل خصب الخيال مثل فيرن فرصة ذهبية ليتفوق على « ألف ليلسة و ليلة » . ولكن فيرن الذي كان في امكانه الاستفادة منها اذا نظر الى المكان الصحيح ، افلتت منه هذه الفرصة . ولا شك ان مؤلفي الروايات العلمية امامهم فرص مماثلة في الوقت الحالي .

**ولقد اقر فيرن بانه كان يلتقط افكارا ويستخدمها في مؤلفاته .** ولقد كانت الفكرة تروق له كمؤلف ، ولكن اذا قسناها بمقياس العلم نجدها كلاما فارغا . ولقد ذكرت بعض الاخطاء العلمية التي وقع فيها فيرن نتيجة للاضطراب في التقاط ملاحظاته والسرعة الفائقة في كتابة مؤلفاته . ولم لم يكن مقيدا بضرورة كتابة روايتين او رواية على الاقل في العام ، فان تفاصيل رواياته كانت تستصعب ارقى مستوى . ولكنه حاول في مؤلفاته اظهار امكانات التطور العلمي في قالب رومانسي .

وعندما تقدم فيرن في السن تضاءلت شعبية رواياته وانخفض عدد النسخ المباعة منها واصبح « اندريه لوري » و « ر.ه. روسني » وآخرون في فرنسا يكتبون من نوع كتابات فيرن بنجاح اكثر . وفي انجلترا نجد ان « ستيفنسون » ( الذي كان يرى ان روايات فيرن ما هي سوى مؤلفات للأطفال ) و « ريدر جارد » و « ويلز » و « كونا دويل » قد حلوا محل فيرن في روايات المغامرات والغموض والروايات العلمية . وفي أمريكا استهوى سينارن Senarens عددا اكبر من القراء الذين لا يهتمون كثيرا بالتفاصيل العلمية الدقيقة التي كان يحرص عليها فيرن في رواياته . ولا أساس لصحة ما ادعاه سام موسكوفت من ان فيرن اقتبس من سينارن ، اذ ان كليهما اقتبسما من مصدر واحد . فلقد استمد افكرة الهليكوبتر من لاندل . واذا كان فيرن لا يعتبر في عداد العلماء فلقد قال كثيرون انه لم يكن كاتباً ايضاً . وفي وطنه فرنسا في اثناء حياته لم يضعوا رواياته في نطاق الادب بل كانوا يعتبرونها مجرد اشياء للتسلية . ولكن على الرغم من ذلك فان مؤلفاته ما زالت تقرأ حتى الان ، بينما توارت في زوايا النسيان عدة روايات لجورج صاند ، او حتى لبلزاك .

وفي الاتحاد السوفيتي يعتبرون فيرن المتنبي العظيم لعصر الفضاء ، بينما نجد ان معظم كتبه لم تعد تطبع في البلاد الناطقة باللغة الانجليزية ، حيث لا يطبع منها الان سوى نحو ستة كتب على الرغم من المجهود العنيف الذي بذله ايفانز في الستينات من هذا القرن لترجمة جميع مؤلفاته . ولقد حذف ايفانز اجزاء كثيرة من روايات فيرن عند ترجمتها ، واعتبرها غير ذات اهمية للقارئ الحديث ، وبهذا حول فيرن الى مؤلف للأطفال .

### قصصية

في عام ١٨٩٦ نشرت لفيرن رواية « من أجل العلم » For the Flag ، ومن شخصياتها الرئيسية مخترع يدعى توماس روش الذي أصيب بالجنون بعد اختراعه الأخير ، وهو التوصل الى صنع مادة متفجرة ، رفضتها الحكومة الفرنسية كما رفضتها حكومات عديدة أخرى . ويختلف كونت غامض هذا المخترع من مستشفى الامراض العقلية الذي كان يعالج فيه .

وهذه الرواية قد تمثل بدء تدهور قوة الخيال عند فيرن ، اذ ان بطلها يحمل نفس سمات الكاتبين نيمو ، كما يوجد تكرار لاحداث سبق لفيرن كتابتها في روايات أخرى مثل وجود غواصة في هذه الرواية ايضا مخبأة في كهف تحت جزيرة . ( والفيلم السينمائي الذي انتج عن رواية فيرن « عشرون الف فرسخ تحت البحر » استعارة نهاية رواية « من أجل العلم » كما استعار ايضا بعض احداث رواية « الجزيرة الغامضة » لخلق جو مثير للفيلم ) . ويستعيد المخترع المجنون عقله فجأة عندما يفرض اطلاق النار على العلم المرفوع على الاسطول الفرنسي الذي غزا الجزيرة ، ولو انه فيما مضى كان قد عرض اختراعه على الحكومتين الألمانية والبريطانية . وبعد نشر هذه الرواية رفع مخترع فرنسي يدعى توربين Turpin قضية لمحاكمة فيرن ، اذ ان هذا المخترع كان قد عرض على الحكومة الفرنسية مادة متفجرة من اختراعه . ولا بد ان توربين كان في ذهن فيرن اثناء كتابة روايته . واضطر فيرن للسفر الى باريس للتحضير للدفاع عن نفسه في هذه القضية وحضور المحاكمة ، وكانت هذه آخر زيارة له لباريس ، وكان محاميه شاب يدعى ريموند بوانكاريه ( الذي اصبح رئيسا للجمهورية فيما بعد ) . كان بوانكاريه من المعجبين بفيرن ، وكان قد قرأ جميع مؤلفاته ، ولقد كسب بوانكاريه القضية وحكم ببراءة فيرن . وعندما استأنف توربين الحكم حكمت المحكمة ببراءة فيرن في هذه المرة ايضا . كانت هذه القضية سببا في ارتفاع نسبة توزيع رواية فيرن ارتفاعا هائلا حيث بلغ عدد النسخ المباعة منها ١٢٠٠٠ نسخة . وكان هذا ضعف عدد النسخ التي بيعت من روايته التالية التي نشرها في ذلك العام بعنوان « كلوفيس داردنور » .

كانت تستحوذ على خيال فيرن في ذلك الوقت روايته التالية ، فلقد كتب الى اخيه بول يقول له انه يواصل الكتابة بنشاط كالعادة وانه لا يغادر منزله . ويقول ايضا لـ اخيه : « ان الشيخوخة والمرض والقلق تتآمر على لتحليني الى شخص عاجز عن مغادرة المقعد الذي اجلس عليه » . وكتب الى اخيه بعد ذلك يقول « ان هذه الرواية ستكون مكملة لرواية « كاتبين هاتيراس » لو ان الاحداث فيهما مختلفة ... وستجىء في الوقت المناسب حيث يتحدث الناس الان عن رحلات استكشافية للقطب الجنوبي . وسوف استمد روايتي من احدى روايات ادجار الان يو العجيبة ... ولكن ليس من الضروري قراءة رواية بولتفهم روايتي . . . . ولقد توصلت الى ما لم يتوصل اليه بول ... واتعمش ان تمتع قرائي » .



كان فيرن يظن أن روايته اقرب الى الواقع واكثر امتاعا من رواية بو ، ولكن القراء اخفوا ظنه ، اذ لم يبع من هذه الرواية سوى سبستالاف نسخة بينما بيع من رواية « هاتيراس » ست وثلاثون ألف نسخة .

وبينما كان يحاول الانتهاء من احدى رواياته وصله نبأ اصابة اخيه بول بعدة ازمات قلبية توفي على اثرها فجأة . كانت هذه صدمة عنيفة لجول فيرن الذي قال بعد شهور قلائل من وقوع هذه المأساة : « لم يكن يخطر على بالي اطلاقا انني ساميش بعد وفاة اخي » . وعلى الرغم من هذه الخسارة الفادحة والالتهاب الشعبي والروماتيزم الى جانب لحظات من الدوار التي كان يعاني منها فيرن في هذه السن ، فلقد ظل يواصل الكتابة .

وفي عام ١٩٠٢ نشر رواية بعنوان « الاخوة كيب » *The Brothers Kip* تتضمن قصة حب اخوى ويبدو انها من وحي الحب الشديد الذي كان يكنه لـ اخيه بول ، وهي من قصص الغموض والقتل في بحار الجنوب ، حيث حكم على اخوين ظلما بالنفى لادانتهم في جريمة قتل لم يقترباها . ولقد استمد فيرن روايته هذه من كتاب للاخوة روريك ولكن بدلا من استخدامه مستعمرة فرنسا في ساين Cayenne التي عرفت باسم جزيرة الشيطان ، فان اختياره وقع على مستعمرة انجليزية لكي لا يفضب قراءه ، وربما كان هذا سبب عدم ترجمة الكتاب حتى الان . في هذه الرواية يهرب الاخوان من تاسمانيا بمساعدة منفى ايرلندي . وفي نهاية الرواية يكتشف القاتل الحقيقي ، وبريء الاخوان طبقا لاعتقاد غريب بأن صورة اخر شيء يراه الميت تظل مطبوعة في عينيه حيث بدت في هذه الحالة صورة القاتل الذي ارتكب الجريمة فثبتت براءة الاخوين ، وهو اعتقاد خاطئ بطبيعة الحال استمده فيرن من رواية كانت قد نشرت قبل نشر روايته بنحو عشر سنوات . ولقد استخدم هذا الاعتقاد في اعمال ادباء آخرين منهم الكاتب الانجليزي كيلنج *Kipling* في قصته « عند نهاية الممر » . ومثل هذه الإنكار لا تمت للعلم او الرواية بأية صلة ، اذ انها محض هراء .

كان فيرن في شيخوخته محط انظار الصحفيين ولقد سألهم في أثناء حديث معه عن كتابه الجديد لعام ١٩٠١ فأجاب فيرن قائلا : « سيكون عنوان كتابي الجديد ( الغابة العظيمة ) او ( القرية المعلقة ) . وسأقدم فيه دراسة اعتمدت القيام بهام عادات القردة في افريقيا الاستوائية كما فعل جارنر في ليبريفيل *Libreville* ، ولكن النتائج التي سأتوصل اليها ستكون مدعاة للايمان بوجود الله معارضا بذلك معارضة تاما نظرية دارون ... الذي لا اتفق معه في الاراء اطلاقا » . ولقد اخطأ الصحفي عند كتابة العالم الأمريكي الذي ورد ذكره في هذا الحديث حيث كتبه جارنبي بدلا من جارنر *Garner* . وصادفت هذه الرواية عند نشرها نجاحا اكبر من ذلك الذي نالته كتبه الاخرى التي كتبها في الفترة الاخيرة . واستمد فيرن مادة روايته من مصدرين هما العالم الأمريكي جارنر *Garner* و *جوجين ديوبا* . ولقد كان جارنر رائدا في البحث عن لغة

القرود والنسائيس ، وقام بتأليف كتاب في هذا المجال بعنوان « كلام القردة » واعتقد انه اكتشف لغة أساسية لهذه الحيوانات . ولتوسيع دائرة بحثه سافر الى افريقيا ، وكان بذلك اول عالم من كبار العلماء في العالم يقوم بدراسة القردة .

اما **دوبوا** فلقد اعلن وجود الانسان النسائيس المسمى بالحلقة المفقودة ، الامر الذي كان يحظى بالاهتمام في ذلك الوقت . والمقصود بالحلقة المفقودة في رأى هؤلاء العلماء ، هى الحيوانات التي تشكل نقطة الاتصال بين الانسان والقرد . كانت هذه هى العناصر التي بنى عليها فيرن روايته . وفي هذه الرواية نجد اثنين من المستكشفين في الكونغو يعثران على قفص حديدي في احدى الغابات وعلى مذكرات دكتور جونسون . الذي كان يستكمل بحوث جارنر . ويعثر أحد مساعديهما على نسائيس صغير يستطيع نطق احدى الكلمات . وقبض على المستكشفين واقتيدا الى قرية في قمم الاشجار حيث تعيش النسائيس الشبيهة بالانسان . وهناك يكتشفان ان دكتور جونسون قد اصبح ملكا على هذه الحيوانات واطلق على نفسه اسم مزيلو تالا ، ويشاهدان طقوس عبادة تقوم بها النسائيس : فهم في رواية فيرن ذوو مشاعر بديهة بدائية ، ومن الممكن ان ينحدر الانسان ليصبح في مرتبتهم . والرواية من حيث المعالجة تهبط الى مستوى روايات طرزان المعروفة ، وكان من الممكن ان يضمناها فيرن فكرة اكثر عمقا .

والفشل في المعالجة الروائية ظهر ايضا في رواية فيرن الاخرى التي كتبها في العالم نفسه ( ١٩٠١ ) وهى بعنوان « تاريخ جين ماري » وتلدور حول ثعبان بحري هائل ، ولقد اعيد نشرها بعنوان « ثعبان البحر » وظهرت ترجمتها الانجليزية بعنوان The Sea Serpent .

والشخصية الرئيسية في الرواية ملا - يدعى جين ماري كابوديلين يخرج في شيخوخته في رحلة حول العالم على أمل ان يتمكن من رؤى ثعبان البحر هذا الذي يروغ منه طوال حياته . ولقد استمد فيرن اسم الملاح من اسم رجل كان في صباه خادما لكابيين في احدى السفن التي سافر عليها عام ١٨٣٩ ، ويبدو ان ذهن فيرن قد بدا في هذه الفترة يحن الى ايام الطفولة ، اذ ان اسماء جميع الملاحين في هذه الرواية مستعارة من اسماء اصدقاء طفولته . والنهاية المثيرة للرواية تغفل في القضاء على الملل الذي يشيع في الاجزاء الاولى .

وبعد كتابة عدد من الروايات التي لم تصادف نجاحا واصبحت الان في ظلام النسيان كتب فيرن عام ١٩٠٤ رواية تعتبر من احسن ماكتبه بعنوان « سيد العالم » وكان عنوانها الاصل في ذهن فيرن هو « مغامرات بوليسى سرى امريكي » ، فلقد كانت روايات شروك هولز شائعة في تلك الفترة من حياة فيرن فارادان يكتب رواية بوليسية على منوالها . ولكن في اثناء كتابتها تحولت الى رواية علمية من نوع الروايات التي كتبها في فجر حياته الادبية . ويبدو واضحا في هذه الرواية انه استفاد من رحلته الى امريكا ومشاهدته لشلالات نياجرا . ولقد تصور فيرن في هذه الرواية آلة تسير كالسيارة وتطير كالطائرة اطلق عليها اسم « الرعب » . وعلى

الرغم من ان الرواية نشرت قبل ثمانية عشر شهرا من المحاولة الاولى الطيران قام بها الاخوان « رايت » وهما اول من صنع الطائرة، الا انه من المستبعد ان تكون الالة التي وضعها فيرن في روايته تنبؤا علميا سليما لاختراع الطائرة ، اذ انه انه جعل طائرته ترفرف بأجنحتها كما تفعل الطيور . ولقد اوحى لفيرن بفكرة هذه الالة مشاهدته لطائرة في متحف الفنون خارج باريس كان قد صنعها شخص يدعى ادر Ader ونجح في رفعها عن الارض في الهواء ، ولكن هذا لايعنى انها طارت مثلما طارت الطائرات التي صنعها الاخوان رايت . كما ان فيرن كان قد قرأ رواية بعنوان « آكلو النار » نشرت عام ١٨٨٦ مؤلف يدعى جاكوليوت Jacollot ذكر فيها آلة تشبه آلة فيرن اطلق عليها اسم البجعة ، فالتقط فيرن منها فكرة هذه الالة وادخل عليها بعض التعديلات في روايته .



ولقد توفي جول فيرن في الثامنة صباحا من يوم الجمعة ٢٤ مارس عام ١٩٠٥ في السابعة والثمانين من عمره ، بينما توفيت زوجته هونورين في ٢٩ يناير عام ١٩١٠ في الثمانين من عمرها ودفنت بجواره .

واعتقد اننا اذا قارنا روايات فيرن العلمية بالروايات والقصص العلمية التي كتبها ويلز او الدوس هكسلي نجد ان مؤلفات فيرن اقل مستوى من مؤلفاتهما . ان روايات فيرن مجرد مقامرات تنبأ فيها ببعض المخترعات ولاشيء غير ذلك ، ولذا فلقد اعتبره بعض النقاد مؤلفا للاطفال . اما ويلز والدوس هكسلي فلقد استخدموا الخيال العلمي كوسيلة لعرض افكار معينة . وهذه في رأيي هي سمة الرواية العلمية الرفيعة المستوى . ولم يحرص ويلز او هكسلي على ابتكار مخترعات من الممكن تحقيقها في المستقبل ، اذ ان رواياتهما العلمية من نوع الفانتازيا التي لاهتم بالاشياء الممكنة التنفيذ او المطابقة للواقع بقدر اهتمامهما بعرض فكرة او افكار معينة . ففي قصة « آلة الزمن » لويلز ، مثلا التي تحدث فيها عن البعد الرابع ، ويقصد به الزمن حيث يقول على لسان الرحالة في الزمر « من الواضح ان كل جسم حقيقي لابد ان يكون له امتداد في اربعة اتجاهات . فلا بد ان يكون له طول وعرض وسماك . . . وبقاء زمني . . . ولكننا لضعف طبيعي فينا . . . نميل الى اغفال هذه الحقيقة . . . ومن هذا يسترسل في الحديث عن امكان التحرك في الزمن ، ويخترع آلة يمكن ان يطوف بها في أى اتجاه في الفضاء والزمن . اى يعود بها الى الماضى ويسمح بها في المستقبل . وهذا الالة اذا نظرنا اليها من زاوية الواقعية نجدها متعذرة التنفيذ ولكنه يستخدمها في قصته كوسيلة لعرض فكرة ضخمة حيث لاتصبح الالة في حد ذاتها ذات قيمة . وفي هذا يختلف ويلز عن فيرن . فالالة في روايات فيرن هي كل شيء ولاشيء سواها . انه يتنبأ بإمكان صنع آلة ، ولكن هذ الالة لا يستخدمها لابرار فكرة معينة كما يفعل ويلز ، ولكن ليجوب بها الفضاء والبحار في رحلات يحاول ان تبدو واقعية . اما الالة في قصة ويلز

فليست لها قيمة ذاتية ولا يدعى امكان تحقيق اختراعها كما يفعل فيرن ، اذ ان الآلة عند ويلز وسيلة لهدف اكبر ، وهو عرض فكرة ذات قيمة .

وكذلك يفعل الدوس هكسلى في روايته العلمية « عالم شجاع جديد » انه يختلف ايضا عن فيرن ويضمن روايته مضامين ارفع مستوى من مجرد التنبؤ بالآلات يستخدمها المؤلف في مغامرات ورحلات كما يفعل فيرن . فهكسلى في روايته يعزج العلوم البيولوجية بالخيال العلمى وفي هذا المجال تنبأ بمواليد الانابيب ولوان هذا التنبؤ ليس الغرض الاساسى لكتابة الرواية ، بل هو مجرد وسيلة يستخدمها لعرض فكرة عميقة في اطار الفانتازيا .

انه يتصور في روايته ان الطريقة المعروفة الطبيعية لانجاب الذرية للبشر قد حلت محلها طريقة اخرى جديدة ، حيث تؤخذ الخلايا الذكرية من اشخاص معينين ، ثم تخضع بها ذلك لوسائل من شأنها احداث تغييرات في عوامل الوراثة وتلقح في الاناثيت ملايين البويضات ، فتخرج الى الحياة نتيجة لذلك فئات من البشر ، كل فئة منها ذات صفات معينة ، فيمكن بذلك السيطرة على عوامل الوراثة والتحكم في ايجاد الاشخاص العاديين الذين يتولون القيام بالاعمال الروتينية التى لا تحتاج الى كفاءة عقلية متميزة ، ونتاج آخرين من العباقرة القادرين على الابداع والقيام بجلائل الاعمال وتولى المهام القيادية الكبرى وبين الانسان العادى والانسان العبقري ينتجون اشخاصا ذوي قدرات متوسطة ، يصلحون لاداء امور معينة تكون اعلى مستوى من الاعمال الروتينية العادية ، واقل من الاعمال العظيمة التى تتطلب عقلية جبارة قوية .

وهكذا نرى ان الخيال العلمى هنا يستخذ لإبراز فكرة يرمى المؤلف الى عرضها وهذا ، في رأيي ، هو النوع الرفيع من الادب العلمى الذى يبدو في صورة فانتازيا . اما ادب فيرن العلمى فهو اقرب الى التسلية منه الى الادب لإبراز اية فكرة ، وتقتصر اهميته على قدرته على التنبؤ ببعض آلات ومخترعات لم تكن في حيز الوجود عند كتابة رواياته ولتتقط فكرتها من هنا وهناك ، او كانت موجودة وادخل عليها بعض التعديلات مستمدا معلوماته في كثير من الاحيان من بعض البحوث العلمية التى يقرأها في الصحف ولذا فلقد بنى بعض رواياته على نظريات علمية خاطئة ، كما وقع في عديد من الاخطاء العلمية التى سبق الاشارة اليها .

\*\*\*

# نقاط التلاقي والصراع بين أوروبا العصور الوسطى والشرق (القرن ١٠-١٥ م)

ترجمة وتعليق: جوزيف نسيم يوسف

## كلمة المترجم

٢٩ اغسطس ١٩٧٥ . وقام باعدادها العالمان التشيكوسلوفاكيان ياروسلاف سيزار وجوزيف فوزار . اما الفترة الزمنية التي تناولها فهي العصور الوسطى الحقيقية التي تشغل القرون العاشر والحادي عشر والثاني عشر الميلادية ، واخرات العصور الوسطى التي تشغل القرون الثلاثة التالية لها .

عنوان هذه الدراسة الجادة القيمة هو : « نقاط التلاقي والصراع بين اوروبا العصور الوسطى والشرق ( القرن ١٠ - ١٥ م ) » . وقد القيت باللغة الانجليزية في المؤتمر الدولي الرابع عشر للعلوم التاريخية الذي عقد بمدينة سان فرانسيسكو في الفترة الواقعة من ٢٢ الى

CESAR, JAROSLAV & VOZAR, JOZEF,

Contact and Conflict between the Medieval Europe and the Orient (10th - 15th Centuries)  
in XIV International Congress of Historical Sciences, Sanfrancisco, August, 22-29, 1975,  
PP. 1-16.

### والبحث يتناول ثلاثة عناصر رئيسية : اولها

مدى معرفة كل من أوروبا العصور الوسطى والشرق بالطرف الآخر خلال تلك الفترة من الزمن . ويهدف له الكاتبان بتعريف واضح لمفهوم « الشرق » « Orient » ومدلوله في الحقبة الوسيطة من التاريخ من وجهة نظر الغرب الأوروبي ، ومن خلال مصادر العصور الوسطى الأوروبية ، في وقت لم يكن قد تبلور فيه بعد هذا التمييز الدقيق بين كل من الشرق الأدنى والشرق الأوسط والشرق الأقصى . ويخلصان الى ان « الشرق » بالنسبة للغرب اللاتيني آنذاك انما يمثل البلاد الواقعة على السواحل الشرقية والجنوبية الشرقية للبحر المتوسط ، الى جانب البلاد الموقلة فيما وراء ذلك شرقا . وكان البحر المتوسط هو همزة الوصل بين أوروبا والشرق ، وان كانت معرفة كل منهما بالآخر قد تباينت واختلقت باختلاف الظروف والزمان والمكان . وقد هيات الدولة البيزنطية والمدن البحرية الإيطالية وبعض جزر البحر المتوسط ، المناخ اللائم لتعرف كل منهما بالآخر .

ويشير الكاتبان في **العنصر الثاني** الى طرق المواصلات الرئيسية بين أوروبا والشرق آنذاك ، وفي مقدمتها البحر المتوسط والبحر الاسود ، باعتبارهما من الشرايين الحيوية للمواصلات والاتصالات بين شقى العالم في فترات السلم والحرب على السواء . هذا ، الى جانب البحر الاحمر والمحيط الهندي وطرق التجارة البرية المعروفة داخل القارة الأوروبية وخارجها .

**والعنصر الثالث والاخير** من هذه الدراسة يعالج حدود الالتقاء والصراع بين أوروبا والشرق

خلال تلك القرون الستة التى ينتهى بنهايتها العصر الوسيط بكل افكاره ومثله وفلسفته ، ويبدأ عصر جديد في تاريخ البشرية بمفاهيم وأوضاع جديدة مغايرة . ويصل الكاتبان الى حقيقة تاريخية ، وهى انه وجد نوع من توازن القوى بين العالمين الاسلامى والمسيحي ابان تلك الاعوام الستة الممتدة من القرن العاشر الى القرن الخامس عشر للميلاد ( من القرن الرابع الى القرن التاسع للهجرة ) ، وان هذا التوازن في القوى لم يسمح لاي منهما بتفوق مطلق على الطرف الآخر ، بحيث كان مركز الثقل يتراجع بين كليهما وفقا لمتغيرات الظروف والاحوال في كلا العالمين من سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية وغيرها .

ولقد اقتضى نقل البحث الى اللغة العربية اضافة عدد قليل جدا من العبارات الموجزة الى المتن بقصد الايضاح او التعريف . وتمييزا لها عن الاصل الانجليزى المترجم فقد وضعنا كل اضافة منها بين حاصرتين . كذلك ضمنا الترجمة فهرسا بعناصر البحث ومحتوياته ، وذيلناها ببعض التعليقات التي رأينا ان طبيعة الموضوع تستلزم تزويده بها .

• • •

### ● مدى معرفة كل من أوروبا العصور الوسطى

#### والشرق بالطرف الآخر :

ان مفهوم الشرق « Orient » ، في حد ذاته ، مفهوم يفسر نفسه بنفسه الى حد ما . ويمكن تعريفه من وجهة نظر الفرد الأوروبي فقط ، وبخاصة الأوروبي الغربى ، بأنه ما يقع في اتجاه الشرق ، ولم يكن مالوفا بعد في مصادر العصور الوسطى الأوروبية ذلك التمييز

بين القرنين العاشر والخامس عشر الميلاديين (من القرن الرابع حتى القرن التاسع الهجري) . وكان لدى بيزنطة « Byzantium » ، الى حد بعيد ، افضل المعلومات في هذا الخصوص ذلك ان الدولة البيزنطية كانت قد انغمست لقرون عديدة في كفاح او تعايش سلمى مع جيرانها العرب وغيرهم من المسلمين (١) .

كذلك كانت المدن الإيطالية ، وقليل غيرها من مدن البحر المتوسط ، قبل قيام الحركة الصليبية ، على معرفة تامة باحوال الشرق الأدنى من الناحيتين الجغرافية والاقتصادية . وكان هذا امرا عابدا ومألوفاً آنذاك . هذا ، بينما انتشرت الاساطير والروايات المحرفة عن الشرق في اماكن اخرى في غرب اوروبا ووسطها ، وبصفة خاصة ، ما يتعلق بالثقافة والمسائل العقائدية . وقد ذاع في بقية البلاد الأوروبية ، ايضا ، قدر لا بأس به من المعرفة عن اقرب البلاد الاسلامية منها ، نتيجة الخبرات الشخصية التي اكتسبها عشرات الآلاف من الصليبيين من شرق البحر المتوسط .

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى كانت معرفة البلاد الاسلامية بالشعوب والبلاد الأوروبية تتميز ببعض السمات المشابهة . ذلك ان احسن المعلومات كانت ميسورة من اقرب الجيران ، والمقصود بذلك الامبراطورية البيزنطية وجزر البحر المتوسط . وكان يطلق ( في المصادر العربية القديمة ) على معظم اهل

العميق الجدور الذي جاء فيما بعد بين كل من الشرق الأدنى والشرق الاوسط والشرق الاقصى . والمقصود بالشرق الأدنى حوض الليفانت ، وهو الحوض الشرقي للبحر المتوسط والبلاد الاخرى الواقعة الى الشرق منه . بينما يقصد بالشرق الاوسط الاراضى الممتدة من وادي نهرى دجلة والفرات ، فضلا عن المنطقة الممتدة من الهند الى يورما وسيلان . اما الشرق الاقصى فيقصد به قبل كل شيء الصين واليابان ، كما يدخل في نطاقه شرق سيبيريا وجنوب شرق آسيا . ولا يرجع ذلك ، اطلاقاً ، الى نقص في المعرفة الجغرافية . لقد كان الشرق بالنسبة لاوروبا العصور الوسطى يمثل تلك البلاد الواقعة على السواحل الشرقية والجنوبية الشرقية للبحر المتوسط ، كما يمثل كل البلاد المتغلغلة في اتجاه الشرق . ولم يقصد بهذا المصطلح ، في معظم الاحوال ، العالم الاسلامى . فلم يدخل في نطاقه ، عادة ، كل من اسبانيا الاسلامية وشمال افريقية ، وذلك باستثناء مصر .

ولقد جرت الصلات المتبادلة بين اوروبا والشرق عبر البحر المتوسط في العصور الوسطى على تقليد قديم ظل باقيا لم يتغير البتة . اذ حدد اتساع نطاق التجارة وازدياد كثافتها من ناحية ، ونمو العلاقات الشخصية من ناحية اخرى ، في الحقيقة ، درجة المعرفة بالشرق ، تلك المعرفة التي كانت شديدة التباين والاختلاف في مختلف البلدان الأوروبية فيما

(١) حول العلاقات بين الدولة البيزنطية والعالم الاسلامى ، انظر مقال ا. ا. فاوليفييف A. A. Vasiliev المعنون « بيزنطة والاسلام » Byzantium and Islam المنشور في كتاب :

Baynes, N.H. & Moss, H.St. L.B. (eds.), Byzantium :

An Introduction to East Roman Civilization, Oxford, 1953, 308 ff.

الشعوب . وكيفما كان الامر ، فقد كانت معلوماتهم عن شبه جزيرة البلقان اقل من ذلك ، باستثناء البغار الذين شكلوا هم وبيزنطة بالنسبة للعرب عدوا مشتركا . ومن المؤكد انه بدأ واضحا ان العالم الاسلامي اعتبر البيزنطيين ، دون سواهم ، شركاء يقفون معه على قدم المساواة فيما يتعلق بالمستوى الثقافي ، بينما نظر الى غيرهم من الاوروبيين على انهم برابرة . ولم يطرأ على هذا التقييم تغيير يذكر حتى بعد انتهاء الحروب الصليبية ( في اخريات

الغرب الاوربي مصطلح « الفرنج » او « الفرنجة » (٢) بوجه عام . ونجد ايضا ( في تلك المنابع والاصول ) بعض المعرفة بتاريخ اوربوا والجناس التي عاشت فيها ، ونضرب مثلا لذلك بالبابوات (٣) . وكان العرب فيما بين القرنين التاسع والحادي عشر الميلاديين ( فيما بين القرنين الثالث والخامس الهجريين ) على معرفة اوسع بالجزء الشرقي من اوربوا ، حيث ميزوا بين كل من الروس والسلاف القاطنين في وسط اوربوا وبين غيرهم من

( ٢ ) الفرنجة ، اصلا ، أحد الجناس الجرمانية التي كانت تعيش في اواسط اسيا قبل انهيار الامبراطورية الرومانية . وعندما اشتد الضغط عليهم من الشرق ، عبروا نهر الراين واستقروا في غالة ، ونجحوا في اواخر القرن الخامس في تأسيس ملكية ثابتة المعائم استقروا في فلها . واخذوا في مد نفوذهم حتى أصبحت غالة بأكملها تحت سيطرتهم . ومن اهم ملوكهم كلوفيس Clovis ( ٤٨١ - ٥١١ ) الذي يعتبر في الواقع مؤسس دولتهم التي استمرت حتى سنة ٧٥١ م أيام آخر ملوكهم الضعاف وهوشيلدريك الثالث Childeric III . وكان هذا بدايت دولة جديدة عرفت باسم الدولة الكارولنجية نسبة الى مؤسسها شارلمان او شارل العظيم . انظر عن ذلك :

LaMonte, J.L., The World of the Middle Ages, New York, 1949, 46 f. ; Painter, S., A History of the Middle Ages, London, 1966, 20 ff.

وجدير بالذكر ان المصادر العربية التي ترجع الى الفترة الوسيطة من التاريخ ، والشرقية منها على وجه الخصوص ، تطلق على اللاتين القريبين بصفة عامة للملك « الفرنج » او « طائفة الفرنج » سواء كانوا من الفرنجة او من غيرهم من العناصر التبريرية . كما تطلق على عناصرهم واجناسهم المختلفة عبارة « امم الفرنج » او «ممالك الفرنج» وعلى حكامهم « ملوك الفرنج » . انظر على سبيل المثال : ابن الفلاس : ذيل تاريخ دمشق ( بيروت ١٩٠٨ ) ص ١٣٦ و١٦٤ و١٦٥ الف ، ابن شداد : سيرة صلاح الدين الايوبي (مصر ١٣١٧ هـ) ص ١٥١ و ١٥٣ و ١٥٩ الف ؛ القلقشندي : صبح الاعشى في صناعة الانشا ج ٣ ( القاهرة ١٩١٤ ) ص ٤٧ ، ج ٥ ( القاهرة ١٩١٥ ) ص ٢٧١ و ٢٧٢ و ٢٧٣ ، ٢٧٤ و ٢٧٥ ، ٢٧٦ و ٢٧٧ و ٢٧٨ و ٢٧٩ و ٢٨٠ و ٢٨١ و ٢٨٢ و ٢٨٣ و ٢٨٤ و ٢٨٥ و ٢٨٦ و ٢٨٧ و ٢٨٨ و ٢٨٩ و ٢٩٠ و ٢٩١ و ٢٩٢ و ٢٩٣ و ٢٩٤ و ٢٩٥ و ٢٩٦ و ٢٩٧ و ٢٩٨ و ٢٩٩ و ٣٠٠ و ٣٠١ و ٣٠٢ و ٣٠٣ و ٣٠٤ و ٣٠٥ و ٣٠٦ و ٣٠٧ و ٣٠٨ و ٣٠٩ و ٣١٠ و ٣١١ و ٣١٢ و ٣١٣ و ٣١٤ و ٣١٥ و ٣١٦ و ٣١٧ و ٣١٨ و ٣١٩ و ٣٢٠ و ٣٢١ و ٣٢٢ و ٣٢٣ و ٣٢٤ و ٣٢٥ و ٣٢٦ و ٣٢٧ و ٣٢٨ و ٣٢٩ و ٣٣٠ و ٣٣١ و ٣٣٢ و ٣٣٣ و ٣٣٤ و ٣٣٥ و ٣٣٦ و ٣٣٧ و ٣٣٨ و ٣٣٩ و ٣٤٠ و ٣٤١ و ٣٤٢ و ٣٤٣ و ٣٤٤ و ٣٤٥ و ٣٤٦ و ٣٤٧ و ٣٤٨ و ٣٤٩ و ٣٥٠ و ٣٥١ و ٣٥٢ و ٣٥٣ و ٣٥٤ و ٣٥٥ و ٣٥٦ و ٣٥٧ و ٣٥٨ و ٣٥٩ و ٣٦٠ و ٣٦١ و ٣٦٢ و ٣٦٣ و ٣٦٤ و ٣٦٥ و ٣٦٦ و ٣٦٧ و ٣٦٨ و ٣٦٩ و ٣٧٠ و ٣٧١ و ٣٧٢ و ٣٧٣ و ٣٧٤ و ٣٧٥ و ٣٧٦ و ٣٧٧ و ٣٧٨ و ٣٧٩ و ٣٨٠ و ٣٨١ و ٣٨٢ و ٣٨٣ و ٣٨٤ و ٣٨٥ و ٣٨٦ و ٣٨٧ و ٣٨٨ و ٣٨٩ و ٣٩٠ و ٣٩١ و ٣٩٢ و ٣٩٣ و ٣٩٤ و ٣٩٥ و ٣٩٦ و ٣٩٧ و ٣٩٨ و ٣٩٩ و ٤٠٠ و ٤٠١ و ٤٠٢ و ٤٠٣ و ٤٠٤ و ٤٠٥ و ٤٠٦ و ٤٠٧ و ٤٠٨ و ٤٠٩ و ٤١٠ و ٤١١ و ٤١٢ و ٤١٣ و ٤١٤ و ٤١٥ و ٤١٦ و ٤١٧ و ٤١٨ و ٤١٩ و ٤٢٠ و ٤٢١ و ٤٢٢ و ٤٢٣ و ٤٢٤ و ٤٢٥ و ٤٢٦ و ٤٢٧ و ٤٢٨ و ٤٢٩ و ٤٣٠ و ٤٣١ و ٤٣٢ و ٤٣٣ و ٤٣٤ و ٤٣٥ و ٤٣٦ و ٤٣٧ و ٤٣٨ و ٤٣٩ و ٤٤٠ و ٤٤١ و ٤٤٢ و ٤٤٣ و ٤٤٤ و ٤٤٥ و ٤٤٦ و ٤٤٧ و ٤٤٨ و ٤٤٩ و ٤٥٠ و ٤٥١ و ٤٥٢ و ٤٥٣ و ٤٥٤ و ٤٥٥ و ٤٥٦ و ٤٥٧ و ٤٥٨ و ٤٥٩ و ٤٦٠ و ٤٦١ و ٤٦٢ و ٤٦٣ و ٤٦٤ و ٤٦٥ و ٤٦٦ و ٤٦٧ و ٤٦٨ و ٤٦٩ و ٤٧٠ و ٤٧١ و ٤٧٢ و ٤٧٣ و ٤٧٤ و ٤٧٥ و ٤٧٦ و ٤٧٧ و ٤٧٨ و ٤٧٩ و ٤٨٠ و ٤٨١ و ٤٨٢ و ٤٨٣ و ٤٨٤ و ٤٨٥ و ٤٨٦ و ٤٨٧ و ٤٨٨ و ٤٨٩ و ٤٩٠ و ٤٩١ و ٤٩٢ و ٤٩٣ و ٤٩٤ و ٤٩٥ و ٤٩٦ و ٤٩٧ و ٤٩٨ و ٤٩٩ و ٥٠٠ و ٥٠١ و ٥٠٢ و ٥٠٣ و ٥٠٤ و ٥٠٥ و ٥٠٦ و ٥٠٧ و ٥٠٨ و ٥٠٩ و ٥١٠ و ٥١١ و ٥١٢ و ٥١٣ و ٥١٤ و ٥١٥ و ٥١٦ و ٥١٧ و ٥١٨ و ٥١٩ و ٥٢٠ و ٥٢١ و ٥٢٢ و ٥٢٣ و ٥٢٤ و ٥٢٥ و ٥٢٦ و ٥٢٧ و ٥٢٨ و ٥٢٩ و ٥٣٠ و ٥٣١ و ٥٣٢ و ٥٣٣ و ٥٣٤ و ٥٣٥ و ٥٣٦ و ٥٣٧ و ٥٣٨ و ٥٣٩ و ٥٤٠ و ٥٤١ و ٥٤٢ و ٥٤٣ و ٥٤٤ و ٥٤٥ و ٥٤٦ و ٥٤٧ و ٥٤٨ و ٥٤٩ و ٥٥٠ و ٥٥١ و ٥٥٢ و ٥٥٣ و ٥٥٤ و ٥٥٥ و ٥٥٦ و ٥٥٧ و ٥٥٨ و ٥٥٩ و ٥٦٠ و ٥٦١ و ٥٦٢ و ٥٦٣ و ٥٦٤ و ٥٦٥ و ٥٦٦ و ٥٦٧ و ٥٦٨ و ٥٦٩ و ٥٧٠ و ٥٧١ و ٥٧٢ و ٥٧٣ و ٥٧٤ و ٥٧٥ و ٥٧٦ و ٥٧٧ و ٥٧٨ و ٥٧٩ و ٥٨٠ و ٥٨١ و ٥٨٢ و ٥٨٣ و ٥٨٤ و ٥٨٥ و ٥٨٦ و ٥٨٧ و ٥٨٨ و ٥٨٩ و ٥٩٠ و ٥٩١ و ٥٩٢ و ٥٩٣ و ٥٩٤ و ٥٩٥ و ٥٩٦ و ٥٩٧ و ٥٩٨ و ٥٩٩ و ٦٠٠ و ٦٠١ و ٦٠٢ و ٦٠٣ و ٦٠٤ و ٦٠٥ و ٦٠٦ و ٦٠٧ و ٦٠٨ و ٦٠٩ و ٦١٠ و ٦١١ و ٦١٢ و ٦١٣ و ٦١٤ و ٦١٥ و ٦١٦ و ٦١٧ و ٦١٨ و ٦١٩ و ٦٢٠ و ٦٢١ و ٦٢٢ و ٦٢٣ و ٦٢٤ و ٦٢٥ و ٦٢٦ و ٦٢٧ و ٦٢٨ و ٦٢٩ و ٦٣٠ و ٦٣١ و ٦٣٢ و ٦٣٣ و ٦٣٤ و ٦٣٥ و ٦٣٦ و ٦٣٧ و ٦٣٨ و ٦٣٩ و ٦٤٠ و ٦٤١ و ٦٤٢ و ٦٤٣ و ٦٤٤ و ٦٤٥ و ٦٤٦ و ٦٤٧ و ٦٤٨ و ٦٤٩ و ٦٥٠ و ٦٥١ و ٦٥٢ و ٦٥٣ و ٦٥٤ و ٦٥٥ و ٦٥٦ و ٦٥٧ و ٦٥٨ و ٦٥٩ و ٦٦٠ و ٦٦١ و ٦٦٢ و ٦٦٣ و ٦٦٤ و ٦٦٥ و ٦٦٦ و ٦٦٧ و ٦٦٨ و ٦٦٩ و ٦٧٠ و ٦٧١ و ٦٧٢ و ٦٧٣ و ٦٧٤ و ٦٧٥ و ٦٧٦ و ٦٧٧ و ٦٧٨ و ٦٧٩ و ٦٨٠ و ٦٨١ و ٦٨٢ و ٦٨٣ و ٦٨٤ و ٦٨٥ و ٦٨٦ و ٦٨٧ و ٦٨٨ و ٦٨٩ و ٦٩٠ و ٦٩١ و ٦٩٢ و ٦٩٣ و ٦٩٤ و ٦٩٥ و ٦٩٦ و ٦٩٧ و ٦٩٨ و ٦٩٩ و ٧٠٠ و ٧٠١ و ٧٠٢ و ٧٠٣ و ٧٠٤ و ٧٠٥ و ٧٠٦ و ٧٠٧ و ٧٠٨ و ٧٠٩ و ٧١٠ و ٧١١ و ٧١٢ و ٧١٣ و ٧١٤ و ٧١٥ و ٧١٦ و ٧١٧ و ٧١٨ و ٧١٩ و ٧٢٠ و ٧٢١ و ٧٢٢ و ٧٢٣ و ٧٢٤ و ٧٢٥ و ٧٢٦ و ٧٢٧ و ٧٢٨ و ٧٢٩ و ٧٣٠ و ٧٣١ و ٧٣٢ و ٧٣٣ و ٧٣٤ و ٧٣٥ و ٧٣٦ و ٧٣٧ و ٧٣٨ و ٧٣٩ و ٧٤٠ و ٧٤١ و ٧٤٢ و ٧٤٣ و ٧٤٤ و ٧٤٥ و ٧٤٦ و ٧٤٧ و ٧٤٨ و ٧٤٩ و ٧٥٠ و ٧٥١ و ٧٥٢ و ٧٥٣ و ٧٥٤ و ٧٥٥ و ٧٥٦ و ٧٥٧ و ٧٥٨ و ٧٥٩ و ٧٦٠ و ٧٦١ و ٧٦٢ و ٧٦٣ و ٧٦٤ و ٧٦٥ و ٧٦٦ و ٧٦٧ و ٧٦٨ و ٧٦٩ و ٧٧٠ و ٧٧١ و ٧٧٢ و ٧٧٣ و ٧٧٤ و ٧٧٥ و ٧٧٦ و ٧٧٧ و ٧٧٨ و ٧٧٩ و ٧٨٠ و ٧٨١ و ٧٨٢ و ٧٨٣ و ٧٨٤ و ٧٨٥ و ٧٨٦ و ٧٨٧ و ٧٨٨ و ٧٨٩ و ٧٩٠ و ٧٩١ و ٧٩٢ و ٧٩٣ و ٧٩٤ و ٧٩٥ و ٧٩٦ و ٧٩٧ و ٧٩٨ و ٧٩٩ و ٨٠٠ و ٨٠١ و ٨٠٢ و ٨٠٣ و ٨٠٤ و ٨٠٥ و ٨٠٦ و ٨٠٧ و ٨٠٨ و ٨٠٩ و ٨١٠ و ٨١١ و ٨١٢ و ٨١٣ و ٨١٤ و ٨١٥ و ٨١٦ و ٨١٧ و ٨١٨ و ٨١٩ و ٨٢٠ و ٨٢١ و ٨٢٢ و ٨٢٣ و ٨٢٤ و ٨٢٥ و ٨٢٦ و ٨٢٧ و ٨٢٨ و ٨٢٩ و ٨٣٠ و ٨٣١ و ٨٣٢ و ٨٣٣ و ٨٣٤ و ٨٣٥ و ٨٣٦ و ٨٣٧ و ٨٣٨ و ٨٣٩ و ٨٤٠ و ٨٤١ و ٨٤٢ و ٨٤٣ و ٨٤٤ و ٨٤٥ و ٨٤٦ و ٨٤٧ و ٨٤٨ و ٨٤٩ و ٨٥٠ و ٨٥١ و ٨٥٢ و ٨٥٣ و ٨٥٤ و ٨٥٥ و ٨٥٦ و ٨٥٧ و ٨٥٨ و ٨٥٩ و ٨٦٠ و ٨٦١ و ٨٦٢ و ٨٦٣ و ٨٦٤ و ٨٦٥ و ٨٦٦ و ٨٦٧ و ٨٦٨ و ٨٦٩ و ٨٧٠ و ٨٧١ و ٨٧٢ و ٨٧٣ و ٨٧٤ و ٨٧٥ و ٨٧٦ و ٨٧٧ و ٨٧٨ و ٨٧٩ و ٨٨٠ و ٨٨١ و ٨٨٢ و ٨٨٣ و ٨٨٤ و ٨٨٥ و ٨٨٦ و ٨٨٧ و ٨٨٨ و ٨٨٩ و ٨٩٠ و ٨٩١ و ٨٩٢ و ٨٩٣ و ٨٩٤ و ٨٩٥ و ٨٩٦ و ٨٩٧ و ٨٩٨ و ٨٩٩ و ٩٠٠ و ٩٠١ و ٩٠٢ و ٩٠٣ و ٩٠٤ و ٩٠٥ و ٩٠٦ و ٩٠٧ و ٩٠٨ و ٩٠٩ و ٩١٠ و ٩١١ و ٩١٢ و ٩١٣ و ٩١٤ و ٩١٥ و ٩١٦ و ٩١٧ و ٩١٨ و ٩١٩ و ٩٢٠ و ٩٢١ و ٩٢٢ و ٩٢٣ و ٩٢٤ و ٩٢٥ و ٩٢٦ و ٩٢٧ و ٩٢٨ و ٩٢٩ و ٩٣٠ و ٩٣١ و ٩٣٢ و ٩٣٣ و ٩٣٤ و ٩٣٥ و ٩٣٦ و ٩٣٧ و ٩٣٨ و ٩٣٩ و ٩٤٠ و ٩٤١ و ٩٤٢ و ٩٤٣ و ٩٤٤ و ٩٤٥ و ٩٤٦ و ٩٤٧ و ٩٤٨ و ٩٤٩ و ٩٥٠ و ٩٥١ و ٩٥٢ و ٩٥٣ و ٩٥٤ و ٩٥٥ و ٩٥٦ و ٩٥٧ و ٩٥٨ و ٩٥٩ و ٩٦٠ و ٩٦١ و ٩٦٢ و ٩٦٣ و ٩٦٤ و ٩٦٥ و ٩٦٦ و ٩٦٧ و ٩٦٨ و ٩٦٩ و ٩٧٠ و ٩٧١ و ٩٧٢ و ٩٧٣ و ٩٧٤ و ٩٧٥ و ٩٧٦ و ٩٧٧ و ٩٧٨ و ٩٧٩ و ٩٨٠ و ٩٨١ و ٩٨٢ و ٩٨٣ و ٩٨٤ و ٩٨٥ و ٩٨٦ و ٩٨٧ و ٩٨٨ و ٩٨٩ و ٩٩٠ و ٩٩١ و ٩٩٢ و ٩٩٣ و ٩٩٤ و ٩٩٥ و ٩٩٦ و ٩٩٧ و ٩٩٨ و ٩٩٩ و ١٠٠٠ و ١٠٠١ و ١٠٠٢ و ١٠٠٣ و ١٠٠٤ و ١٠٠٥ و ١٠٠٦ و ١٠٠٧ و ١٠٠٨ و ١٠٠٩ و ١٠١٠ و ١٠١١ و ١٠١٢ و ١٠١٣ و ١٠١٤ و ١٠١٥ و ١٠١٦ و ١٠١٧ و ١٠١٨ و ١٠١٩ و ١٠٢٠ و ١٠٢١ و ١٠٢٢ و ١٠٢٣ و ١٠٢٤ و ١٠٢٥ و ١٠٢٦ و ١٠٢٧ و ١٠٢٨ و ١٠٢٩ و ١٠٣٠ و ١٠٣١ و ١٠٣٢ و ١٠٣٣ و ١٠٣٤ و ١٠٣٥ و ١٠٣٦ و ١٠٣٧ و ١٠٣٨ و ١٠٣٩ و ١٠٤٠ و ١٠٤١ و ١٠٤٢ و ١٠٤٣ و ١٠٤٤ و ١٠٤٥ و ١٠٤٦ و ١٠٤٧ و ١٠٤٨ و ١٠٤٩ و ١٠٥٠ و ١٠٥١ و ١٠٥٢ و ١٠٥٣ و ١٠٥٤ و ١٠٥٥ و ١٠٥٦ و ١٠٥٧ و ١٠٥٨ و ١٠٥٩ و ١٠٦٠ و ١٠٦١ و ١٠٦٢ و ١٠٦٣ و ١٠٦٤ و ١٠٦٥ و ١٠٦٦ و ١٠٦٧ و ١٠٦٨ و ١٠٦٩ و ١٠٧٠ و ١٠٧١ و ١٠٧٢ و ١٠٧٣ و ١٠٧٤ و ١٠٧٥ و ١٠٧٦ و ١٠٧٧ و ١٠٧٨ و ١٠٧٩ و ١٠٨٠ و ١٠٨١ و ١٠٨٢ و ١٠٨٣ و ١٠٨٤ و ١٠٨٥ و ١٠٨٦ و ١٠٨٧ و ١٠٨٨ و ١٠٨٩ و ١٠٩٠ و ١٠٩١ و ١٠٩٢ و ١٠٩٣ و ١٠٩٤ و ١٠٩٥ و ١٠٩٦ و ١٠٩٧ و ١٠٩٨ و ١٠٩٩ و ١١٠٠ و ١١٠١ و ١١٠٢ و ١١٠٣ و ١١٠٤ و ١١٠٥ و ١١٠٦ و ١١٠٧ و ١١٠٨ و ١١٠٩ و ١١١٠ و ١١١١ و ١١١٢ و ١١١٣ و ١١١٤ و ١١١٥ و ١١١٦ و ١١١٧ و ١١١٨ و ١١١٩ و ١١٢٠ و ١١٢١ و ١١٢٢ و ١١٢٣ و ١١٢٤ و ١١٢٥ و ١١٢٦ و ١١٢٧ و ١١٢٨ و ١١٢٩ و ١١٣٠ و ١١٣١ و ١١٣٢ و ١١٣٣ و ١١٣٤ و ١١٣٥ و ١١٣٦ و ١١٣٧ و ١١٣٨ و ١١٣٩ و ١١٤٠ و ١١٤١ و ١١٤٢ و ١١٤٣ و ١١٤٤ و ١١٤٥ و ١١٤٦ و ١١٤٧ و ١١٤٨ و ١١٤٩ و ١١٥٠ و ١١٥١ و ١١٥٢ و ١١٥٣ و ١١٥٤ و ١١٥٥ و ١١٥٦ و ١١٥٧ و ١١٥٨ و ١١٥٩ و ١١٦٠ و ١١٦١ و ١١٦٢ و ١١٦٣ و ١١٦٤ و ١١٦٥ و ١١٦٦ و ١١٦٧ و ١١٦٨ و ١١٦٩ و ١١٧٠ و ١١٧١ و ١١٧٢ و ١١٧٣ و ١١٧٤ و ١١٧٥ و ١١٧٦ و ١١٧٧ و ١١٧٨ و ١١٧٩ و ١١٨٠ و ١١٨١ و ١١٨٢ و ١١٨٣ و ١١٨٤ و ١١٨٥ و ١١٨٦ و ١١٨٧ و ١١٨٨ و ١١٨٩ و ١١٩٠ و ١١٩١ و ١١٩٢ و ١١٩٣ و ١١٩٤ و ١١٩٥ و ١١٩٦ و ١١٩٧ و ١١٩٨ و ١١٩٩ و ١٢٠٠ و ١٢٠١ و ١٢٠٢ و ١٢٠٣ و ١٢٠٤ و ١٢٠٥ و ١٢٠٦ و ١٢٠٧ و ١٢٠٨ و ١٢٠٩ و ١٢١٠ و ١٢١١ و ١٢١٢ و ١٢١٣ و ١٢١٤ و ١٢١٥ و ١٢١٦ و ١٢١٧ و ١٢١٨ و ١٢١٩ و ١٢٢٠ و ١٢٢١ و ١٢٢٢ و ١٢٢٣ و ١٢٢٤ و ١٢٢٥ و ١٢٢٦ و ١٢٢٧ و ١٢٢٨ و ١٢٢٩ و ١٢٣٠ و ١٢٣١ و ١٢٣٢ و ١٢٣٣ و ١٢٣٤ و ١٢٣٥ و ١٢٣٦ و ١٢٣٧ و ١٢٣٨ و ١٢٣٩ و ١٢٤٠ و ١٢٤١ و ١٢٤٢ و ١٢٤٣ و ١٢٤٤ و ١٢٤٥ و ١٢٤٦ و ١٢٤٧ و ١٢٤٨ و ١٢٤٩ و ١٢٥٠ و ١٢٥١ و ١٢٥٢ و ١٢٥٣ و ١٢٥٤ و ١٢٥٥ و ١٢٥٦ و ١٢٥٧ و ١٢٥٨ و ١٢٥٩ و ١٢٦٠ و ١٢٦١ و ١٢٦٢ و ١٢٦٣ و ١٢٦٤ و ١٢٦٥ و ١٢٦٦ و ١٢٦٧ و ١٢٦٨ و ١٢٦٩ و ١٢٧٠ و ١٢٧١ و ١٢٧٢ و ١٢٧٣ و ١٢٧٤ و ١٢٧٥ و ١٢٧٦ و ١٢٧٧ و ١٢٧٨ و ١٢٧٩ و ١٢٨٠ و ١٢٨١ و ١٢٨٢ و ١٢٨٣ و ١٢٨٤ و ١٢٨٥ و ١٢٨٦ و ١٢٨٧ و ١٢٨٨ و ١٢٨٩ و ١٢٩٠ و ١٢٩١ و ١٢٩٢ و ١٢٩٣ و ١٢٩٤ و ١٢٩٥ و ١٢٩٦ و ١٢٩٧ و ١٢٩٨ و ١٢٩٩ و ١٣٠٠ و ١٣٠١ و ١٣٠٢ و ١٣٠٣ و ١٣٠٤ و ١٣٠٥ و ١٣٠٦ و ١٣٠٧ و ١٣٠٨ و ١٣٠٩ و ١٣١٠ و ١٣١١ و ١٣١٢ و ١٣١٣ و ١٣١٤ و ١٣١٥ و ١٣١٦ و ١٣١٧ و ١٣١٨ و ١٣١٩ و ١٣٢٠ و ١٣٢١ و ١٣٢٢ و ١٣٢٣ و ١٣٢٤ و ١٣٢٥ و ١٣٢٦ و ١٣٢٧ و ١٣٢٨ و ١٣٢٩ و ١٣٣٠ و ١٣٣١ و ١٣٣٢ و ١٣٣٣ و ١٣٣٤ و ١٣٣٥ و ١٣٣٦ و ١٣٣٧ و ١٣٣٨ و ١٣٣٩ و ١٣٤٠ و ١٣٤١ و ١٣٤٢ و ١٣٤٣ و ١٣٤٤ و ١٣٤٥ و ١٣٤٦ و ١٣٤٧ و ١٣٤٨ و ١٣٤٩ و ١٣٥٠ و ١٣٥١ و ١٣٥٢ و ١٣٥٣ و ١٣٥٤ و ١٣٥٥ و ١٣٥٦ و ١٣٥٧ و ١٣٥٨ و ١٣٥٩ و ١٣٦٠ و ١٣٦١ و ١٣٦٢ و ١٣٦٣ و ١٣٦٤ و ١٣٦٥ و ١٣٦٦ و ١٣٦٧ و ١٣٦٨ و ١٣٦٩ و ١٣٧٠ و ١٣٧١ و ١٣٧٢ و ١٣٧٣ و ١٣٧٤ و ١٣٧٥ و ١٣٧٦ و ١٣٧٧ و ١٣٧٨ و ١٣٧٩ و ١٣٨٠ و ١٣٨١ و ١٣٨٢ و ١٣٨٣ و ١٣٨٤ و ١٣٨٥ و ١٣٨٦ و ١٣٨٧ و ١٣٨٨ و ١٣٨٩ و ١٣٩٠ و ١٣٩١ و ١٣٩٢ و ١٣٩٣ و ١٣٩٤ و ١٣٩٥ و ١٣٩٦ و ١٣٩٧ و ١٣٩٨ و ١٣٩٩ و ١٤٠٠ و ١٤٠١ و ١٤٠٢ و ١٤٠٣ و ١٤٠٤ و ١٤٠٥ و ١٤٠٦ و ١٤٠٧ و ١٤٠٨ و ١٤٠٩ و ١٤١٠ و ١٤١١ و ١٤١٢ و ١٤١٣ و ١٤١٤ و ١٤١٥ و ١٤١٦ و ١٤١٧ و ١٤١٨ و ١٤١٩ و ١٤٢٠ و ١٤٢١ و ١٤٢٢ و ١٤٢٣ و ١٤٢٤ و ١٤٢٥ و ١٤٢٦ و ١٤٢٧ و ١٤٢٨ و ١٤٢٩ و ١٤٣٠ و ١٤٣١ و ١٤٣٢ و ١٤٣٣ و ١٤٣٤ و ١٤٣٥ و ١٤٣٦ و ١٤٣٧ و ١٤٣٨ و ١٤٣٩ و ١٤٤٠ و ١٤٤١ و ١٤٤٢ و ١٤٤٣ و ١٤٤٤ و ١٤٤٥ و ١٤٤٦ و ١٤٤٧ و ١٤٤٨ و ١٤٤٩ و ١٤٥٠ و ١٤٥١ و ١٤٥٢ و ١٤٥٣ و ١٤٥٤ و ١٤٥٥ و ١٤٥٦ و ١٤٥٧ و ١٤٥٨ و ١٤٥٩ و ١٤٦٠ و ١٤٦١ و ١٤٦٢ و ١٤٦٣ و ١٤٦٤ و ١٤٦٥ و ١٤٦٦ و ١٤٦٧ و ١٤٦٨ و ١٤٦٩ و ١٤٧٠ و ١٤٧١ و ١٤٧٢ و ١٤٧٣ و ١٤٧٤ و ١٤٧٥ و ١٤٧٦ و ١٤٧٧ و ١٤٧٨ و ١٤٧٩ و ١٤٨٠ و ١٤٨١ و ١٤٨٢ و ١٤٨٣ و ١٤٨٤ و ١٤٨٥ و ١٤٨٦ و ١٤٨٧ و ١٤٨٨ و ١٤٨٩ و ١٤٩٠ و ١٤٩١ و ١٤٩٢ و ١٤٩٣ و ١٤٩٤ و ١٤٩٥ و ١٤٩٦ و ١٤٩٧ و ١٤٩٨ و ١٤٩٩ و ١٥٠٠ و ١٥٠١ و ١٥٠٢ و ١٥٠٣ و ١٥٠٤ و ١٥٠٥ و ١٥٠٦ و ١٥٠٧ و ١٥٠٨ و ١٥٠٩ و ١٥١٠ و ١٥١١ و ١٥١٢ و ١٥١٣ و ١٥١٤ و ١٥١٥ و ١٥١٦ و ١٥١٧ و ١٥١٨ و ١٥١٩ و ١٥٢٠ و ١٥٢١ و ١٥٢٢ و ١٥٢٣ و ١٥٢٤ و ١٥٢٥ و ١٥٢٦ و ١٥٢٧ و ١٥٢٨ و ١٥٢٩ و ١٥٣٠ و ١٥٣١ و ١٥٣٢ و ١٥٣٣ و ١٥٣٤ و ١٥٣٥ و ١٥٣٦ و ١٥٣٧ و ١٥٣٨ و ١٥٣٩ و ١٥٤٠ و ١٥٤١ و ١٥٤٢ و ١٥٤٣ و ١٥٤٤ و ١٥٤٥ و ١٥٤٦ و ١٥٤٧ و ١٥٤٨ و ١٥٤٩ و ١٥٥٠ و ١٥٥١ و ١٥٥٢ و ١٥



الطبيعة عن الاجزاء الاخرى من القارة الاوروبية ،  
لا سيما المدن البحرية الواقعة في غرب وجنوب  
اوروبا ، بما يفوق في اهميته معلوماتهم عن  
الشرق الاوروبي وفي بواكير القرن الرابع  
عشر الميلادي ( بدايات القرن الثامن الهجري )  
وضع المؤرخ الفارسي رشيد الدين (هـ) مؤلفا ،  
ضمن مؤلفاته الاخرى ، عن تاريخ الفرنجة ، او  
بالأحرى عن غرب اوروبا ، وذلك على غرار  
« حولية العالم » التي كتبها مارتينوس بولونوس  
Martinus Polonus

## القرن الثالث عشر الميلادي / أواخر القرن السابع الهجري ( ٤ ) .

ولكن الذي تغير فعلا هو حجم ومقدار المعرفة  
التي حصل عليها المسلمون المثقفون عن غرب  
اوروبا وشرقها اعتبارا من القرن الثالث عشر  
الميلادي ( القرن السابع الهجري ) فصاعدا .  
وان تضائل معلوماتهم عن شعوب شرق اوروبا  
عندما كانت تحت سيطرة المغول ، قابله من  
الجانب الاخر قدر لا بأس به من المعلومات

( ٤ ) . وذلك عندما استولى الاشراف خليل ابن السلطان المملوكي المنصور قلاوون على عكا آخر معاقل  
الصليبيين الهامة على الساحل الشامى . وجدير بالذكر ان الفكرة الصليبية عاشت في الحان اهل الغرب بعد ذلك  
التاريخ نحو قرن من الزمان ، ولم تفقد صفاتها الحقيقية الا بعد القرن الرابع عشر الميلادي ( القرن الثامن الهجري ) .  
وفي خلال هذا الفترة وضعت التشريعات الفسخية والمؤلفات العديدة لغزو الشرق وحصار مصر اقتصاديا . كما قامت عدة  
حملات صليبية كانت آخرها واوسعها نطاقا هي حملة نيكوبوليس الشهيرة سنة ١٢٩٦ م التي قامت بها اوروبا  
باسرها لاخراج العثمانيين من شبه جزيرة البلقان فحسب ، بل للوصول الى بيت المقدس في قلب امبراطورية المائيك  
ايضا . وانتهت الحملة بهزيمة الصليبيين امام قوات السلطان بايزيد الاول حتى انه لم تقم لهم من بعد ذلك  
قائمة . انظر

Atiya, A.S., The Crusade of Nicopolis, London, 1934 ; Idem, The Crusade in the Later Middle  
Ages, London, 1938, 435 ff., 480.

( ٥ ) هو رشيد الدين فضل الله بن عماد الدولة ابي الخير بن موفق الدولة على التنظي الهمداني ، والمعروف  
بالرشيد الطبيب . ولد حوالي سنة ١٢٤٧ ومات مقتولا سنة ١٣١٨ وقد نازح السبعين من عمره . وهو من اشهر  
مؤرخي الفرس . وعلى الرغم من معرفته الطبية الواسعة ، فقد اشتهر بكونه رجل دولة ممتاز . وقد تقلد ارفع المناصب  
في العهد الايلخاني المغولي في اوائل القرن الثامن الهجري ( اوائل القرن الرابع عشر الميلادي ) ، واصبح مؤرخا  
للبلاط في عهد غازان خان ( ١٢٩٥ - ١٣٠٤ ) . ولرشيد الدين عدة مؤلفات اشهرها على الاطلاق كتابه « جامع  
التواريخ » . وهو اساسا عبارة عن تاريخ للمغول بدا في تدوينه استجابة لطلب غازان محمود خان ، ولذا يسرف  
الكتاب ايضا باسم « تاريخي غازاني » . وبعد موت غازان اتم خليفته او لجائتو المعروف باسم محمد خدابنده  
باستكمالها ليصبح تاريخا عاما للعالم الاسلامي . ووفقا للخطة الاصلية كان الغرض ان يتكون الكتاب من قسمين  
رئيسيين : الاول عن تاريخ المغول والثاني عن التاريخ العام بالاضافة الى عدة ملاحق . ولكن منعما فرغ من كتابته عام  
١٣١١/١٣١٠ م ، كان يشتمل على جزئي : الاول وقصد تناول فيه تاريخ القبائل التركية والمغولية مع الإشارة الى  
الاساطير المتعلقة بهم . وكذلك عمر جنكيز خان مع الإشارة الى اسلافه وخلفائه حتى غازان خان . اما الجزء الثاني  
فيحتوي على مقدمة منذ بداية الخليفة ، ثم ملوك القدامى والاسرات الحاكمة في فارس ، وتاريخ العالم الاسلامي حتى  
سنة ١٢٥٨ . كذلك تكلم عن الهند والصين وتناول تاريخ الفرنجة في غرب اوروبا . للجزء من المعلومات انظر : دائرة  
المعارف الاسلامية ( الطبعة الانجليزية في اربعة اجزاء - طبع لندن ولندن ١٩١٢ - ١٩٢٤ ) ج ٢ : مادة : رشيد  
الدين - طبيب . ومن سيرته ومصفاته ومنهجه التاريخي والاقوال المؤرخين فيه والنقد الموجه اليه ، انظر عباس  
الزواوي : التعريف بالمؤرخين - ج ١ : في عهد المغول وأكثرهم - بغداد ١٩٥٧ - ص ١٢٨ - ١٥٧ .

الترجمة لرسالة الغفران  
Libro della Scala  
(أبي العلاء المهرى) التي يعتقد  
ان دانتي الجيرى (٧) Dante Alighieri  
قد تأثر بها . ولم يكن ثمة حد فاصل بين  
ثقافة أوروبا المسيحية والثقافة الإسلامية ،  
بالرغم من اوجه الخلاف الدينية والثقافية  
بينهما ، وبالرغم من وجهات النظر المشوشة من  
كلا الجانبين . وكانت الخلفية التي تقبلها

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى كانت أوروبا  
في ذلك الوقت على معرفة بأعمال الأطباء  
والعلماء والفلاسفة العرب عن طريق الترجمات  
اللاتينية لها (٦) ، ولكنها لم تكن تعرف الا  
القليل من تاريخ العرب انفسهم . كذلك اطلع  
الأوروبيون على العديد من كتب التصوف  
والقصص الاسلامي . مثال ذلك الترجمات  
المتعلقة بالاسراء والمعراج في النسخة الإيطالية

(٦) انر المدنية العربية على الحضارة الأوروبية واضح لا يمكن انكاره ، والمؤلات التي تركها العرب في حضارة  
الغرب كثيرة متعددة متنوعة شملت الآداب والعلوم والفنون وحتى نواحي العلم والمعرفة كاللغة والفلك والرياضيات  
والفيزياء والكيمياء والطب . ومن المراجع العربية الحديثة التي عالجت هذه النواحي مايلي : عباس محمود العقاد :  
انر العرب في الحضارة الأوروبية - ط . رابعة - القاهرة ١٩٦٥ ؛ سعيد عبد الفتاح عاشور ( دكتور ) : المدنية  
الاسلامية وارتها في الحضارة الأوروبية - القاهرة ١٩٦٣ ؛ فدرى حافظ طوقان : العلوم عند العرب - القاهرة ١٩٦٠ ؛  
يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط - القاهرة ١٩٥٧ . ومن المراجع العربية : ميتز ( آدم ) :  
الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى - جزءان - ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريده - ارنولد ( توماس )  
وجيرون ( الفرد ) : تراث الاسلام - ترجمة دكتور يعقوب - انر الشرق في الغرب خاصة في العصور الوسطى - ترجمة  
فؤاد حسين على - القاهرة ١٩٤٦ ؛ جرونيان (جوستاف) : حضارة الاسلام - ترجمة عبدالعزيز جاويد - القاهرة ١٩٥٦ ؛  
لوبون ( جوستاف ) : حضارة العرب - نقلة الى العربية محمد عادل زعتر - القاهرة ١٩٤٥ . ومن المراجع الأجنبية :

Ball, W.R., A Short Account of the History of Mathematics, London, 1927 ; Browne, E.G.  
Arabian Medicine, Cambridge, 1921 ) Dampier, W.C., A Short History of Science, Cambridge,  
1949 ; Delambre, M., Historie de l'Astronomie du Moyen Age, Paris, 1819 ; Draper, J.W.,  
A History of the Intellectual Development of Europe, 2 vols., London, 1864 ; Taylor, H.O.,  
The Mediaeval Mfnd, 2 vols., London, 1930.

(٧) دانتي الجيرى ( ١٢٦٥ - ١٣٢١ ) شاعر فلورنسي تولى ابواه وهو ما يزال صغيرا . ولنا نعرف الكثير  
من سنى حياته الأولى . وكل ما نعرفه أن وفاة الحرمان التي قاساها في الصغر تركت اثرها في مؤلفاته ومنها كتابة  
« الحياة الجديدة » التي خلد فيه قصة حبه لبياتريس . وقد لازمه الحزن منذ وفاتها سنة ١٢٩٠ م ، فلنك على  
الدراسة والاطلاع ، وتشبع بفلسفة توما الاكوينى وتاريخ أودوسيبوس وملاحم فرجيل وستاتيوس . وتعتبر «الكوميديا  
الالهية» هي اروع ما خلد دانتي ، تلك النعمة التي وعدها شعرا باللغة الإيطالية المعاصرة بلنا من اللاتينية ، والتي  
لخص فيها ماوصل إليه خيال العصر الوسيط ، كما بدد فيها ايضا بلور الفكر الحديث . لذا يعتبره البعض بداية  
لحركة النهضة العلمية التي كانت بشيرا بنهاية العصور الوسطى وبداية العصر الحديث . انظر من ذلك :

Burckhardt, J., The Civilization of the Renaissance, trans. by S.G.C. Middlemore, London,  
1944, 49 f. ; Coulton, G.G., Medieval Panorama, New York, 1955, 207 ff. ; Hay, D., The Italian  
Renaissance in its Historical Background, Cambridge, 1961, 55 ff., 74 ff.

وحو التأثير الاسلامي الكوميديا الهية ، انظر :

Palacios, M.A., La escatologia musulmana en la Divina Comedia, Madrid, 1919 ; English trans  
by Sunderland, London, 1926.

عنهم كتاب العصور الوسطى . وبامتزاج خبرات شهود العيان بالروايات التي يصعب تصديقها الموجودة في الكتابات القديمة ، كانت الحصيلة ان عناصر الخرافة والقموض ظلت سائدة اكثر من غيرها حتى زمن متأخر في القرن الثالث عشر الميلادي ( القرن السابع الهجري ) . وقد تضمنت مؤلفات العرب عن الهند ، هي الاخرى ، كثيرا من القصص الخرافية والحكايات العجيبة . وكان الانجيل مصدرا آخر استقت منه أوروبا العصور الوسطى معرفتها عن بلاد الهند ، وبصفة خاصة قصة المجوس الثلاثة ، فضلا عن بعض الاساطير التي تعتمد على ما جاء في « العهد الجديد » ، والتي تروى تجارب واحد او اكثر من الرسل في الهند . وفي هذا المناخ انتشرت اسطورة تعتبر من اكثر اساطير العصور الوسطى غموضا وإبهاما ، الا وهي اسطورة امبراطورية الكاهن يوحنا (١) Prester John

الجانبان ، وعلى الأخص فيما يتعلق بعلم الجدل ، ذات أساس واحد مشترك بينهما ، هو الهيلينية (٨) والتوحيد بالله . ولقد نشأت بين الثقافتين علاقة اولئق من تلك العلاقة التي كانت قائمة ، مثلا ، بين الاسلام وبين كل من الثقافة الهندية والثقافة الصينية .

واستمدت أوروبا العصور الوسطى معرفتها بتلك الاقاليم والامبراطوريات الشاسعة الواقعة شرق العالم الاسلامي ، اى فيما وراء نهر السند ، منذ الازمنة القديمة بصفة عامة ، وعلى اية حال ، كانت اى معلومات محددة عن شبه القارة الهندية تستقى من روايات الكتاب الاغريق والرومان القدامى ، التي تناقلها المصنفون المتعاقبون زمن انهيار الامبراطورية الرومانية ( اعتبارا من القرن الثالث وحتى اواخر القرن الخامس الميلادي ) ، واخذها

( ٨ ) نسبة الى العالم الهليني ، وهو اصطلاح يطلق على العالم اليوناني وحضارته منذ الغزو النورى حتى الاسكندر الاكبر ، اى اعتبارا من القرن التاسع قبل الميلاد حتى سنة ٣٣٦ ق.م . اما ما بعد الاسكندر فيطلق عليه العالم الهليني الذي شمل بلاد اليونان والامالك الشرقية بعد فتح اسكندر لها . انظر عن ذلك كتاب :

Toynbee, A., Hellenism ; The History of Civilization, London, 1959.

وله ترجمة بالعربية تحت عنوان نوبيسى ( ١ ) : تاريخ الحضارة الهلينية - ترجمة رمزي عيده جرجس - مراجعة الدكتور محمد صقر خلفه - القاهرة ١٩٦٢ .

( ٩ ) ترتيب باسم الكاهن يوحنا والمملكة التي كان يحكمها كثير من اساطير القرون الوسطى التي جعلت الغرب اللاتيني يعتقد ان التتار كانوا يدينون بالمسيحية بينما كان الواقع خلاف ذلك . وقد اشار الى شخصيته كثير من المؤرخين الغربيين القدامى الذين عاشوا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد ، من بينهم وليم السورى .

Vincent de Beauvais ، والبريكوس Albericus ، وفنسان دى بوفيه Jean de Joinville . ومن الاخطاء الشمالية وماينو سنانو Marino Sanuto وجان دى جوانيل . ومن الحقيقة ان مملكته كانت تلك التي تلعب بان امبراطورية الكاهن يوحنا هي بعينها امبراطورية العنشة في الرقيقة ، والحقيقة ان مملكته كانت في آسيا . وكيفما كان الامر ، ليس من السهل ان نحدد بصفة نهائية حقيقة هذا الشخص والمخاطبات الاسيوية التي كان يحكمها والوقت الذي عاش فيه . انظر التفاضيل : ارنولد ( ٢ ) ؛ الدعوة الى الاسلام - ترجمة الدكتور حسن ابراهيم حسن وآخرين ( القاهرة ١٩٤٧ ) ص ١٩٢ ؛ حسن ابراهيم حسن ( دكتور ) : انتشار الاسلام بين القبول والتتار ( القاهرة ١٩٣٣ ) ص ٢٨ ؛ لويس شيخو : النصرانية بين قداماء الانبياء والمسلمين - انظر مجلة المشرق - السنة ١٦ العدد ١ ، ( بيروت ١٩١٢ ) ص ٧٦٣ . راجع ايضا :

Joinville, J. de, Histoire de Saint Louics. Texte original de XlVe siècle, accompagné d'une traduction en Français moderne par M. Natâlis de Wailly, Paris, 1874, 260, n. 474-1 ; idem Memoir of Louis IX king of France, An English translation by Johnes of Hafod, London, 1848, 477 - 8, n. 3; Joinville & Villehardouin, Chroniques de la Crusades (trans. Shaw), 284 ff. ; Ross, E., Prester John and the Empire of Ethiopia, in "Travel and Travellers of the Middle Ages, ed. by A. Newton, London, 1930, 174 - 194.

يهدد مجتمعهم وثقافتهم ، بسبب القوة العسكرية المدمرة لأولئك الغزاة الرحل . وعندما هاجم المغول الاراضى الروسية لأول مرة في عام ١٢٢٠ م ، لم يكن احد تقريبا يعرف من هم ولا من اين اتوا . وعلى اية حال ، لم يعض مشرون عاما حتى اصبحوا معروفين تماما في روسيا وبولندا وهنغاريا وفي غيرها من البلاد الاوروبية وقتذاك . اما عن المغول فقد حاول قادة جينشهم التعرف على البلاد والشعوب التي كانت هدفا لحملاتهم . وكانت « القبيلة الذهبية » (١٠) Golden Horde التي تكونت في اواسط القرن الثالث عشر الميلادى ( اواسط القرن السابع الهجرى ) نتيجة الغزو المغولى التتارى ( ١١ ) ، عبارة عن تشكيل واهن مفكك اضطرت فيه العناصر المتنافرة غير المتجانسة ان تعيش سويا وان يؤثر كل عنصر منها على الآخر .

لقد كان الغزو المغولى (١٢) لشرق اوروبا ووسطها ، في كثير من النواحي ، نقطة تحول في العلاقات بين اوروبا العصور الوسطى والشرق

المسيحية التي ذاعت طوال القرن الثاني عشر الميلادى ( القرن السادس الهجرى ) ، واستمرت بعد ذلك فترة طويلة من الزمن . وكم كانت رغبة الملوك المسيحيين ( في الغرب ) في التودد الى امبراطورية الكاهن يوحنا واكتسابها كحليف لهم في صراعهم ضد العرب والأتراك .

واما عن شرق اوروبا ، وفي القام الاول ، الاراضى الروسية الشاسعة ، فقد اتخذ حيال الشرق موقفا يختلف عن ذلك الذى اتخذته كل من الغرب الاوروبى والدولة البيزنطية . فعلى النقيض من نمو وتطور الصلات الحية المباشرة بين العالم العربى وبين كل من بيزنطية ودولة كييف في القرن العاشر وبواكير القرن الحادى عشر الميلادى ( القرن الرابع واولئ القرن الخامس الهجرى ) ، حدث تغير مفاجىء يعزى الى اغارات عناصر متنوعة من الأتراك الرحل والى الغزو المغولى في القرن الثالث عشر الميلادى ( القرن السابع الهجرى ) لذا بدا الشرق بالنسبة للروس وغيرهم من شعوب شرق اوروبا ، قبل اى شيء آخر ، بمثابة خطردائم

( ١٠ ) القبيلة الذهبية فرع من المغول اتجه الى روسيا وبلغاريا واسس امبراطورية استمرت حتى اوائل القرن العاشر الهجرى ( بدايات القرن السادس عشر الميلادى ) ، انظر دائرة المعارف الاسلامية ( الطبعة الانجليزية في اربعة اجزاء - طبع ليبن ولندن ١٩١٣ - ١٩٢٤ ) مادة قبيجال ومادة مغول .

( ١١ ) اختلفت آراء المؤرخين فيما يتعلق بأصل كل من المغول والتتار ، والفرق بين اللغتين ، والتطورات التي داخلت كلا منهما . ويكاد يجمع الباحثون على ان المغول قد تسلموا على البلاد قبل التتار بفتوحات خلتهم الاظم المسمى جنكيز . ولكن عندما دخل التتار بكثرة جيوش هذا الخان واصبحت لهم اليد الطولى في الفتوحات التالية ، تسلموا بدورهم على المغول واشتهروا دونهم . للمزيد من المعلومات انظر : اسماعيل سرهك : حقائق الاخبار من دول البحار - ج ١ - القاهرة ١٢١٢ هـ - ص ٢٤١ - ٢٤٢ ج ١ ؛ الرمزى : تلئين الاخبار وتلئق الاثار في وقائع قران وبلغار وملوك التتار - ج ١ - اورنبرغ ١٩٠٨ - ص ٢٥٢ راجع ايضا :

Lane- Poole, St., The Mohammàdan Dynasties, Paris, 1925, 200.

( ١٢ ) عرفوا في المصادر الاوروبية التي ترجع الى تلك الفترة من الزمن ، من لائينية وفرنسية قديمة ، باسم "Tartarius" . انظر ذلك :

Joinville, Histoire de Saint Louis (ed. de Wailly), 74, 258 - 270 ; Eracles, L'Estoire de Eracles Empereur et ala Conquete de la Terre d'Outremer, ed. R.H.C. - H. Occ., t. II, Paris, 1859, 441 ; Rothelin, Continuation de Guillaume de Tyr dite du manuscrit de Rothelin, ed. R.H.C. - H. Occ., t. II, 569, 624 ; Nangis, G. de, Vita Sancti Ludovici regis franciao, ed. R.H.G.F., t. XX, 362 ; Beauvais, V. de, Selecta e speculo Histuriiali Bellovacensis, ed. R.H.G.F., t. XX, 75.

العديد من التجار والمسلمين الأوروبيين في بلاد الصين عشرات السنوات بموافقة الخان .

وكانت بعض العروض السياسية التي تقدم بها المبعوثون الأوروبيون إلى الحاكم المغولي غير عملية وسطحية . وكان ذلك نتيجة قصور معرفة أوروبا عن مدى حجم الغارة الآسيوية وكيفية تكوينها ، فضلا عن أسباب أخرى عديدة . ومع ذلك فإن الروايات المدونة التي خلفها الرحالة الدبلوماسيون والتجار في النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي ( النصف الثاني من القرن السابع الهجري ) ، رغم ما تضمنته من بعض المبالغات والأخطاء ، إلا أنها زودت أوروبا بغرض من المعلومات الهامة القيمة عن آسيا وقتذاك ، ولو أن المعاصرين وقتها قد شكوا في صحتها . وكانت المسافة الشاسعة بين أوروبا وشرق آسيا في ظل وسائل النقل المعروفة آنذاك ، أمرا لا يمكن التغلب عليه تقريبا سواء عن طريق البر أو البحر ، حتى أن الاتصالات بينهما ظلت لقرون عديدة تالية ، تتم في أغلب الأحيان ، بشكل عفوي غير منتظم .

الأقصى الآسيوي . ولم تستطع الأساطير والخرافات أن تقف على قدم المساواة أمام الأصول الموثوق بها . ففيما بين عامي ١٢٤٥ و ١٢٥٠ أرسل البابا الروماني ( انوسنت الرابع ) والملك الفرنسي ( لويس التاسع ) ( ١٢ ) إلى خان المغول وفودا دبلوماسية عديدة ، منها بعثة جيوفاني دي بيسان كاربينو - Giovanni de Pian Carpino .

وبعثة وليم أوف روبروك William of Rubruquis or Ruysbroek وكان واضحا ، مرة أخرى ، أن جمع المعلومات عن إمبراطورية الكاهن يوحنا المسيحية المزعومة في آسيا كان من بين دوافع قيامهم برحلاتهم تلك . وقد نجح آل بولو البنادقة ، وعلى رأسهم ماركو بولو ( ١٤ ) ، بعد ذلك بعشرات السنين في التوغل إلى مسافات أبعد داخل الصين ، كما عرفوا أندونيسيا والهند . وترك الرحالة المذكورون الذين قاموا برحلاتهم إلى الشرق الأقصى ، مذكرات مكتوبة سجلوا فيها التجارب التي مروا بها . وإلى جانب هؤلاء عاش أيضا

( ١٣ ) جلس البابا انوسنت الرابع على الكرسي البابوي فيما بين عامي ١٢٤٣ و ١٢٥٤ م ، بينما تبرع لويس التاسع على عرش فرنسا من سنة ١٢٢٦ إلى سنة ١٢٧٠ م . وقد تناولت في شؤره من التمهليل والتحليل السفارات المتبادلة بينهما وبين المغول في الشرق الأقصى في أواسد القرن الثالث عشر الميلادي (أواسد القرن السابع الهجري) والنتائج التي توتبت عليها ، في كتابي :

العنوان الصليبي على مصر - الاسكندرية ١٩٦٩ - ص ٦٨ - ٧٢ ؛ العدوان الصليبي على بلاد الشام - الاسكندرية ١٩٧١ - ص ٢٥٣ - ٢٨٨ . ومن المؤرخين الغربيين الحديثين الذين تخصصوا في الكتابة في هذا الموضوع :

C. L. Deluignes, C.d'Ohsson, M. Del'ieux, M. Valmont, p. Pelliot, H. Howor'h.

( ١٤ ) حول مغامرات آل بولو في الشرق الأقصى في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي ( أواخر القرن السابع الهجري ) ، انظر كولتون ( ج . ج ) : عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة - ترجمة الدكتور جوزيف نسيم يوسف - ط ٢ . ثانية - الاسكندرية ١٩٦٧ - ص ٢١٠ ومايلها . راجع أيضا كتاب ايلين بود :

Power, E., Medieval People, London, 1954, 34 - 70.

هذا ، وقد ترجمت رحلات ماركو بولو إلى اللغات الأوروبية الحديثة ، ومن أفضل طبعاتها :

Yule, H. (ed. & tr.), The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, 3rd. ed. revised by H. Cordier, London, 1903 ; Komroff, M. (ed.), The Travels of Marco Polo, New York, 1926.

## طرق المواصلات الرئيسية بين اوروبا المصور

### الوسطى والشرق :

يعتبر الاستقرار الملحوظ في طرق التجارة الرئيسية الذي ساعد على تبادل السلع والبضائع مثلما ساعد على تحركات الرحالة والجنود ، من ابرز سمات الاتصال بين كل من اوروبا وآسيا وإفريقية قبل عصر الاستكشافات الهائلة (في اواخر القرن الخامس عشر الميلادي/اخرىات القرن التاسع الهجرى ) (١٥) وكانت الطرق التقليدية البعيدة المسافات التى استخدمت في العصور الوسطى ترجع ، في معظم الاحيان ، الى العصر القديم . ثم انها كانت تعبر عن تجارب وخبرات متراكمة لاجيال عديدة في سبيل التغلب على الجبال والصحارى والانهار والبحار . واعتمد مدى استخدام طرق التجارة المختلفة على امنها ، بالإضافة الى ظروف اخرى عديدة تتعلق بتحسين الأوضاع السياسية في الداخل والخارج . ومع ذلك ، لم يكن امرا عفويا ان ظلت الطرق الاساسية كما هى دون تغيير ، او بعد ان طرا عليها تغيير طفيف فحسب ، رغم العديد من العقبات والعراقيل التي لم تدم طويلا .

وكان البحر المتوسط وسواحله ، الى حد بعيد ، اهم منطقة لظواهر الاتصال والصراع المتبادل ( بين اوروبا والشرق ) . فلقد ظل قرونا طويلة سوقا للعالم المعروف وقتذاك ، ومركز الاتصال الرئيسى بين كل من اوروبا وآسيا وإفريقية . كذلك بدأ حوالى القرن العاشر الميلادى (حوالى القرن اثناع الهجرى ) اخر عصر مزدهر للرخاء الاقتصادى والتجارى الهائل في البحر المتوسط . وكانت هذه الفترة تتميز ، قبل اى شيء آخر ، بقياس

الجمهوريات الإيطالية في البندقية وجنوه التى كان لها اعظم الأثر ( على مجريات الامور والاحوال وقتها ) . وكانت قد ظهرت قبلها بيزا وامالغى وكثير غيرها . وبدأت البندقية تزدهر ، على وجه الخصوص ، تحت رعاية بيزنطية ، وحصلت تدريجيا على امتيازات هائلة اصطدمت اصطداما خطيرا بجوهر الاقتصاد البيزنطى . وكانت هناك بعض الموانئ اقل منها شأنًا في اسبانيا وفى بروفانس ( جنوب فرنسا ) ، وفى وقت لاحق ايضا في دوبروفنيك Dubrovnik ( راجوزا Ragusa ) على البحر الادرياتيى التى شاركت في هذا المد التجارى . ولكن البنادقة احتلوا المركز الاول دون منافس في الفترة الواقعة بين القرنين الثانى عشر والرابع عشر الميلاديين ( فيما بين القرنين السادس والثامن للهجرة ) فقد تركز في ايديهم اiban تلك الفترة من الزمن ، الجزء الاكبر من تجارة اوروبا في السلع والبضائع الشرقية . كما اصبحت البندقية هى والمدن الإيطالية الأخرى ، الوسطى الرئيسى للتجارة البعيدة المسافات بالنسبة لجميع الدول الاوروبية . وكانت هذه الوساطة تمثل ، بالنسبة لهم ، المصدر الاكبر لتكديس رأس المال الناتج عن الاشتغال بالتجارة .

وعلى الساحل المقابل للبحر المتوسط عمل التجار العرب في بداية الامر كوسطاء للتجارة طويلة المسافات مع اوروبا . وامتدت بعض طرق التجارة الرئيسية عبر مصر وميناء الاسكندرية حيث تنتهي بالوسائل التقليدية ( للنقل ) في نهر النيل واستخدام طريق القوافل من البحر الاحمر . والبعض الآخر من هذه الطرق يمر عبر موانئ الحوض الشرقى للبحر

( ١٥ ) المقصود الاستكشافات الجغرافية ، ومن ابرزها اكتشاف كريستوفر كولومبس لامريكا سنة ١٤٩٢ ، ونجاح فاسكودى جاما البرتغالى سنة ١٤٩٨ في تطويق رأس الرجاء الصالح بالانتفاف حول طرف إفريقيا الجنوبي في الطريق الى الهند وما تربط على ذلك من آثار خطيرة على الاقتصاد العالمى - انظر من ذلك :

Brinton, C. & others, A History of Civilization, vol. I, New York, 1967, 542, 550 ff.

لم تكن الامتيازات الممنوحة للبنادقة قد غطت منطقة البحر الاسود . وكانت بيزنطة تحتفظ اصلا ، في هذه المنطقة بصلات تجارية حية مع كل من حكومة كييف وبلاد الخزر على نهر الفولجا والشعوب الاسلامية . وعلى اية حال ، فعند النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي ( النصف الثاني من القرن السابع الهجري ) فصاعدا ، سيطر الجنويون على تجارة البحر الاسود . وهم الذين انشأوا تحت السيادة الرسمية للقبيلة الذهبية مستعمرات تجارية ذات نفوذ على الساحل الشمالي للبحر الاسود . وقد احتلت المستعمرتان الجنوبيتان كافا Caffa و تانا Tana ، على وجه الخصوص ، منذ نهاية القرن الرابع عشر وحتى منتصف القرن الخامس عشر الميلادي ( من اواخر القرن الثامن حتى اواسط القرن التاسع الهجري ) مركزا حاسما في تجارة البحر الاسود . وشاركنا مشاركة فعالة في عملية تبادل سلع وعبيد الشرق مع خانات التتار ( ١٦ ) وسلطين الاتراك ، وكذلك مع بلدان آسيا الاخرى . وبالمثل فان التجارة مع الساحل الجنوبي الغربي للبحر الاسود التي كانت قد تأثرت تأثرا بالغا بفزو الاتراك السلاجقة ، انتعشت مرة اخرى في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين ( القرنان السابع والثامن الهجريان ) بسبب احياى طريق التجارة عبر ايران واذربيجان .

واما بالنسبة للبلدان الاوروبية الواقعة الى الشمال من جبال الالب ، لم يكن الطريق الى الموانئ الايطالية هو وسيلة الاتصال الوحيدة

المتوسط ، المعروف بحوض الليفانت ، عندما كانت هذه الموانئ في قبضة العرب وذلك حتى قيام الحروب الصليبية ( في اواخر القرن الحادي عشر الميلادي / اخريات القرن الخامس الهجري ) . وكان حوض الليفانت لعدة قرون ملتقى هاماً لطرق القوافل الآتية من الخليج الفارسي وشبه الجزيرة العربية والمناطق الواقعة عبر جبال القوقاز حيث تصب كلها هناك . وبعد ان سيطر الصليبيون سيطرة مؤقتة على الحوض الشرقي للبحر المتوسط ، انتعشت تجارة البندقية في البضائع الشرقية انتعاشا هائلا . ويرجع ذلك ، في بعض الاحيان ، الى انخفاض تكاليف النقل لرحلات العودة للسفن التي كانت تحمل الصليبيين ومؤمنهم من اوربا ( الى الشرق ) . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى تحول جزء من تجارة العرب عبر البحر الاحمر ومصر . وسيطر التجار العرب على قدر كبير من التجارة مع البلاد الواقعة الى الشرق من العالم الاسلامي ، وبخاصة عبر المحيط الهندي . كما استفادوا عن طريق الوساطة في بيع التوابل الهندية وغيرها من الكماليات الى اوربا .

اما البحر الاسود فقد كان طوال العصور الوسطى تقريبا يستخدم كشریان حيوى للمواصلات ، كما كانت القسطنطينية الواقعة على مدخله مركزا تجاريا من الدرجة الاولى ومحطة لشحن مختلف البضائع الشرقية عبره . وحتى عام ١٢٠٤م عندما تسببت الحملة الصليبية الرابعة في انهيار السلطة السياسية والوضع الاقتصادي للامبراطورية البيزنطية ،

( ١٦ ) ورد ذكر التتار في المصادر الاسلامية الوسيطة تحت الاسماء التالية : « التتر » و « التتار » و « التاتار » . انظر القرطبي : السلوك لمعرفة دول الملوك ج ١ قسم ٢ - القاهرة ١٩٣٦ - ص ٢٧٩ و ٢٨٢ ، القرطبي : المواعظ والانتباه في ذكر الخلف والاثار - ج ٢ - القاهرة ١٢٧٠هـ - ص ٢٢٨ ، ابن الوردي : تنقيح المختصر في اخبار البشر - ج ٢ - القاهرة ١٨١٨ - ص ١٢٧ و ١٢٠ و ٢٠٢ و ٢٠٦ ، العبر وديوان المبتدا والخبر - ج ٥ - القاهرة ١٢٨٤ هـ - ص ٣٧٩ و ٣٨٠ ، ابو شامة : تراجم رجال القرنين السادس والسابع - القاهرة ١٩٤٧ - ص ١٢١ و ١٢٢ و ١٢٨ و ١٧٣ .

١٤١٨م قام امبراطور وملك المجر المسمى سيجسموند Sigismund بمحاولة للتقليل من شأن الاعتماد على البندقية وحدها فيما يتعلق بتجارة وسط أوروبا ، وذلك عندما اشار باستكشاف طريق الدانوب الممتد الى المستعمرات الجنوبية على البحر الاسود من جديد . وعندما غزا الاتراك مدينة كليا Kilia الواقعة على نهر الدانوب في عام ١٤٢٠م ، توقف استخدام هذا الطريق مرة اخرى .

وكان ثمة طريق نشط للتجارة استخدم طوال القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد ( القرن السابع والثامن للهجرة ) ، وهو يمتد من البحر الاسود وبحرا زوف Azov الى الشرق مارا بسرآي Sarai عاصمة القبيلة الذهبية على نهر الفولجا . ومن هناك يعبر بحر قزوين الى نهر اورال Ural ، ثم يتخذ الطريق البرى مرة اخرى الى بحر آرال Aral ، ثم الى جنوب بحيرة بلخاش Balkhash على امتداد جبال تيان شان Tian - Shan داخل بلاد الصين . وقد عمل حكام المغول على ان تكون التجارة آمنة تماما عبر اراضي امبراطوريتهم الشاسعة ، حتى ان كلا من الهند والصين لم تعد مضطرة في اتصالاتها بالقرب الى استخدام الطرق البحرية المارة بالخليج الفارسي او مصر ، تجنبا لتلك الطرق التي لم تكن آمنة فيما مضى . وكان هذا الطريق الحيوى الذى تم احياؤه هو طريق الحرير العظيم الذى كان قد استخدم في الازمنة القديمة ، للتجارة بين الصين والامبراطورية

بالشرق والجنوب الشرقي فحسب . فبعد ان قطعت اغارات المجرمين والبنجانيكية ( ١٧ ) خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين ( القرن الثالث والرابع الهجريان ) الطريق الرئيسي للتجارة البرية الذى يربط أوروبا بالعالم الاسلامي مارا بليون وفردان وماينز وريجنز بورج فاقليم الدانوب والبحر الاسود الى ان يصل الى اسواق بلاد الخزر - بعد ان قطعت اغارات المجرمين والبنجانيكية هذا الطريق تغير اتجاهه خلال القرن العاشر الميلادى ( القرن الرابع الهجرى ) الى شمال جبال الكريات Carpathians ، واتجه من ريجنزبورج مارا ببراغ فسيليزيا فكراكاو Cracow وجاليكيا Galicia ومنها الى كييف . ومن هناك واصل خط سيره الى الشرق العربي . وكان التجار اليهود هم اول من استخدم هذا الطريق ، ولكنهم لم يستطيعوا الصمود امام منافسة الوانء الايطالية في تجارة حوض البحر المتوسط . اما الطريق الكرياتي الفرعي الى البحر الاسود المار بكراكاو ، فقد احتفظ باهميته الفارقة فيما يتعلق بالتجارة النامية مع الشرق ، حتى بعد ان ساد مرة اخرى الطريق التجارى على امتداد نهر الدانوب ، وبعد ان فقد الطريق الممتد من ريجنزبورج الى براغ اهميته السابقة . ولاشك ان طريق الدانوب كان اكثر اهمية بالرغم من الحقيقة المعروفة وهي ان الملاحة فيه سواء في اتجاه المصب او المنبع كانت تعترضها عوائق طبيعية علاوة على المكوس الجمركية والقلاقل السياسية في حوض الدانوب الادنى . ومتأخرا في سنة

( ١٧ ) البنجانيكية او البشيشينج من العناصر التركية التي عبرت الدانوب الى جوف الامبراطورية البيزنطية .

النظر

Setton, K.M. (ed.), A History of the Crusades, Vol. I : The First Hundred Years, ed. by M.W., Baldwin, Philadelphia, 1958, 181 n. 3 ; Ostrogorsky, G., History of the Byzantine State, trans. by J. Hussey, Oxford 1956, 227, 245, 259, 295, 303, 306.



كانت اصول الحرب الصليبية تتعلق بطروف عديدة خاصة بتطور البلاد الاوربية داخليا وخارجيا في الفترة الواقعة فيما بين القرنين الحادى عشر والثالث عشر الميلاديين ( فيما بين القرنين الخامس والسابع الهجريين ) ، فلم تكن الجهود التي بذلتها اوروبا لاختراق الحاجز الاسلامي الذي سد الطريق امامها للحصول على سلع وبضائع الشرق هي آخر هذه العوامل ( ١٨ ) . وكانت هناك محاولة لاقامة تحالف سياسي بين غرب اوروبا وخن المغول ( في الشرق الاقصى ) لتحقيق نفس الغرض ، ولكن هذا التحالف كان وهميا منذ البداية ( ١٩ ) . ومن بين العوامل الاخرى ( في هذا الصدد ) ان الاوروبيين كانوا قد استهانوا بقوة الاسلام التي نفذت الى الجزء الغربي من اراضي المغول . ولم تتحقق فكرة الاتصال البحري المباشر بين غرب اوروبا وشرق آسيا تدريجيا الا بعد ان تهيأت الظروف التكنولوجية والاقتصادية ، التي كانت سابقة لاوانها ، والتي سادت خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر للميلاد ( القرنين التاسع والعاشر للهجرة ) .



الرومانية . وكان هذا الطريق الذي يمتد الى شمال آسيا ، في الحقيقة ، بمثابة البديل الوحيد الموصل الى الطريق البحري على المحيط الهندي . ومع ذلك ، فقد كانت المسافات الشاسعة عبر قارة آسيا ، مرة اخرى هي العقبة الكاداة في سبيل الاتصالات التجارية . فلم تكن البضائع الثقيلة الوزن او الكبيرة الحجم تستحق تكاليف النقل الباهظة فوق ظهور الحيوانات عبر مثل هذه المسافات الطويلة الممتدة .

ولقد كانت طرق التجارة الرئيسية ذات اهمية بالغة فيما يتعلق باى لقاء او صراع بين اوروبا العصور الوسطى والشرق . فلم يكن من قبيل المصادفة ان نفل الصليبيون الى شرق البحر المتوسط متبعين في اغلب الاحيان نفس الطرق التي استخدمها التجار من قبل لفترة طويلة من الزمن . ولم يكن طريق الحرير العظيم ذا فائدة بالنسبة لغزوات جيوش المغول لشرق اوروبا فحسب ، بل فاد ايضا ، في الاتجاه العكسي ، رحلات المعوثين والتجار الاوروبيين الى قلب امبراطورية المغول . واذا

( ١٨ ) حول العوامل المختلفة المعقدة المشابهة التي ادت الى احتكاك الغرب اللاتيني بالشرق الاذن الاسلامي التام الحروب الصليبية ، انظر كتابي : العرب والروم واللاتين في الحرب الصليبية الاولى - ط . ثانيا - الاسكندرية ١٩٦٧ ص ٥١ - ١١ ، كذلك مقال : الدافع الشخصي في قيام الحركة الصليبية - مقال بمجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية - العدد ١٦ - الاسكندرية ١٩٦٣ ص ١٨٢ - ٢٠٧ .

( ١٩ ) لقد اتجه الغرب اللاتيني بالنظر الى الشرق الاقصى انذاك وهو موطن المغول املا اكتساب هذا الصنم الى المسيحية على الملح الهرواني الكاثوليكي فتقوى بمجيئته ، ثم العمل على ابعاد خطر عن الغرب ، واخرى تكوين كتلة لاتينية مقولية مشتركة ضد الاسلام . ووسيل ذلك بحث الجهاد الكتسي البابوي ايام اوست الرابع واحد ملوك الغرب هو لويس التاسع في اواسط القرن الثالث عشر الميلادي ( اواسط القرن السابع الهجري ) عدة سفارات لتحقيق هذه السياسة التي تعتبر الشرق الاسلامي في فترة الحروب الصليبية . ولكن هذه الجهود التبشيرية والسياسية والدبلوماسية لم تسفر عن اية نتيجة ايجابية حاسمة في هذا المجال سوى ابعاد خطر المغول عن الغرب . انظر من ذلك المصادر الغربية التالية :

Joinville, Histoire de Saint Louis (ed.) de Wailly 74, 258 ff. ; Rothelin, Continuation de Guillaume de Tyr, of. R.H.C.-H.Occ., t.II, 569 ff. ; Matthew Paris, English History from the year 1235 to 1273. trans. from the Latin by I.A. Giles Vol. II, London, 1853, 319.

## حدود الالتقاء والصراع بين أوروبا العصور

### الوسطى والشرق :

لقد تغير (ميزان القوى) فيما يتعلق بالسيادة الإقليمية لكل من أوروبا المسيحية والعالم الإسلامي مراراً فيما بين القرنين العاشر والخامس عشر للميلاد ( فيما بين القرنين الرابع والتاسع للهجرة ) ( ٢٠ ) . ففى القرن الحادى عشر الميلادى ( القرن الخامس الهجرى ) غزا النورمان صقلية التى كانت خاضعة للنفوذ العربى ، ولكن الاتراك السلاجقة طردوا البيزنطيين من آسيا الصغرى ( حوالى نفس الوقت ) . وفى القرن الثانى عشر الميلادى ( القرن السادس الهجرى ) اضطر العرب فى اسبانيا الى التراجع تدريجياً الى الجنوب ، فى حين ثبت السلاجقة اقدامهم فى الاناضول . وكانت الحروب الصليبية بمثابة فاصل مسرحى قصر الامل للتفوق الاوروبى فى شرق البحر المتوسط ، هذا التفوق الذى يفوقه فى الاهمية المعزل والضعف المستمرين للامبراطورية البيزنطية وظهور قوة عسكرية اقل تسامحاً بين المسلمين . ذلك ان القبائل التركية التى اخترقت اواسط آسيا الى الاقاليم العربية كانت ، من الجانب الاسلامى تتميز بقوة عسكرية متقدمة . فكان ثمة سلاح للفرسان ،

وفى ما بعد سلاح منظم للمشاة خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين ( القرنين الثامن والتاسع الهجريين ) ، نتيجة النمو المضطرد لسلطة العثمانيين فى البلقان وآسيا الصغرى . هذا ، بينما كانت البقية الباقية من السيادة العربية فى شبه الجزيرة الابيرية قد تم القضاء عليها حوالى نهاية القرن الخامس عشر الميلادى ( اواخر القرن التاسع الهجرى ) . ويمكن القول ، من وجهة النظر العالمية ، انه وجد نوع من التوازن بين أوروبا العصور الوسطى والعالم الإسلامى منذ القرن العاشر حتى القرن الخامس عشر الميلادى ( من القرن الرابع الى القرن التاسع الهجرى ) . وعلى الرغم من المكاسب والخسائر الإقليمية لكل من الجانبين ، الا ان كلا منهما لم يكن باستطاعته تجاوز حدوده مدة اطول من الطرف الآخر . ولم تحدث بينهما أى قطعة حقيقية الا بعد انقضاء القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين ( بعد القرنين التاسع والعاشر الهجريين ) عندما تقدمت أوروبا على القارات الأخرى .

ولم يكن أى صراع عسكرى خلال الفترة المذكورة من القوة بحيث يقضى على استقرار التجارة بين أوروبا ومختلف الاقاليم الاسيوية .

( ٢٠ ) حول موازين القوى لى الصراع الصليبي الإسلامى فى فترة الحروب الصليبية وما يرتبط بها من مفاهيم مثل الاعمال وردود الاعمال ومراكز الثقل والاسباب والمسببات والنتائج والغوايم ، انظر عزيز سوريال عطية ( دكتور ) : نقد مؤلفات جروسية عن الحرب الصليبية وعن فلسفة التاريخ - المجلة التاريخية المصرية - المجلد الاول - القاهرة ١٩٤٨ - ص ٣١٦ - ٢٢٧ . وما يذكر ان المؤرخ الفرنسى رينيه جروسيه قسم الحروب الصليبية الى ثلاثة ادوار رئيسية ، وهى التى جعلها اساساً لمؤلفه الكبير من تلك الحروب . الدور الاول وهو الذى رجعت فيه كفة الصليبيين على العرب ، والدور الثانى وهو التوازن بين الفريقين المتحاربين او ما يعرف بتبادل كفتى اليان ، والدور الثالث والاخير وهو دور انتصار العرب على الصليبيين الذى انتهى باجلائهم من الاراضى المقدسة باستخلاص مكة آخر معاقل الصليبيين الحصينة على الساحل الشامى سنة ٦٩٠ هـ / ١٢٩١ م . واتبع المؤرخ الانجليزى سفين دانسيان نفس هذا النهج فى كتابه عن الحروب الصليبية انظر :

Runciman, S., A History of the Crusades, 3 vols., Cambridge, 1954 - 1955.

ولقد تعرضت لهذه الفكرة لى مقال لى تحت عنوان :

Joseph N. Youssef, "Arab Awakening during the Crusades," Buletin of the Faculty of Arts, Alexandria University, Vol. XXIII (1969), Alexandria, 1971, 11-26.

العربية أكثر مما كان باستطاعتهم بيعه في الأسواق الأوروبية . وبالمثل لم يطلب العرب من البضائع الأوروبية أكثر مما تحتاج إليه بلادهم . وأصبحت المدن الإيطالية معززة الوصل في هذه التجارة (٢١) ، بصرف النظر عن العلاقة المباشرة بين وسط وشرق أوروبا من جانب وبين منطقة البحر الأسود من جانب آخر ، وهي التي ساد فيها أيضا النفوذ الإيطالي فيما بعد . وأما عن الاتصالات بين بلدان وسط أوروبا والشرق ، فيما يختص بامداد البضائع وأسعارها وحجم التبادل التجاري ثم القيم الثقافية في نهاية الأمر ، فقد بدأت تعتمد على منطقة البحر المتوسط ، وفي القام الأول على الإيطاليين الذين كيفوا هذه الاتصالات وفسا لمصالحهم الخاصة . وتأكدت هذه الحقيقة ، على سبيل المثال ، في عمليات استغلال المعادن الثمينة وبصفة خاصة الفضة ، التي كان معظمها يستخرج من ممالك وسط أوروبا ، وخصوصا من المجر وبوهيميا ومارك البسين . وقد حقق الأوروبيون بتصدير الفضة التي كان الطلب عليها شديدا في العالم العربي منذ بواكير القرن الثالث عشر الميلادي ( بدايات القرن السابع الهجري ) فصاعدا ، تعادلا في كفتى الميزان فيما يتعلق بتجارهم مع الشرق ، هذا التعادل الذي لم يكن في صالحهم لفترة طويلة من الزمن تمتد الى وقت متأخر حتى نهاية القرن الخامس عشر الميلادي ( نهاية القرن التاسع الهجري ) . وقد تم تصدير الفضة ليس فقط غير المسكوة (أي بحداتها الخام) ، وليس فقط على شكل عملات أوروبية عادية ، وإنما أيضا في هيئة عملات مسكوكة في إيطاليا أو جنوب فرنسا تحمل نقوشا وكتابات عربية معدة للتصدير مباشرة . وقد أسهمت بيوت المال والتجارة في البندقية وجنوه وفلورنسا

فلم يؤد نجاح الجيوش الصليبية أو فشلها ، كما لم يؤد نجاح الامارات التي أقاموها في الشرق أو فشلها ، الى أحداث أى تغيير جوهري في طابع تلك الاتصالات وماهيتها . وحتى خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ( القرنان السادس والسابع الهجريان ) ، لم يتم أهم تبادل للسلع والبضائع وأوفره ربعا بين الشرق والغرب عن طريق الوانء الصليبية ( على الساحل الشامى ) ، بل كان عن طريق المدن البيزنطية في الشمال ودلتا النيل في الجنوب . ولو قدر للتجارة الأوروبية مع كل من مصر وسورية وأواسط آسيا الاستمرار بعد سقوط آخر معقل للصليبيين في شرق البحر المتوسط عام ١٢٩١م ( ٦٩٠ هـ ) دون أن تواجه هزة عميقة الأثر ، لكان ذلك دليلا أخسر على أن الحروب الصليبية لم تؤثر تأثيرا بالغا على التطور الاقتصادى لحوض شرقى البحر المتوسط أو على التجارة النائية . إذ كانت معظم السلع مثل الحرير والتوابل ومواد الصبغة وغيرها من الكماليات التي قسام التجار الأوروبيون بشحنها على ظهور السفن في حوض الليفانت ، تأتي أصلا من الشرق الاسلامى . أى من بلاد الرافدين وسورية ، كما كانت تأتي من إيران وأواسط آسيا . ولم تتوقف معظم وسائل الاتصال التجارى التقليدية ، ان لم يكن كلها ، الا بعد أن بسط الاتراك العثمانيون سيطرتهم حول البحر الأسود وفي جنوب البحر المتوسط ( في اواسط القرن الخامس عشر الميلادي / اواسط القرن التاسع الهجرى ) .

ومع ذلك ، فإن حدود التبادل التجارى بين أوروبا العصور الوسطى والشرق كانت في الأصل ، ذات طابع اقتصادى . وكان يستحيل على التجار الأوروبيين ، وبخاصة التجار الإيطاليين ، استيراد بضائع شرقية من المناطق

( ٢١ ) انظر عن ذلك جوزيف نسييم يوسف ( دكتور ) : « علاقات مصر بالممالك التجارية الإيطالية في ضوء وثائق صبح الامشى » . مقال في مجلد عن ابى العباس القلقشندي وكتابه « صبح الاعشى » تأليف نجبة من الاسكندرية - تقديم الدكتور احمد عزت عبد الكريم - القاهرة ١٩٧٣ - ص ١٢٥ - ٢٠٠ .

التي بوسعها القيام بعملية الاعداد المباشر للسلع والبضائع من اوروبا وافريقية ووسط آسيا والهند والشرق الاقصى .

هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى فان الغزو المغولي في القرن الثالث عشر الميلادي ( القرن السابع الهجري ) ، فضلا عن توسع الاتراك العثمانيين في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين ( القرنان الثامن والتاسع الهجريان ) ، قد ادبا الى بسط نفوذ كل من المغول والاتراك على اقاليم شاسعة في شرق اوروبا . هذا ، في نفس الوقت الذي جنت فيه الاقطار الاوروبية الاخرى ( اى دول الغرب ) نتائج طيبة فيما يتعلق بالتغيير الجوهري الذي حدث في المجالين الاقتصادي والاجتماعي . بينما كان على دول وشعوب شرق وجنوب شرق اوروبا ان تستنفد معظم قواها في كفاح ضد الطغاة . وبعبارة اخرى ، كان على هذه الدول والشعوب ان تدفع ثمننا باهظا لانها اوقفت تقدم المغول والاتراك قبل ان يصلوا الى وسط اوروبا . ويعتمد ذلك على الحقيقة الواقعة ، ومغادها ان الاتصال المفروض عليها بالطبقات الحاكمة المغولية والتركية لم يؤد الى نتائج ايجابية ملموسة يمكن ان تحدث اى تغيير جوهري ، حتى اذا صح القول بان المغول عملوا على قمع التلاقل والاضطرابات في اراضيسهم ، او ان الاتراك وضعوا دعائم ادارة منظمة في البلاد المتوحة .

وسيينا بكيمات ضخمة من المال استثمرتها في استخراج وشراء الفضة من وسط اوروبا وبصفة خاصة من الاقليم الذي يطلق عليه الان اسم سلوفاكيا .

وفيما بين القرنين العاشر والثالث عشر للميلاد ( فيما بين القرنين الرابع والسابع للهجرة ) عانى غرب ووسط اوروبا من ركود في المجالات الاقتصادية والتكنولوجية والعلمية والثقافية ، الامر الذي جعلهما دون ادنى شك ، اقل تقدما من العالم الاسلامي او بعض مناطق من الشرق كالصين مثلا . ومع ذلك ، فقد كان المجتمع الاوروبي بنيانا اجتماعيا اكثر حركة وديناميكية . وقد طرأت عليه تغيرات جوهريه في المجالين الاقتصادي والاجتماعي ، تمثلت قبل كل شيء في قيام المدن وعقد الاسواق الحليية وتنظيم الاقتصاد النقدي ، وفي النهاية تكوين العلاقات الرأسمالية المبكرة ولا يجب فصل هذا الغليان الداخلى للمجتمع الاوروبي في ( اخريات ) العصور الوسطى عن نظام الاقطاع الارضى الذي كان ، من حيث المبدأ ، يختلف عما كان سائدا في الشرق ( ٢٢ ) .

وبسبب اختلاف الانظمة الاجتماعية ظلت اجزاء كبيرة من اوروبا ، كانت في الاصل اشد تخلفا ، متخلفة في تطورها عن الشرق الاسلامي الملىء بالثروة ، والذي كان يعتبر تقريبا في الفترة الوسيطة من التاريخ بمثابة حلقة الوصل

( ٢٢ ) حول الاقتصاد الطبيعي الذى ساد الغرب الاوروبي في ظل الاقطاع في العصر الوسيط ، واجه الخلاف بينه وبين الاقتصاد النقدي الذى حل محله بعد انهيار الاقطاع في الغرب وظهور المدينة بسكانها الاحرار وحركتها النشطة في ائتجارة والصناعة وحضارتها المدنية ، انظر هارتمان ( ل . م . ل . ) وباراكلاف ( ج . ) : المولة والامبراطورية في العصور الوسطى - ترجمة وتقديم الدكتور جوزيف نسيم يوسف - ط ١ - ثانية - الاسكندرية ١٩٧٠ - ص ٢ ومايلها و ٩١ ومايلها و ١٠٧ ومايلها . ومن المؤرخين الاوروبيين الحديثين الذين وجهوا اهتماما خاصا الى هذه الناحية في كتبهم وتاليهم :

R.S. Lopez, I.W. Raymond, A. Dopsch, I. Thompson, H. Pirenne, M. Bloch, M. Postman.

## الفن الإسلامي لغته ومعناه \*

عرض وتعلييل : سعد زغلول

تمهيد : بُعْدٌ جَدِيدٌ لِلْفَنِّ الْإِسْلَامِيِّ :

روح الفن الإسلامي أو معناه الداخلي . فالفن الإسلامي - مثله مثل الفنون القدسة - أكبر من أن يكون عملية إنشائية : تظهر فيها ملكات أصحابه الفكرية والعقلانية ، أو مواهبهم الحسية والتعبيرية إلى جانب مهاراتهم التقنية والعلمية ، إذ هو - بعد كل ذلك وربما قبله - ثمرة التأمل العقلاني الأصلي ، أو الرؤية الروحية للعالم أو لحقيقة ما وراء الكون .

كتاب بوركارت يضيف بُعداً جديداً إلى منهج دراسة الفن الإسلامي . فبعد أن كانت دراسة الفن ، أما : وصفية تاريخية شديدة الصلة بعلم الآثار . أو : جمالية عقلانية قريبة الشبـه بعلوم الفلسفة ، أقدم تيتوس بوركارت على إضافة بُعد جديد إلى ذلك يتمثل في :

\* Art of Islam, Language and Meaning, by Titus Burckhardt with photographs by Roland Michand translated by J. Peter Hobson. Foreword by Seyyed Hossein Nasr  
World of Islam Festival Publishing Company Ltd.,  
First published 1976.

وهذا لا يتأتى - إلا عن طريق الخروج بالفن الإسلامي من عالم المنظور والحس الى عالم الرمز والحسنى ايضا .

وبفضل هذه الإضافة المنهجية يصبح للفن الإسلامي - في تصورنا - ثلاثة أبعاد يبنى الواحد منها على الآخر في تدرج منطقي، هي : **ظاهر ، وباطن ، وروح** . فالظاهر يمثل الشكل الخارجي والمساحة والكتلة ومجاهاها الوصف والتاريخ ، والباطن وهو ما يوحى به هذا الظاهر من مشاعر نبيلة ، من : الإصالة والصدق والتضحية وغيرها من المثاليات مما يدخل في علم الجمال ، وأخيرا تأتي الروح لتكشف ، عن طريق الرمز ، كنه كل ذلك كأنكاس للحقائق السماوية على الأرض ، بل ولما وراء ذلك من الحضور الإلهي نفسه : حقيقة كل شيء ، ومجال ذلك هو العلم الدلني أى العلم الإلهي - على المختارين من أصحاب التوراتية ، من : الأنبياء والصديقين والأولياء .

وفي هذا الإطار يقول سيد حسين نصر ، في تقديمه ، أن بوركارت فتح بعلمه هذا ، كتاب الفن الإسلامي الذي كان مغلقا بمعانيه الرمزية ، وحقق للفن الإسلامي ما سبق أن حققه كومارا زوامى ( Kumara Swamy ) عندما بين رمزية فن الشرق الأقصى وأوضح مبادئه الروحية ، مما كشف لقراء الفشة الانجليزية عن أعماق الفن الهندي التي لا تصدق ، وبالتالي عن أعماق فن أوروبا العصور الوسطى الى حد كبير .

والحقيقة أن بوركارت ، بفضل دراساته العميقة في علم التصوف الى جانب دراسته الكبيرة بالفن الإسلامي ، كان مؤهلا لان يعوم بهذا العمل الذي يعتبر ، بحق ، تجديديا في دراسة الفن الإسلامي ، وأن كنا نرى فيه - في نفس الوقت وكما هو الحال في المحاولات التي تهدف الى تطبيق منهج واحد على الدين والعلوم معا - طريقا زلقا قد لا يستطيع السير فيه الا المتخصصون وحدهم . فالؤلف يرى في مقدمته للكتاب ان نموذجاً واحداً من الفن

الإسلامي ، مثل الجامع الأموى في قرطبة أو جامع ابن طولون في القاهرة ، يمكن ان يعبر عن روح الاسلام وما فيه من الانسجام ، بشكل لا يتحقق في مجالات الثقافة الإسلامية الأخرى . فالتضاد والتنافر يوجد في علوم الدين - سوى القرآن الكريم - وكذلك النظام الاجتماعي . وإذا كان هناك استثناء فإنه يوجد في الفن ثم في علم التصوف ، وأن كان بطريقة خاصة به ، حيث انهما يتفقان وروح الاسلام ، دون غيرهما .

'فعمادة الفن هي الجمال ، والجمال في المصطلح الإسلامي صفة إلهية : انه الفيلة ببساطة . والفن عندما يفهم بشيء من الانفتاح العقلي يؤدي الى فهم الحقائق الروحية التي تكمن في اصل عالم كوني وانساني واحد . ان تاريخ الفن هو غير التاريخ بمعناه البسيط : ان موضوعه ، هو . من أين يأتي جمال الدنيا ، وإلى أين يغيب هذا الجمال ؟ الامر الذي يهدد - بفضل التقنية الحديثة - كل وجه الأرض .

### عناصر الموضوع :

وهكذا كان على بوركارت ان يجيب في موضوع لفة الفن الإسلامي ومعناه على السؤال الذي طرحه في المقدمة ، عن : منابع هذا الفن الروحية التي تصدر عن الله واليه تعود . اما عن عناصر الموضوع فقد فرقها على ثمانية ابواب تتراوح فصول كل منها ما بين الفصل الواحد والثمانية فصول ، على الوجه الآتي :

١ - تصدير ، في فصل واحد ، عن : الكعبة .

٢ - مولد الفن الإسلامي :

- ١ - الوحي الثاني .
- ٢ - قبة الصخرة .
- ٣ - الامويون .
- ٤ - مشتا .
- ٥ - المسجد الأموي الجامع في دمشق .

**٣ - مسألة الصور :**

- ١ - كراهية الصور : الحركة اللايقونية .
- ٢ - الصور الفارسية الصغيرة : المنياتور الفارسي .

**٤ - لغة الفن الاسلامى العامة**

- ١ - الفن العربى ، والفن الاسلامى .
- ٢ - الخط العربى .
- ٣ - التوشيح : الارابيسك .
- ٤ - الشكل الكروى والشكل المكعب : المقرنص ( الدلايات ) .
- ٥ - كيمياء الضوء .

**٥ - الفن والشعائر ( الطقوس )**

- ١ - الطبيعة ودور الفن المقدس .
- ٢ - المحراب .
- ٣ - المنبر
- ٤ - الاضرحة
- ٥ - فن الزى ( الملابس )

**٦ - فن بلاد الاستقرار ، والفن البدوى :**

- ١ - الاسر الحاكمة والجماعات العرقية .
- ٢ - فن السجاد .
- ٣ - فن الفرسان .

**٧ - التوايف ( المنشآت ) :**

- ١ - الكثرة فى الوحدة .
- ٢ - مسجد القيروان الجامع .
- ٣ - مسجد قرطبة الجامع .
- ٤ - جامع ابن طولون فى القاهرة .
- ٥ - مدرسة السلطان حسن فى القاهرة .
- ٦ - المساجد العثمانية .

**٨ - المدينة :**

- ١ - التخطيط الاسلامى للمدن .
- ٢ - الفن والتأمل .

**ما بين الشكل والمضمون :**

ان النظرة العابرة الى عناصر الموضوع وترتيبها بهذا الشكل قد توحى الى مؤرخ الفن بان فمة غرابية فى الخطبة التى سار عليها المؤلف . فعلى مستوى الشكل يظهر نوع من عدم الالتزام بالترتيب التاريخى المنطقي ففى دراسة النماذج الفنية موضوع الاهتمام ، كما تأتى عناصر كثيرة فى غير المواضع التى ألف مؤرخو الفن الاسلامى وضعها فيها من حيث التقديم والتأخير ، وهو الامر الذى يستحق التنويه .

**الشكل :**

فمن حيث الترتيب الزمني نجد ان تصوير « المينياتور » الفارسي الذى ازدهر بعد الغزو المغولي للمشرق الاسلامى فى القرن ال ١٣ م يأتى مباشرة بعد الفن الاموى الذى ظهر قبل منتصف القرن ال ٨ م ، ويعبدا قبل نماذج العصر العباسى المبكرة ، مثل : مسجد قرطبة وجامع ابن طولون ومدرسة السلطان حسن ، التى وضعت جنباً الى جنب مع المساجد العثمانية والصقوية ، وكذلك ضريح تاج محل الذى يرجع الى القرنين ال ١٦ م وال ١٧ م . ومثل هذا يمكن ان يقال عن موضع الفصل الخاص بالفن العربى والفن الاسلامى فى الباب الرابع ، وما يتعلق به من : فن مواطن الاستقرار والفن البدوى فى الباب السادس ، وكان من المتعارف عليه ان يكون البدء بدراسة هذه الموضوعات كمقدمات اساسية لشرح الظروف التى تكون فيها الفن الاسلامى ، ومنها محاولة لقاء الضوء على

### الكعبة أصل العمارة الإسلامية :

وإذا كان من المنطقي أن يبدأ المؤلف كتابه بباب تمهيدى عن الكعبة ، فإن هذا لم يكن مألوفاً لدى الدارسين الذين اكتشفوا بتحديد دور الكعبة في العمارة الإسلامية ، من حيث أنها تحدد اتجاه المحراب في المساجد ، وما يترتب على ذلك من تخطيط لبית الصلاة بحيث يتعامد جدار القبلة مع محور المحراب والرواق الأوسط . والحقيقة أن بوركارت جعل من الكعبة الأصل الذى انبثت عليه كل تقاليد العمارة في الإسلام . فالكعبة من حيث الشكل والصفات هي النموذج الأول للفن الإسلامي ، إذ تعبر عن جرثومة هذا الفن على مستويات الرمز الداخلي والشعائر والوظيفة الصلة بالشكل . فهي حلقة الاتصال بالديانة الإبراهيمية ، أم ديانات التوحيد السامية ، وعن هذا الطريق تصبح المركز بالنسبة للديانات السماوية الأخرى التي تنبثق منها ، كما تنبثق الفروع من أصل الشجرة .

فالشكل التكعيبي يؤكد أصل الكعبة الإبراهيمي - 'فقدس الأقداس في معبد سليمان له نفس الشكل - وجوانبها الأربعة أو أركانها تقابل الاتجاهات الأصلية التي ترتبط بفكرة المركز ، من حيث أن الاتجاهات الأربعة هي أركان العالم أو دعاماته . أما الكسوة فلها رمز تجريدي خفي يعني معاملتها كجسم حي ، بينما تأتي قداسة الحجر الأسود من حيث أنه حجر نيزكي سقط من السماء .

والكعبة بصفتها مركز العالم تمثل نقطة تقاطع محورى السماء ، وعلى سمتها تكون بيوت الملائكة ثم العرش الذى تطوف حوله الأرواح السماوية ، أو تدور معه في حقيقة الأمر . وهكذا فإن الطواف في الحج يمثل دوران السماء حول محورها القطبي في مقابل الكعبة - وتلك كانت فكرة الطواف في كل المعابد القديمة .

المشكلة التي ما زالت موضع جدل بين- الدارسين ، وهي : مسألة توصيف حضارة هذا الفن ، وهل هي عربية أم إسلامية ؟

والمهم أن هذا الذى يظهر وكأنه عدم انسجام في الترتيب الزمني للموضوع ليس في حقيقة الأمر كذلك . فالمؤلف على دراية جيدة بالتاريخ الإسلامى أيضاً ، وهذا ما يظهر في نظرائه العميقة في تاريخ الأمويين وتاريخ الأسر الحاكمة والجماعات العريقة ، من : الترك والإيرانيين والمغاربة ، مما يمكن أن يكون مفيداً لدارس التاريخ الإسلامى حقاً . أما هدفه من عدم الالتزام بالترتيب الزمني الصارم ، وتنقلاته البعيدة فيما بين آثار القرن الـ ٨م وأواخر القرن الـ ١٢م بل والـ ١٦م في كل من الشرق والغرب ، فهو البرهنة بالدليل المادى على وحدة الفن الإسلامى ، بصرف النظر عن حواجز الزمان والمكان .

وحدة الفن الإسلامى هي السمة العجيبة التي تميزه عن بقية الفنون العالمية - باستثناء الفن البوذي وحده - وهي نابعة من روح الدين الإسلامى ، دين الوحدانية أو التوحيد الإلهي .

### للمضوء :

أما على مستوى المضوء فالملاحظ أن الخطة تحوى عناصر متنوعة ، بعضها غير مألوف بالنسبة لمؤرخي الفن ، وبعضها لم يثل من اهتمام الدارسين مثل ذلك القدر الذى أولاه إياها بوركارت من حيث الكم والنوع . وشرح ذلك لا يتأتى إلا بعرض موجز لمحتويات الكتاب وأهم ما تضمنته من أفكار ، وإن كنا نحسب الإسراع بالإشارة إلى بعض العناوين التي تثير فضول الناظر ، مثل : الوحي الثاني ، والشكل الكروي والمكعب ، وكيمياء الضوء ، والطبيعة ودور الفن ، والكثرة في الوحدة ، وأخيراً الفن والتأمل . (١)

(١) انظر على التوالي : باب ٢ ، فصل ١ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥ ، ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٤ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ ، ٥٠٣ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ ، ٥١١ ، ٥١٢ ، ٥١٣ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ، ٥٢٢ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ ، ٥٢٩ ، ٥٣٠ ، ٥٣١ ، ٥٣٢ ، ٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ ، ٥٣٦ ، ٥٣٧ ، ٥٣٨ ، ٥٣٩ ، ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧ ، ٥٤٨ ، ٥٤٩ ، ٥٥٠ ، ٥٥١ ، ٥٥٢ ، ٥٥٣ ، ٥٥٤ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦ ، ٥٥٧ ، ٥٥٨ ، ٥٥٩ ، ٥٦٠ ، ٥٦١ ، ٥٦٢ ، ٥٦٣ ، ٥٦٤ ، ٥٦٥ ، ٥٦٦ ، ٥٦٧ ، ٥٦٨ ، ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، ٥٧١ ، ٥٧٢ ، ٥٧٣ ، ٥٧٤ ، ٥٧٥ ، ٥٧٦ ، ٥٧٧ ، ٥٧٨ ، ٥٧٩ ، ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ، ٥٨٣ ، ٥٨٤ ، ٥٨٥ ، ٥٨٦ ، ٥٨٧ ، ٥٨٨ ، ٥٨٩ ، ٥٩٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٢ ، ٥٩٣ ، ٥٩٤ ، ٥٩٥ ، ٥٩٦ ، ٥٩٧ ، ٥٩٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٠ ، ٦٠١ ، ٦٠٢ ، ٦٠٣ ، ٦٠٤ ، ٦٠٥ ، ٦٠٦ ، ٦٠٧ ، ٦٠٨ ، ٦٠٩ ، ٦١٠ ، ٦١١ ، ٦١٢ ، ٦١٣ ، ٦١٤ ، ٦١٥ ، ٦١٦ ، ٦١٧ ، ٦١٨ ، ٦١٩ ، ٦٢٠ ، ٦٢١ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ ، ٦٢٧ ، ٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣٠ ، ٦٣١ ، ٦٣٢ ، ٦٣٣ ، ٦٣٤ ، ٦٣٥ ، ٦٣٦ ، ٦٣٧ ، ٦٣٨ ، ٦٣٩ ، ٦٤٠ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ ، ٦٤٣ ، ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، ٦٤٧ ، ٦٤٨ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٥١ ، ٦٥٢ ، ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، ٦٥٥ ، ٦٥٦ ، ٦٥٧ ، ٦٥٨ ، ٦٥٩ ، ٦٦٠ ، ٦٦١ ، ٦٦٢ ، ٦٦٣ ، ٦٦٤ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ ، ٦٦٧ ، ٦٦٨ ، ٦٦٩ ، ٦٧٠ ، ٦٧١ ، ٦٧٢ ، ٦٧٣ ، ٦٧٤ ، ٦٧٥ ، ٦٧٦ ، ٦٧٧ ، ٦٧٨ ، ٦٧٩ ، ٦٨٠ ، ٦٨١ ، ٦٨٢ ، ٦٨٣ ، ٦٨٤ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٦٨٧ ، ٦٨٨ ، ٦٨٩ ، ٦٩٠ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ ، ٦٩٤ ، ٦٩٥ ، ٦٩٦ ، ٦٩٧ ، ٦٩٨ ، ٦٩٩ ، ٧٠٠ ، ٧٠١ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ ، ٧٠٤ ، ٧٠٥ ، ٧٠٦ ، ٧٠٧ ، ٧٠٨ ، ٧٠٩ ، ٧١٠ ، ٧١١ ، ٧١٢ ، ٧١٣ ، ٧١٤ ، ٧١٥ ، ٧١٦ ، ٧١٧ ، ٧١٨ ، ٧١٩ ، ٧٢٠ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ، ٧٢٣ ، ٧٢٤ ، ٧٢٥ ، ٧٢٦ ، ٧٢٧ ، ٧٢٨ ، ٧٢٩ ، ٧٣٠ ، ٧٣١ ، ٧٣٢ ، ٧٣٣ ، ٧٣٤ ، ٧٣٥ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧ ، ٧٣٨ ، ٧٣٩ ، ٧٤٠ ، ٧٤١ ، ٧٤٢ ، ٧٤٣ ، ٧٤٤ ، ٧٤٥ ، ٧٤٦ ، ٧٤٧ ، ٧٤٨ ، ٧٤٩ ، ٧٥٠ ، ٧٥١ ، ٧٥٢ ، ٧٥٣ ، ٧٥٤ ، ٧٥٥ ، ٧٥٦ ، ٧٥٧ ، ٧٥٨ ، ٧٥٩ ، ٧٦٠ ، ٧٦١ ، ٧٦٢ ، ٧٦٣ ، ٧٦٤ ، ٧٦٥ ، ٧٦٦ ، ٧٦٧ ، ٧٦٨ ، ٧٦٩ ، ٧٧٠ ، ٧٧١ ، ٧٧٢ ، ٧٧٣ ، ٧٧٤ ، ٧٧٥ ، ٧٧٦ ، ٧٧٧ ، ٧٧٨ ، ٧٧٩ ، ٧٨٠ ، ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٨٣ ، ٧٨٤ ، ٧٨٥ ، ٧٨٦ ، ٧٨٧ ، ٧٨٨ ، ٧٨٩ ، ٧٩٠ ، ٧٩١ ، ٧٩٢ ، ٧٩٣ ، ٧٩٤ ، ٧٩٥ ، ٧٩٦ ، ٧٩٧ ، ٧٩٨ ، ٧٩٩ ، ٨٠٠ ، ٨٠١ ، ٨٠٢ ، ٨٠٣ ، ٨٠٤ ، ٨٠٥ ، ٨٠٦ ، ٨٠٧ ، ٨٠٨ ، ٨٠٩ ، ٨١٠ ، ٨١١ ، ٨١٢ ، ٨١٣ ، ٨١٤ ، ٨١٥ ، ٨١٦ ، ٨١٧ ، ٨١٨ ، ٨١٩ ، ٨٢٠ ، ٨٢١ ، ٨٢٢ ، ٨٢٣ ، ٨٢٤ ، ٨٢٥ ، ٨٢٦ ، ٨٢٧ ، ٨٢٨ ، ٨٢٩ ، ٨٣٠ ، ٨٣١ ، ٨٣٢ ، ٨٣٣ ، ٨٣٤ ، ٨٣٥ ، ٨٣٦ ، ٨٣٧ ، ٨٣٨ ، ٨٣٩ ، ٨٤٠ ، ٨٤١ ، ٨٤٢ ، ٨٤٣ ، ٨٤٤ ، ٨٤٥ ، ٨٤٦ ، ٨٤٧ ، ٨٤٨ ، ٨٤٩ ، ٨٥٠ ، ٨٥١ ، ٨٥٢ ، ٨٥٣ ، ٨٥٤ ، ٨٥٥ ، ٨٥٦ ، ٨٥٧ ، ٨٥٨ ، ٨٥٩ ، ٨٦٠ ، ٨٦١ ، ٨٦٢ ، ٨٦٣ ، ٨٦٤ ، ٨٦٥ ، ٨٦٦ ، ٨٦٧ ، ٨٦٨ ، ٨٦٩ ، ٨٧٠ ، ٨٧١ ، ٨٧٢ ، ٨٧٣ ، ٨٧٤ ، ٨٧٥ ، ٨٧٦ ، ٨٧٧ ، ٨٧٨ ، ٨٧٩ ، ٨٨٠ ، ٨٨١ ، ٨٨٢ ، ٨٨٣ ، ٨٨٤ ، ٨٨٥ ، ٨٨٦ ، ٨٨٧ ، ٨٨٨ ، ٨٨٩ ، ٨٩٠ ، ٨٩١ ، ٨٩٢ ، ٨٩٣ ، ٨٩٤ ، ٨٩٥ ، ٨٩٦ ، ٨٩٧ ، ٨٩٨ ، ٨٩٩ ، ٩٠٠ ، ٩٠١ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩٠٤ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦ ، ٩٠٧ ، ٩٠٨ ، ٩٠٩ ، ٩١٠ ، ٩١١ ، ٩١٢ ، ٩١٣ ، ٩١٤ ، ٩١٥ ، ٩١٦ ، ٩١٧ ، ٩١٨ ، ٩١٩ ، ٩٢٠ ، ٩٢١ ، ٩٢٢ ، ٩٢٣ ، ٩٢٤ ، ٩٢٥ ، ٩٢٦ ، ٩٢٧ ، ٩٢٨ ، ٩٢٩ ، ٩٣٠ ، ٩٣١ ، ٩٣٢ ، ٩٣٣ ، ٩٣٤ ، ٩٣٥ ، ٩٣٦ ، ٩٣٧ ، ٩٣٨ ، ٩٣٩ ، ٩٤٠ ، ٩٤١ ، ٩٤٢ ، ٩٤٣ ، ٩٤٤ ، ٩٤٥ ، ٩٤٦ ، ٩٤٧ ، ٩٤٨ ، ٩٤٩ ، ٩٥٠ ، ٩٥١ ، ٩٥٢ ، ٩٥٣ ، ٩٥٤ ، ٩٥٥ ، ٩٥٦ ، ٩٥٧ ، ٩٥٨ ، ٩٥٩ ، ٩٦٠ ، ٩٦١ ، ٩٦٢ ، ٩٦٣ ، ٩٦٤ ، ٩٦٥ ، ٩٦٦ ، ٩٦٧ ، ٩٦٨ ، ٩٦٩ ، ٩٧٠ ، ٩٧١ ، ٩٧٢ ، ٩٧٣ ، ٩٧٤ ، ٩٧٥ ، ٩٧٦ ، ٩٧٧ ، ٩٧٨ ، ٩٧٩ ، ٩٨٠ ، ٩٨١ ، ٩٨٢ ، ٩٨٣ ، ٩٨٤ ، ٩٨٥ ، ٩٨٦ ، ٩٨٧ ، ٩٨٨ ، ٩٨٩ ، ٩٩٠ ، ٩٩١ ، ٩٩٢ ، ٩٩٣ ، ٩٩٤ ، ٩٩٥ ، ٩٩٦ ، ٩٩٧ ، ٩٩٨ ، ٩٩٩ ، ١٠٠٠ ، ١٠٠١ ، ١٠٠٢ ، ١٠٠٣ ، ١٠٠٤ ، ١٠٠٥ ، ١٠٠٦ ، ١٠٠٧ ، ١٠٠٨ ، ١٠٠٩ ، ١٠١٠ ، ١٠١١ ، ١٠١٢ ، ١٠١٣ ، ١٠١٤ ، ١٠١٥ ، ١٠١٦ ، ١٠١٧ ، ١٠١٨ ، ١٠١٩ ، ١٠٢٠ ، ١٠٢١ ، ١٠٢٢ ، ١٠٢٣ ، ١٠٢٤ ، ١٠٢٥ ، ١٠٢٦ ، ١٠٢٧ ، ١٠٢٨ ، ١٠٢٩ ، ١٠٣٠ ، ١٠٣١ ، ١٠٣٢ ، ١٠٣٣ ، ١٠٣٤ ، ١٠٣٥ ، ١٠٣٦ ، ١٠٣٧ ، ١٠٣٨ ، ١٠٣٩ ، ١٠٤٠ ، ١٠٤١ ، ١٠٤٢ ، ١٠٤٣ ، ١٠٤٤ ، ١٠٤٥ ، ١٠٤٦ ، ١٠٤٧ ، ١٠٤٨ ، ١٠٤٩ ، ١٠٥٠ ، ١٠٥١ ، ١٠٥٢ ، ١٠٥٣ ، ١٠٥٤ ، ١٠٥٥ ، ١٠٥٦ ، ١٠٥٧ ، ١٠٥٨ ، ١٠٥٩ ، ١٠٦٠ ، ١٠٦١ ، ١٠٦٢ ، ١٠٦٣ ، ١٠٦٤ ، ١٠٦٥ ، ١٠٦٦ ، ١٠٦٧ ، ١٠٦٨ ، ١٠٦٩ ، ١٠٧٠ ، ١٠٧١ ، ١٠٧٢ ، ١٠٧٣ ، ١٠٧٤ ، ١٠٧٥ ، ١٠٧٦ ، ١٠٧٧ ، ١٠٧٨ ، ١٠٧٩ ، ١٠٨٠ ، ١٠٨١ ، ١٠٨٢ ، ١٠٨٣ ، ١٠٨٤ ، ١٠٨٥ ، ١٠٨٦ ، ١٠٨٧ ، ١٠٨٨ ، ١٠٨٩ ، ١٠٩٠ ، ١٠٩١ ، ١٠٩٢ ، ١٠٩٣ ، ١٠٩٤ ، ١٠٩٥ ، ١٠٩٦ ، ١٠٩٧ ، ١٠٩٨ ، ١٠٩٩ ، ١١٠٠ ، ١١٠١ ، ١١٠٢ ، ١١٠٣ ، ١١٠٤ ، ١١٠٥ ، ١١٠٦ ، ١١٠٧ ، ١١٠٨ ، ١١٠٩ ، ١١١٠ ، ١١١١ ، ١١١٢ ، ١١١٣ ، ١١١٤ ، ١١١٥ ، ١١١٦ ، ١١١٧ ، ١١١٨ ، ١١١٩ ، ١١٢٠ ، ١١٢١ ، ١١٢٢ ، ١١٢٣ ، ١١٢٤ ، ١١٢٥ ، ١١٢٦ ، ١١٢٧ ، ١١٢٨ ، ١١٢٩ ، ١١٣٠ ، ١١٣١ ، ١١٣٢ ، ١١٣٣ ، ١١٣٤ ، ١١٣٥ ، ١١٣٦ ، ١١٣٧ ، ١١٣٨ ، ١١٣٩ ، ١١٤٠ ، ١١٤١ ، ١١٤٢ ، ١١٤٣ ، ١١٤٤ ، ١١٤٥ ، ١١٤٦ ، ١١٤٧ ، ١١٤٨ ، ١١٤٩ ، ١١٥٠ ، ١١٥١ ، ١١٥٢ ، ١١٥٣ ، ١١٥٤ ، ١١٥٥ ، ١١٥٦ ، ١١٥٧ ، ١١٥٨ ، ١١٥٩ ، ١١٦٠ ، ١١٦١ ، ١١٦٢ ، ١١٦٣ ، ١١٦٤ ، ١١٦٥ ، ١١٦٦ ، ١١٦٧ ، ١١٦٨ ، ١١٦٩ ، ١١٧٠ ، ١١٧١ ، ١١٧٢ ، ١١٧٣ ، ١١٧٤ ، ١١٧٥ ، ١١٧٦ ، ١١٧٧ ، ١١٧٨ ، ١١٧٩ ، ١١٨٠ ، ١١٨١ ، ١١٨٢ ، ١١٨٣ ، ١١٨٤ ، ١١٨٥ ، ١١٨٦ ، ١١٨٧ ، ١١٨٨ ، ١١٨٩ ، ١١٩٠ ، ١١٩١ ، ١١٩٢ ، ١١٩٣ ، ١١٩٤ ، ١١٩٥ ، ١١٩٦ ، ١١٩٧ ، ١١٩٨ ، ١١٩٩ ، ١٢٠٠ ، ١٢٠١ ، ١٢٠٢ ، ١٢٠٣ ، ١٢٠٤ ، ١٢٠٥ ، ١٢٠٦ ، ١٢٠٧ ، ١٢٠٨ ، ١٢٠٩ ، ١٢١٠ ، ١٢١١ ، ١٢١٢ ، ١٢١٣ ، ١٢١٤ ، ١٢١٥ ، ١٢١٦ ، ١٢١٧ ، ١٢١٨ ، ١٢١٩ ، ١٢٢٠ ، ١٢٢١ ، ١٢٢٢ ، ١٢٢٣ ، ١٢٢٤ ، ١٢٢٥ ، ١٢٢٦ ، ١٢٢٧ ، ١٢٢٨ ، ١٢٢٩ ، ١٢٣٠ ، ١٢٣١ ، ١٢٣٢ ، ١٢٣٣ ، ١٢٣٤ ، ١٢٣٥ ، ١٢٣٦ ، ١٢٣٧ ، ١٢٣٨ ، ١٢٣٩ ، ١٢٤٠ ، ١٢٤١ ، ١٢٤٢ ، ١٢٤٣ ، ١٢٤٤ ، ١٢٤٥ ، ١٢٤٦ ، ١٢٤٧ ، ١٢٤٨ ، ١٢٤٩ ، ١٢٥٠ ، ١٢٥١ ، ١٢٥٢ ، ١٢٥٣ ، ١٢٥٤ ، ١٢٥٥ ، ١٢٥٦ ، ١٢٥٧ ، ١٢٥٨ ، ١٢٥٩ ، ١٢٦٠ ، ١٢٦١ ، ١٢٦٢ ، ١٢٦٣ ، ١٢٦٤ ، ١٢٦٥ ، ١٢٦٦ ، ١٢٦٧ ، ١٢٦٨ ، ١٢٦٩ ، ١٢٧٠ ، ١٢٧١ ، ١٢٧٢ ، ١٢٧٣ ، ١٢٧٤ ، ١٢٧٥ ، ١٢٧٦ ، ١٢٧٧ ، ١٢٧٨ ، ١٢٧٩ ، ١٢٨٠ ، ١٢٨١ ، ١٢٨٢ ، ١٢٨٣ ، ١٢٨٤ ، ١٢٨٥ ، ١٢٨٦ ، ١٢٨٧ ، ١٢٨٨ ، ١٢٨٩ ، ١٢٩٠ ، ١٢٩١ ، ١٢٩٢ ، ١٢٩٣ ، ١٢٩٤ ، ١٢٩٥ ، ١٢٩٦ ، ١٢٩٧ ، ١٢٩٨ ، ١٢٩٩ ، ١٣٠٠ ، ١٣٠١ ، ١٣٠٢ ، ١٣٠٣ ، ١٣٠٤ ، ١٣٠٥ ، ١٣٠٦ ، ١٣٠٧ ، ١٣٠٨ ، ١٣٠٩ ، ١٣١٠ ، ١٣١١ ، ١٣١٢ ، ١٣١٣ ، ١٣١٤ ، ١٣١٥ ، ١٣١٦ ، ١٣١٧ ، ١٣١٨ ، ١٣١٩ ، ١٣٢٠ ، ١٣٢١ ، ١٣٢٢ ، ١٣٢٣ ، ١٣٢٤ ، ١٣٢٥ ، ١٣٢٦ ، ١٣٢٧ ، ١٣٢٨ ، ١٣٢٩ ، ١٣٣٠ ، ١٣٣١ ، ١٣٣٢ ، ١٣٣٣ ، ١٣٣٤ ، ١٣٣٥ ، ١٣٣٦ ، ١



الطولي عرضا في اتجاه القبلة ، وبذلك أصبحت اعمدة الأروقة تغطي شعورا بالراحة ، وهو ما يتفق مع فكرة السكون في الفراغ وليس الحركة ، وهي حالة التوازن التي تعبر عنها العمارة الاسلامية في كل اشكالها ، بسبب اتجاهها نحو المركز الارضي - وهذا ما يظهر في جامع دمشق بشكل جلي .

**وقبة الصخرة في القدس ترتبط بالكعبة**  
عن طريق قصة الاسراء والمعراج . فالاسراء كان الى الصخرة ، والمعراج بدا من الكهف اسفلها ، والكهف هو القلب اى اصق اعماق الضمير الانساني . وابواب قبة الصخرة الاربعة باتجاهاتها الاصلية هي الاخرى شكل رمزي لمركز العالم الروحي ، مثل الكعبة . وبعد ذلك فان قبة الصخرة تمثل التزاوج بين السماء والارض في القبة المدورة وقاعدتها المربعة ، اى بين الشكل الكروي والشكل المكعب باصولهما القديمة في النموذج الكوني . وهكذا يصبح البناء المكعب الذي تغطيه القبة هو النموذج المثالي لبيت الصلاة في المسجد ، ثم في اضرحة الاولياء والامراء ، كما يظهر في العمارة العثمانية التي طورته في كل اشكاله المتنوعة . ففي العمارة العثمانية أصبحت القبة تعبر عن السلام والاسلام بمعنى الخضوع ، بينما تعبر المنارة التي تشبه الابرة وهي ترتفع بقوة نحو السماء عن الشهادة بالوحدانية الربانية .

اما مدرسة السلطان حسن ، بتخطيطها التكعبي التالي ، فان الصحن فيها يمثل مكعبا هائلا من النور تحيط به المصليات الاربعة المتممة بالقلال . وهذا الصحن يعتبر العمل المعماري الرئيسي في مجمع المدرسة الضخمة ، فهو مكعب من النور والفضاء يمثل شكلا معاكسا للكعبة . والمصليات الاربعة التي خصصت في المدرسة للمذاهب اهل السنة الاربعة لها - مثل جدران الكعبة او اركانها الاربعة - رمزها في الاسلام . فكل اربعة مبادئ ترتبط بخامس هو اساسها ومركزها:

والاتجاه نحو نقطة واحدة في الصلاة وهي الكعبة ، يفصح عن اتحاد الارادة الانسانية في الارادة الكونية . وهو الامر الذي يختلف عن اتجاه الكنائس المسيحية التي تتوازي محاورها بسبب اتجاهها نحو مشرق الشمس الذي يمثل في الانقلاب الربيعي صورة المسيح في عيد الفصح . وشعائر الحج ترتبط بالكعبة بطريقتين مختلفتين ، وان كانا تكميليتين ، هما : التوازن الذي يمثل الارتباط بها من حيث الاتجاه ، والحركة الممثلة في الطواف حولها . اما التعري من الثياب المعتادة ولباس ثياب الاحرام فانه يعني تجديد الخضوع لله . وهكذا صارت الكعبة قلب العالم ، اما ما كان فيها من اصنام فهي تمثل الشهوات التي تمنع من ذكر الله ، وتحطيم الاصنام عند فتح مكة هو امثلة الوحدانية ، اى : الوحي بان لا اله الا الله .

وهكذا أصبح تحريم الصور دعامة من دعائم الاسلام ، رغم ما في القرآن من الرمز ، عندما يتكلم عن : وجه الله ، ويد الله ، والعرش الذي يستوى عليه .

وعن طريق الكعبة بصفتها النقطة التي يتجه اليها المؤمنون في الصلاة ، والمركز الذي يرمز الى اتحاد الارادة الانسانية والكونية ، والقلب الذي يعبر عن الوحي بالوحدانية الربانية ، ربط المؤلف باستاذية فذة بين كل مساجد الاسلام والكعبة ، وجعل العمارة الاسلامية في كل انحاء العالم وكأنها بناء واحد، ان لم يمكن ادراك وحدته الكلية على مستوى المنظور فانها تكون ممكنة على المستوى الروحي ، اى من منظور التأمل العقلاني الصحيح .

فالجامع ليس فيه مركز مقدس كالكنيسة والمعبد ، وذلك ان المحراب يقتصر دوره على تحديد اتجاه القبلة ، والمساحة في المسجد تحيط بالحرم المكي . وهكذا فعندما تحولت بعض كنائس النمام الى مساجد جعل امتدادها

فالخلفاء الراشدون أربعة يسرون على منهج النبي وهو الأصل الخامس ، ودعائم الإسلام أربعة هي : الصلاة والصوم والزكاة والحج ترتبط بخمسة هي الشهادة . وعلى هذا النسق يكون زواج الرجل بأربع نساء ، وبالتالي يكون لفناء الدار أربعة جوانب تنفتح عليها أربعة مساكن مستقلة .

والباب الخارجي الذي يضيق في مدرسة السلطات حسن مع الارتفاع يشبه مشكاة مفرغة في الحجر ، تحوى كهفا كاملا من المقرنصات ( الدلايات ) يجعل من داخل البناء وكأنه البلور . وعلى جانبي الباب من الخارج شرائط من النحت الزخرفي وأفاريز مستطيلة من النحت البارز ، تذكر ببوابات آسسيا الصغرى السلجوقية وبوابات التيموريين ثم مباني الصفويين . وهذه البوابات تمثل رمزا قديما جدا للشمس ، يرتبط بفكرة ان الانقلاب الفصلي يمثل بوابة السماء .

ومثل هذا الرمز يظهر في بوابة جامع الشاه ( مسجدى شاه ) في أصفهان بمنارتيه الصاعدتين على الجانبين ، وهي ترمز أيضا الى العظمة والسلطة ، كما هو معروف لدى الترك والفرس . ولرمز بوابة السماء هذا علاقة بالتشيع في إيران ، حيث يؤثر عن النبي قوله : انا مدينة العلم وعلي بابها . وعن هذا الطريق فان محراب جامع الشاه في أصفهان ، الذي يوحى في نفس الوقت بشكل قوس النصر في أبيه نماذجه ، يعتبر بطريقة ما : الباب الى ما لا يرى ، والإيوان الذين يقابله هو وجهه ، والبوابة الخارجية هي الباب الى العالم الآخر .

### التجريد سمة أساسية في الفن الاسلامي :

اذا كانت الكعبة من حيث الشكل والرمز تمثل أصل العمارة الاسلامية ، فان التجريد - في كتاب يوركاوت - يعبر عن السمة في الفن الاسلامي . واذا ظهر التجريد في العمارة التي تكون لها قيمة ترميمية من وجهة النظر الهندسية بفضل ابعادها الغيبية

والتأملية ، فمن باب اولى ان يظهر بشكل اوضح في الزخرفة ، من : نحت وفسيفساء ونقش خطي ، بل وكذا في صور « المينياتور » الفارسية ، وان اثيرت خارجة نوعا ما عن اطار المفاهيم التشكيلية الاسلامية . والتجريد هنا يختلف عن التجريد في الفن الاوروسي الحديث الذي اراد تحرير الانسان من قوالب الحياة الآلية الجامدة ، فانطلق به الى آفاق اللامعقول . فالتجريد في الفن الاسلامي يختلف عن اسفاف الاعمقول من حيث انه : رؤية ووحية للاشياء ، بمعنى رؤيتها في شكلها النوعي وليس في شكلها الكمي .

ومع ان النصوص الاسلامية من القرآن والحديث لا تعتبر المورد الذي تستقى منه أشكال التجريد في الفن الاسلامي ، فمن الواضح ان التجريد مرتبط بقاعدة تحريم الصور التي ارتبطت بتعظيم ماكان في البيت الحرام من الاوتان ، ومحو ماكان على جدران الكعبة من الصور . ولكنه لما كان من غير الممكن قيام فن جديد من لاشيء ، كان من الطبيعي ان توجد جرثومة التجريد فيما ورثه الاسلام من تراث الشعوب المفتوحة . فالاسلام الوليد لم يعرف الفن ، لان الفاتحين العرب ظلوا معظمهم بدوا لا يحتاجون الى الفن ، مما يعني ان حاجة الشعوب المفتوحة الى الفن كانت السبب في خلق فن جديد مناسب لتعاليم الاسلام . فلقد ولدت تلك الحاجة الى الفن منذ اصحابها نوعا من التوتر النفسي ، الذي يمكن ان يشبه بحالة التشيع في الحلول المركز التي تسبق حالة التبلور ، التي تمثل بدورها مولد الفن الجديد في اشكاله البلورية المنتظمة . والتشيع هنا ليس الا رمزا للقوى الغريزية الخلاقة في التقاليد الموروثة .

هكذا ظهرت الوحدات الزخرفية من ساسانية وبيزنطية موشحة بالجواهر والعقود في قبة الصخرة ، وهي ترمز الى دولة الاسلام العالمية . كما اتضح تفاعل

في كل مخلوق . ولما كانت الصورة تدفع الانسان الى التأمل فيما هو خارج عن ذاته ، فان هذا ما يفسر ابتعاد الفن الاسلامي عن تصوير الشخصيات الانسانية واهتمامه بما يحيط بالانسان قبل كل شيء : من حيث ان صفته الاولى هي التأمل . وبناء على ذلك اصبحت وظيفة الفن الاسلامي اشبه بوظيفة الطبيعة العذراء كالصحراء مثلا ، وهو الامر الذي يؤكد زخرف الوحدات النباتية المجردة خلال ايقاعه الذي لا ينقطع ، وعبر نسيجه الذي لا نهاية له ، تماما كما يمكن للنهر العجاري او القتيلة المشتعلة او اوراق الشجر المهترئة في مهب الريح ان تنزع الوعي من وثنيتها الباطنية .

ورغم ما هو معروف تاريخيا من ان الحركة الايقونية ، المناهضة للصورة التي عانت منها الكنيسة الارثوذكسية اليونانية كانت رد فعل لتحريم الصور في الاسلام ، فان بوركاتر يشكك في ذلك على اساس انه رغم اختلاف النظريتين ، الاسلامية والمسيحية ، اختلافا بينا في هذا الامر فانهما تشتركان في قاعدة واحدة ، هي :

#### نظرية طبيعية الانسان التصويرية اى

**التخيلية .** هذا النطق ينتقل الى اعتراف اساتذة علم الباطن من المسلمين ، مثل محيي الدين بن عربي ، بمعنى الصور وشرعية محتواها الذاتي عند المسيحيين .

الصور . هذا ما يؤكد بساين الفيسفيساء في الاسلام هو التعبير عن تحريم المفاهيم الوثنية . ورغم ذلك فان المسلمين الاربين من محبي الصور : كالفرس والمغول ، التزموا بعيدا تحريم الصور وادانة تقليد عمل الخالق . يتضح ذلك في عدم ظهور الابعاد التي تمثل الطبيعة : كوضع الجسم الانساني في الضوء والظلال ، والاكتفاء بتصوير الحيوان في مجرد خطوط كتلك التي توجد على شعارات الفرسان المعروفة بالرونوك .

العنصر الافلاطوني الكامن في الفن البيزنطي ، بما يمثل من الحكمة التأملية ، مع الفكرة الاسلامية التي تؤكد الوجدانية الالهية في مظهر الابدية والتجلي . واذا كانت قصور الامويين الريفية قد كشفت عن اعمال فنية وثنية تمثل مناظر الصيد والاستحمام ، فانها كشفت في نفس الوقت عن بشائر الفن الاسلامي الجديد ممثلة في الوحدات الهندسية الابداعية ، من : مضفرة وملتوية ومعقوفة بعد ان لم تعد افراريز محددة المساحة على الطريقة القديمة ، بل اصبحت موضوعات لاعمال فنية رئيسية ، كما هو الحال في نقش واجهة قصر مشتة الواسعة ، الذي يوصف بأنه نحت له صلة بالخيمة اكثر منه بالعمارة الحقيقية . فالافريز الذي كان ساكنا في النقوش القديمة اصبحت - بفضل المساحة والوحدات النباتية والحيوانية الاسطورية التي تذكرونها بالهند اكثر من اليونان - عنصرا متحركا او ايقاعيا .

وبذلك بدأت الزخرفة الاسلامية المكبرة في قصور الامويين الريفية ، وهي توف بين الاشكال المتنوعة والعناصر المختلفة ، وتدخل عن هذا الطريق الى مجال ما هو وعي وما هو لاوعي ، من الرموز القديمة التي تطابق في مداخلها الروحية معانيها . فكان الفن الزخرفي الاول في الاسلام قد تقدم بشكل ما على نفس العمارة التي تمثل وعاءه .

واذا كان بعض امراء الامويين قد تساهل في استخدام اشكال من الحيوانات الاسطورية كوحداث زخرفية في قصور الراحة الريفية ، فان هذا لايعني كسر قاعدة تحريم الصور . هذا ما تلاكده بساين الفيسفيساء البيزنطية الطابع على حيطان جامع دمشق ، حيث لا يوجد اى تصوير انساني او حيواني ، رغم ان المقصود بالتحريم في الاسلام هو صورة الاله فقط .

والحقيقة ان سبب انكار تصوير الكائن الحي في الاحترام الواجب للسر الالهي المكنون،

الاسلامي ، اذ يطرح مشكلة تسمية هذا الفن ، وهل هو فن عربي أم فن اسلامي ؟ وهي المسألة المطروحة بالنسبة للحضارة الاسلامية ككل ، مما دعا الى توصيفها بالعربية وبالاسلامية معا : كحل توفيقى او تلفيقى لهذا الاشكال الذى يختلف بشأنه المسلمون من عرب وهمج ، والعرب من مسلمين وغير مسلمين .

والحقيقة ان صفتي العروبة والاسلام تختلطان هنا حتى يصعب التفريق بينهما . فاذا كان كثير من عناصر الفن الاسلامي الاول قد اخذ من تراث الشعوب المفتوحة فان هذا الفن المبكر حوى ايضا عناصر عربية كثيرة ، وخاصة في شكلها التعميرى بفضل انتشار اللغة العربية التي عملت بدورها على نشر العروبة وتمثلها بالاسلام . واذا كان من الصحيح ان عبقرية العرب تمثلت في لغتهم ، فان قصر تلك العبقرية على مجالي الانشاء الصوتي والحدس الوجداني ، اللذين يمثلان قطبي كل لغة فقط ، والقول ان العرب لا يرون الاشياء على قدر ما يسمعونها ، يعتبر تعميما خاطئا . فلقد اثبت الفن الاسلامي ان العربي ، رغم عقله السريع الحركة ( الديناميكي ) وذكائه التحليلي ، ليس اقل الناس تأملا في كنه الاشياء المنظورة . فالتأمل لا يحد بحالات السكون البسيطة ، بل يمكن ان يتتبع الوحدة الفنية خلال الإيقاع ، وهو ما يشبه انعكاس الحاضر الازلى في مجرى الزمن . وهذا ما تعبر عنه عناصر التوريق الزخرفي بفضل صفتي الترتيب والانتشار في نظام المنظور ، وكذلك عناصر التفسير المتداخل الذى يجب قراءته بتحريك العين مع مجرأه بفضل الانشاء وقوة التكاثر . والتوريق او التفسير او ما يدخل في معناهما معا يسمى بالتوشيح ( الارابيسك ) هو فن تجريدى يميز العبقرية العربية اولا وقبل كل شيء . ومن هذا الوجه يعتبر الشعر العربي نوعا من التوريق العقلي واللفوى ، وليس وفرة في الصور الموحى بها .

هذه المبادئ انتم بها فن « المينياتور » الفارسي الذى ظهر ، مع قدوم السلاجقة من آسيا الوسطى ، واثبت الصلة بفن الخط العربي عندما ترجمت كتب الطب والحيوان والنبات ، ثم انه طبق بعد ذلك في كتب القصص الشعبية ، مثل مقامات الحريري ، قبل ان يزدهر بعد الفرو المغولي ، وهو متأثر بالتصوير الصيني ، على عهد اليلخانيين والتيموريين ثم الصفويين . ومناظر الريف في صور المينياتور الفارسية تظهر كتوع من النغم الفردوسى ، فهو ريف نورانى بغير ظلال ، كانه مضى من الباطن - والضوء كالكنينة بالنسبة للوجودات المحدودة ، ففي النظام الرمزي لهذه المسألة : ان تكون مرئيا يعني انك موجود ، والاشياء تكون موجودة فقط في الحد الذى تشارك به في ضوء الوجود . وفي هذا المجال تصبح الاعمال الساذجة من هذا التصوير في حقيقة الامر حكمة ، وذلك ان المهم هو رؤية الاشياء في شكلها النوعى وليس في شكلها الكمى .

واذا كان ازدهار فن المينياتور الفارسي له علاقة بتساهل الوسط الشيعي الذى لا يفصل بين الشريعة وبين الابعاء الحر بطيقة حاسمة ، فان انهيار هذا الفن عند اول احتكاك له بالفن الاوروبى المعاصر لا تفسره الا علاقته الهامشية بالاسلام .

واذا كانت صور المينياتور الفارسية لا تمثل الا ظاهرة هامشية في الفن الاسلامي ، فان الخط العربي الذى كان يصاحبها يعتبر اشرف الفنون الزخرفية واكثرها اصالة وانتشارا في عالم الاسلام ، لا يضاهيه في ذلك الا التوشيح ( الارابيسك ) الذى يمثل تأليف من اشكال نباتية واعمال هندسية مضغرة ، والذى كان يتراوح معه في الزخرف المعماري .

**والخط العربي يمثل بحثا يخرج عن نطاق الزخرفة ، من : واقعية وتجريدية او رمزية ، الى موضوع اللغة المشتركة للفن**

نوع من النسخة الأولى ، له سيولة الهواء ، والمغربى يحتفظ بتوليفة قديمة من الكوفى والنسخة ، بينما التركى العثمانى شرقى ، ولكنه يحب تأليف أنواع من العقد السحرية وتخطيط الشعارات ( الطرر ) . وأغرب الخطوط هو ذلك المزيج من العربى والصينى لدى المسلمين فى مقاطعة سيكيانج .

واهم رموز الكتابة يتمثل فى التشبيه بين « كتاب العالم » و « شجرة الخليفة » ، وهما الرمان المعروفان فى التصوف الإسلامى : فحروف الكتابة أشبه بالأوراق من الشجرة ، والكلمات والجمل تشبه الفروع ، وأصل الشجرة هو حقيقة الكتاب الكلية .

هكذا حلت الكتابة فى الفن الإسلامى محل الصورة ، فى شكل آيات قرآنية ومداخل نبوية وأشعار ماثورة ، ودخلت فى تأليف التوشيح الى جانب التوريق والتضفير ، وفى مدرسة السلطان حسن بالقاهرة تتمثل أجمل قطع الزخرفة فى إفريز الخط الكوفى الذى يجرى على طول الحيطان عند تلاقيها بأصل القبة ، فهو يتدفق نحو الصحن وربما كان يدور حول كل الحوائط . وحروف هذا الخط كبيرة جدا ، وهى تقف متعاظمة فى موجات متتابعة من دروج الورك ( الطومارات ) ، فى حركة متوالية بفضل التضاد الذى يزيد فى صفاتها القدسية . وهنا يحق للمؤلف أن يسجل : أن اصداها الآية القرآنية لتظهر فى شكل مرئى كما تظهر فى هذا المكان .

#### عناصر الفن الإسلامى ما بين الوظيفة والرمز :

عناصر الفن الإسلامى وثيقة الصلة بالشعائر الدينية ، رغم أن الإسلام لا يعترف بالطقوس كما هو الحال فى المسيحية . فوظيفة الفن المقدس الأساسية هى تقديم الأطار المناسب للشعائر ، الى جانب حمايتها وأضافاء البهاء عليها . ومن هذا المعنى اشتق اسم الرواق فى بيت الصلاة فى المسجد ، تعبيرا عن الجمال الصافى . وفى إطار هذه الافكار ، ولما كان

واللغة العربية فى شكلها القرآنى لا يدانيها شيء فى أن تتحول الى فن . فالاعمال القرآنية تشبه ذبذبة روحية هى التى تحدد اشكال ومقاييس الفن الإسلامى ، والأسلوب القرآنى يحقق عن طريق الروح حالتى الراحة والتطهر . وهكذا أصبح الفن التشكيلى فى الاسلام يعكس بطريقة ما الكلمة القرآنية الموحى بها ، وإن كان من الصعب الاسكاف بطرف هذا المبدأ . وبفضل الكتابة ، وهى أكثر الفنون الإسلامية عروبة فى كل العالم وأشرفها ، اكتسب الفن الإسلامى صفة « العربى » . والحقيقة أن شيئا ما لم يشهد المشاعر الجمالية فى الشعوب الإسلامية كما فعل الخط العربى . ومقاييسه الجمالية تلخص فى التأليف بين الاستقامة الهندسية العظيمة وبين أكثر الإقامات اللحنية العذبة ، فقطباهما : التوازن والخلود .

وبالمقارنة بين الخط الصينى والخط العربى مثلا يتضح الاختلاف الوظيفى بين كل منهما . فالصينى خط مرئى ( صورى ) يفضل استخدام الفرشاة بينما العربى صوتى ( سماعى ) يفضل تخطيط القلم الدقيق الذى يمكنه من التحديد والتضفير والإيقاع المستمر . والصينى يسير فى خط رأسى يذكر بعلم الآلهة النازلة عن أعلى الى أسفل ، بينما العربى يسير أفقيا من اليمين الى اليسار حيث موقع القلب ، فكانه يتقدم من الخارج الى الداخل أى من الظاهر الى الباطن . والاسطر المتتالية أفقيا فى الكتابة العربية تمثل جسم النسيج ، فهى رمز لحمته وسداته ، رمز عبور محاور الكون ، رمز عملية دوران الأيام والشهور والسنوات .

وأشهر الخطوط المستخدمة فى الزخرفة هى : الكوفى الذى يمثل الاستقرار أو السكون ، والنسخة الذى يمثل السيولة أو الحركة . ومن الكوفى أنواع ، هى : القائم والمزهر والمضفر . أما الخط الفارسى فهو

الجسم يشارك في أداء الصلاة تطلب الامر تطهيره بالوضوء الذي يؤكد حسن النية ، وهذا ما يذكر بالعلاقة بين تطهير الجسم وبين المفهوم الجنسى في الاسلام .

والوقوف والركوع والسجود في الصلاة تعبر عن التميز عن الحيوان والخضوع لله ثم الاستسلام لقدرته ، وهي بعد ذلك تعبر عن علو الروح واقفية الوجود ثم البعد عن المنبع الالهي . اما عن معادلة هذه الحركات في الرمز بفقلة الصليب ، فامر لانسدى كيف تهيأ للمؤلف .

ولقد كان لحركات الصلاة هذه اثرها في فن الزى الاسلامي ، رغم انه لا توجد ملابس كهنوتية في الاسلام .

فالسنة النبوية تحدد طبيعة الملابس الاسلامية التي يجب ان تكون فضفاضة تخفي الجسم وتناسب حركاته في الصلاة ، وتتصف باليساطة الروحية التي تحفظ الهيبة . والعمامة على الرأس هنا تعبر عن عظمة الاسلام - وتغطية الرأس تقليد سامي قديم يعبر عن رغبة التبجيل . وهذه السمات في الملابس تخفي الاختلافات الاجتماعية ، باستثناء بعض ثياب رجال البلاط والزهاد . ولاشك ان غيبة الصور في الفن الاسلامي كانت سبباً في اهتمام المسلمين بفن الملابس ، وهو الذي حقق استمراره على المستويين الزمني والاقليمي ، مما يعبر عن ايجابية الامة . وهنا يشير المؤلف الى ان تحول العرب والمسلمين الى الملابس الأوروبية يعتبر تحولاً من حياة التأمل الى طريقة الحياة الحديثة بمعنى النزول الى المستوى الأدنى ، فالملابس الأوروبية ابتكرت لتقضى على نماذج الحياة الاسلامية . والحق ان الملابس الاسلامية تعبر عن ان الانسان مخلوق في هيئة الله ، لان كسوة الجسم تعني الابتعاد به ، مثل الذهب ، عن امين الناس .

ومع ذلك فالحراش ليس مكاناً مقدساً في المسجد ، فوظيفته هي تحديد القبلة . ومع

انه يمكن ان يكون مشتقاً من الكنائس القبطية أو المعابد اليهودية ، فهذه مسألة عابرة ، والمهم ان جوفته تعود الى عالم الرمز العريض: فالعقد في اعلاه يمثل السماء وقاعدته تمثل الارض . اما شكل الصدفة البحرية التي قد تشكل العقد فهي مرتبطة بالدرة التي خلق منها العالم ، فالحراش اذن هو الكهف الذي يمثل القلب الذي يسمع كلام الله .

والمنبر ليس بكرسى الاسقف ولا عرش الملك ، بل يجمعهما معا بما يمثله من سلطة روحية ودينية . ودرجاته التي تتراوح ما بين ٣ درجات و ١١ درجة ، زودت في العصر السلجوقي بمظلة في اعلاها وباب في اسفلها مما زاد في رمزية المنبر ، اذ اصبح مسام العالمين الذي يتدرج من عالم الجسد السفلي الى عالم النفس ثم الروح واخيراً العرش . اما ما جرت به العادة ، منذ وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، من عدم الجلوس على الدرجة العليا للمنبر فان ترك المستوى الاعلى خالياً له معانٍ رمزية يمكن ان تتفق مع الرموز البوذية والمسيحية التي تعبر عن الوجود غير المرئي للعقل .

والقبة التي ترمز الى السماء تطورت في العمارة الاسلامية حتى بلغت درجة الكمال عند الفرس ، وربما كان لها تأثيرها على قباب الطراز القوطي في العمارة المسيحية ، رغم اختلاف النظرة الدينية ، فالوحدة في المسيحية اختلاف النظرة الدينية . فالوحدة في المسيحية تكون مع الله بينما هي في الاسلام وحيدة لانها .

وفي الزخرفة يتكون التوشيح ( الارابيسك ) من اشكال نباتية ( توريق ) واعمال هندسية متداخلة ( تضفير ) ، والاول يمثل الايقاع بينما يمثل الثاني حالة التبلور . والتوشيح - بما فيه من توريق وحدته الكرمة ، شجرة الحياة ، أو حشيشة اليهود ( الاكانتوس ) أو النخلة ، ومن حيوانات اسطورية ، فمثلاً

وهي لا تنأت عن طريق وظائف عناصره بل انها الوحدة ذاتها ، توجد في كل مكان وزمان .

وكل مظاهر الفن الاسلامي تتجمع في المدينة وهي تعبر ، باتصال مساكنها خارجيا وانفصالها داخليا ، عن مبدأ الوحدة في الكثرة ، والكثرة في الوحدة . والمدينة يمكن أن تعبر عن الجماعة الاسلامية ، وان كانت الجماعة اكبر من معناها ، من حيث انها : دار الاسلام أي مرفأ النظام والسلام .

### الخلاصة :

من هذه النظرات العامة في لفة الفن الاسلامي ومعناه ينضح ان بوركات تتناول الموضوع من زاوية جديدة فعلا ، وانه اضاف بعدا جديدا الى دراسة الفن الاسلامي ، هو : المفزى الباطني او الرمزي . واذا كان المؤلف قد قدم في هذا المجال كثيرا من الافكار الجديدة حقا ما يفيد الباحثين في التاريخ الاسلامي ايضا والتصوف ، فالدلي يمكن أن نلاحظه بهذا الصدد هو ان تلك الدراسة خرجت بالفن الاسلامي ، وبضمنه العمارة ، في كثير من المواضع من اطاره التشكيلي الواقعي الى رحاب الرمز والتصور والخيال ، مما قد لا يدركه الا المتخصصون في علم الباطن ، او اصحاب الشفافية الروحية ممن يمكنهم التأمل فيما وراء الطبيعة . والفن يكون عالميا ، كما هو معروف ، على قدر استيعاب الجماهير لعنايه . وهنا نسجل ان المسجد - الذي يمثل النموذج الاول في الفن الاسلامي - سمي جامعا لاجتماع عامة المؤمنين فيه من أجل الصلاة . وبناء على ذلك فالخطورة في تطبيق مثل هذا المنهج على الفن يكمن في أنه قد يؤدي الى اجتهادات تخرج بالموضوع ، الذي هو مادي أصلا ، من نطاق الواقع والحس الى مجال الوهم والتخيل ، كما قلنا ابتداء .

هذا من وجهة النظر عامة ، أما فيما يتعلق بالتفصيلات فملاحظاتنا الرئيسية تتلخص في ان المؤلف لم يبرز دور العرب في

الاثر الاسيوي - يرمز الى حالة دائمة من الابتاع الكوني ، مع مراحل متغيرة وتكميلية من التطور والتوقف ، ومن الانتشار والانتقاض . واختصار الوحدة الزخرفية في اشكالها الاساسية يتفق مع قوة باطنية في كل الفن الاسلامي . فالاسلام دين العودة الى البدء ، أي اعادة الاشياء الى الوحدة .

والتضفير الهندسي الذي يقدم مساحات متناظرة بعضها ممتلئ وبعضها فارغ يتميز بالإيقاع والتوازن ، وهو يؤلف عادة بين اشكال تجومية متعددة الاضلاع من طرز متنوعة . وليس من الضروري أن يتمسك الصانع بالدائرة كقاعدة تقود الرسم ، فهذه مفهوم ضمنا ، والمهم انها تؤدي الى الاتساع من خارج الرسم المربع أصلا . واستمرار النظر الى التضفير يتحول الى نوع من التجربة الإيقاعية المصحوبة برضاء عقلائي نابع من الانسجام الهندسي الكلي ، وفي في النهاية تعبر مباشرة عن فكرة الوحدةانية الالهية الكائنة في خلفية العالم المتنوعة بشكل لا نهائي .

وفي القرنين او الدلائيات تألف الهندسة بالإيقاع في شكل غير تخطيطي ، بل فضائي كلية ، فهو يوجد في القبة على شكل حنايا ومشاكات تتكرر كخلايا العسل المتقودية تبعا لاشعاعات محاورها . فهو شكل يسمح بالانتقال من تدوير القبة الى تربيع قاعدتها وبذلك يتميز بصفتي السكون والإيقاع بين كل من الشكل الكروي والشكل المكعب ، بأصولهما القديمة في النموذج الكوني الذي تجسده السماء والارض .

وبهذا الشكل تتعدد العناصر في الفن الاسلامي ، ورغم ذلك فان وحدتها توجد في كثرتها . انها اشبه بتحليل الشعاع الضوئي الى طبقات من الطيف ، وبناء على ذلك فهي عناصر تأليف تتجمع معا لتشكّل طرازا خاصا . واكثر من ذلك فالوحدة في الفن الاسلامي هي بالضرورة في الشكل الكلي للبناء الفني ،

واخيرا فان التأكيد على ارتباط الفن بالتأمل ، والإشارة الى ان الفصل بينهما هو ظاهرة اوروبية حديثة نسبيا ، نتجت عن الفصل بين الفن والمهن الحرفية ، ثم بين الفن والعلم ، مما ترك آثارا سيئة في الحضارة الاوروبية الحديثة ، فهو امر مقبول . واذا كانت الدعوة الى نبذ هذا التقليد الاوروى ، وخاصة في اشكاله المظهرية ، مثل الملابس : حيث أشار المؤلف الى ان ارتداء المسلمين حاليا للملابس الاوروبية يعتبر نزولا من المستوى الاعلى الى المستوى الاسفل، تعتبر هي الاخرى مقبولة ، فان لنا تحفظا كبيرا على المبالغة في ذلك ، والقول : ان الملابس الاوروبية اخترعت من أجل هدم اسلوب الحياة الاسلامية. حقيقة اننا لا نريد ان نصبح صورة ممسوخة من المجتمع الاوروى ، ولكننا لا نحب ان تفهم هذه المقالة على انها دعوة الى نبذ التقنية الاوروبية الحديثة، حيث نرجو أن يكون لنا دورنا فيها، مثلما نحب ان نحافظ فعلا على تقاليدنا الاسلامية، من فنية وغير فنية - وهو التحدى الحقيقى الذى نواجهه في عصر العلم والتقنية الذى نعيشه .

★ ★ ★

تكوين الفن الاسلامى ، ابان نشأته على الاقل . حقيقة انه بَيَّن تكامل الدور الذى قام به الحضار والبدو في ميدان الفن ، ولكنه ظهر وكأنه غمط العرب حقهم عندما ألح على أنهم ظلوا في معظمهم بدوا لا يعرفون الفن ولا يحتاجون اليه ، بينما أظهر بدو آسيا الوسطى من الترك والمغول ، بل وبدو صحاروات افريقيا من البربر ، على أنهم اصحاب مواهب فنية ، يحسنون النظر في الاشياء والتأمل، ولا يكتفون بسماعها مثل العرب . والحقيقة ان العرب لم يكونوا في معظمهم بدوا ، بل ان كثيرا منهم مثل عرب الشام والعراق واليمن كانوا اصحاب حضارة عرفوا المباني العظيمة التى ما زالت آثارها باقية ، والفنون الصغيرة كذلك ، وحياة الباهج والتترف ، مما يمكن ان يكون كثيرا من عناصر الفن الاسلامى الناشئ . بل ان كثيرا من واحات الجزيرة العربية عرفت الحياة الحضارية الراقية ، والمثل لذلك واحات البمامة التى وجدت فيها المباني العالية التى عرفت باسم « البتل » والتى يمكن ان تكون نماذج اولى لمنارات المساجد المرتفعة ، ذات الشكل المربع ، مما اقيم في بلاد المغرب والاندلس .



## علم الاجتماع . الطلاب والمجتمع

### عرض وتحليل : الفاروق زكي يونس

الدول المتقدمة صناعيا في الغرب ، بل تشهدها كثير من الدول النامية ، حيث الاعداد الكبيرة من الطلاب في هذه الدول يتجهون الى دراسة العلوم الاجتماعية ، الامر الذي ينبغى ان يحظى باهتمام المسؤولين عن تخطيط التعليم الجامعى والعالى في هذه الدول ، بالشكل الذى يحقق استثمارا افضل لهذه الطاقات البشرية الشابة على طريق التنمية المتكاملة اقتصاديا واجتماعيا .

وقد استجاب المشتغلون بالعلوم الاجتماعية لهذه الظاهرة بـصـور شتى ، من بينها الاهتمام المتزايد بتأليف الكتب الدراسية التي تعرض

لعمل من الظواهر التي تستلقت نظر المشتغلين بالتعليم الجامعي في الحقبة الاخيرة ذلك الاقبال الشديد من جانب الطلاب على دراسة العلوم الاجتماعية ، ومنها علم الاجتماع . ولم يقتصر الامر على اولئك الذين يتخصصون في هذا الفرع او ذاك من العلوم الاجتماعية ، بل ظهرت اهمية هذه الدراسة بالنسبة للطلاب في مجالات اخرى كالتطب والهندسة ، حيث ظهرت اهمية المتغيرات الاجتماعية في مجال الصحة والمرض ، وفي بعض المشروعات الهندسية . بل اصبحت الدراسات الاجتماعية اساسية ولا غنى عنها في المجال العريض للتخطيط والتنمية . والواقع ان انتشار هذه الظاهرة لم يكن قاصرا على

\* Jerome Rabow. (ed.), Sociology, Students and Society. Goodyear Publishing Co., California, 1972.

بالنسبة للكتب الدراسية المستخدمة في المقررات المبدئية لعلم الاجتماع .

على ان ثمة اسبابا اخرى ساهمت بدورها في ظهور الكتب الدراسية في علم الاجتماع باعداد كبيرة في السنوات القليلة الماضية ، منها الزيادة المطردة في اعداد المستغلين بهذا العلم نظريا وتطبيقيا ، الامر الذي اثار كثيرا من التحذيرات في هذا الفرع ، الى جانب التضخم المتزايد في اعداد الطلاب الذين يتخصصون في علم الاجتماع . ولعل جاذبية هذا العلم ترجع الى تركيزه على الحياة الاجتماعية في جملتها . ونظرا لان الحياة الاجتماعية المعاصرة قد تبدو في بعض جوانبها ناقصة مبتورة ، كما تبدو في جوانب اخرى خالية من اى مضمون او معنى ، يصبح على المستغلين بعلم الاجتماع ضرورة الاستجابة لهذه الظواهر ، وان يوجها دراساتهم نحو النماذج الكلية في داخل المجتمعات وفي غيرها من الوحدات الاجتماعية .

**هذا الكتاب اذن ،** وفي نظر صاحبه ، محاولة للنظر الى المشاكل الملحة للعصر الذي نعيشه في ضوء علم الاجتماع ، باعتبار ان محور الدراسة هو التنظيم الاجتماعى ، علاوة على ذلك فان دراسة علم الاجتماع يمكن ان تساعد على بلورة اهتمامات الطلاب وقيمهم ، بل واعادة صياغة هذه الاهتمامات والقيم . ان المستغلين بهذا العلم لا يقتصرون على وصف وتحليل وفهم العمليات التي تنمو من خلالها الحياة الاجتماعية او اى تنظيم اجتماعى ، كيف تكون الوحدات الاجتماعية وما هى العوامل التي تؤدي الى تفكك هذه الوحدات . حقيقة ان جانباً كبيراً من الدراسات الاجتماعية المعاصرة يدور حول تلك الظواهر المتصلة بالعلاقات بين الناس . وهذه الظواهر ، وان كانت تمثل جانبا هاما من دراسة التنظيم الاجتماعى ، الا انها لا تقوم مقام هذه الدراسة . ومن ثم كان لا بد من التمييز بين دراسة الفرد ودراسة التنظيم الاجتماعى ، وكيف يمكن لمفهوم التنظيم الاجتماعى ان يساعد على تحليل وفهم الحياة

بطريقة او باخرى لمضمون علم الاجتماع وقضاياها الاساسية ، وتسد حاجة الطلاب الى المعرفة العلمية في هذا المجال . والكتاب الذى نحن بصددته يمثل احدى النماذج التي تعبر عن هذه الاستجابة . ولعل الجديد في هذا الكتاب ان المؤلف وضع في الاعتبار طلاب علم الاجتماع في خطته لاصدار كتاب في علم الاجتماع . وقد وضع ذلك من اختياره لعنوان الكتاب « علم الاجتماع ، الطلاب ، والمجتمع » متوخيا ضرورة الربط بين العلم وبين طلاب العلم وبين المجتمع باعتباره موضوع علم الاجتماع ومحصلته وقد استفاد المؤلف جروم رابو Jerome Rabow في اصداره لهذا الكتاب من تجربته في تدريس علم الاجتماع ، حيث يشغل وظيفة عضو في هيئة التدريس بجامعة كاليفورنيا الامريكية بمدينة لوس انجلوس . ومن ثم ، فمن البديهي ان يعكس هذا الكتاب القضايا الاساسية لعلم الاجتماع في الولايات المتحدة الامريكية واهتمامات الطالب الامريكي في دراسته لهذا العلم . على ان ذلك لا يستبعد امكانية الاستفادة من هذا الكتاب وغيره بالنسبة لتدريس علم الاجتماع في الوطن العربى ، خاصة وان هناك حركة نشطة لتأليف الكتب الدراسية في علم الاجتماع ، امام الاقبال المتزايد من جانب الطلاب على هذا الفرع من الدراسة .

يعد الكاتب لموضوع هذا الكتاب بالإشارة الى الدافع لاصداره ، ويشير في هذا الصدد الى ان الحركة الكبيرة التي شهدتها علم الاجتماع الامريكي خلال السنوات العشر السابقة على ظهور الكتاب تكشف عن ظاهرة جديرة بالنظر وهى عدم الاتفاق على أسلوب واحد لتقديم هذا العلم للطلاب الجدد ، علما بان هؤلاء الطلاب ينشدون الواقعية والامانة فيما يتعلمون عن الوسط الاجتماعى المحيط بهم . وفي اعتقادى ان هؤلاء الطلاب بخصائصهم وقيمهم واهتماماتهم الشخصية قد ساهموا كثيرا في ظهور اتجاهات جديدة ومتنوعة في تدريس علم الاجتماع ، كما ساهموا في التمهيد لاتجاه جديد

على ان تكون ممثلة للقديم والحديث ، تحقيقا للتوازن بينها ، مع عدم اغفال النظرة التاريخية لعلم الاجتماع . ولذلك فقد تضمن الكتاب سبعة واربعين مقالا وبحثا تغطي الموضوعات الاساسية وفروعها المختلفة التي يتكون منها الكتاب الذي يقع في ستمائة وتسع وعشرين صفحة والذي نشر عام ١٩٧٢ م ، وها نحن نعرض للافكار الاساسية فيه .

اولا : مقدمة حول المفاهيم الاساسية :  
تطرح المقدمة اهم قضايا البحث الاجتماعي ، وتناقش اهداف علم الاجتماع واستخداماته ، كما تعرض للتحليل السوسيولوجي من ناحية مستويات هذا التحليل ، مع دراسة للعوامل الخارجية التي تؤثر في الجماعات ، وترتبط فيما بينها . وقبل الدخول في اية تفصيلات يعرض الكاتب بعض القضايا المناقشة في شكل اسئلة :

- ١ - ما هي اهداف المرحلة الجامعية الاولى ؟
- ٢ - ما هي الحرية الاكاديمية ؟
- ٣ - هل للمشتغلين بالعلوم الاجتماعية ان يقوموا بدور نشط في السياسة ؟
- ٤ - هل عليهم ان يعملوا من اجل التغيير ؟
- ٥ - كيف يمكن ان يكون علم الاجتماع مفيدا لك ؟

في هذا الاطار يدور البحث حول اغراض علم الاجتماع واستخداماته ، وحول دور المشتغلين بهذا العلم وعلاقتهم بالمجتمع .

ان المعارف العلمية المستمدة من التحليلات السوسيولوجية تزود الطالب ، بل تزود المواطن العادي في المجتمع بالادوات التي يمكن عن طريقها تثبيت الاوضاع القائمة في الوسط المحيط بهم أو تعديل هذا الوسط . حقيقة ان علماء الاجتماع قد شغلوا بوصف وتحليل الاحداث الاجتماعية اكثر من اشتغالهم في معظم

الاجتماعية . وفي هذا الاطار يؤكد الكتاب وجهة نظره والتي تتمثل في ان علم الاجتماع هو دراسة التنظيم الاجتماعي Social Organization والواقع ان هذا الاتجاه ليس جديدا تماما في علم الاجتماع ، فقد سبقه اليه عدد من علماء الاجتماع . ولذلك فقد استدرك الكاتب منذ البداية مشيرا الى ان هذه النظرة لا تمثل في الواقع انحرافا عن الفكر السوسيولوجي التقليدي . ولكن هذه النظرة قد ساعدته على اختيار القراءات التي تضمنها هذا الكتاب . فالكاتب ليس من نوع الكتب المؤلفة ، ولكنه من ذلك النوع الذي يتضمن مجموعة من المقالات والبحوث والدراسات يقوم الكاتب بالتنسيق فيما بينها والتقديم لها والتعليق عليها وفقا لخطة معينة تبرز القضايا الاساسية والمفاهيم التي يريد الكاتب ان ينقلها للطلاب . والخطة التي سار عليها الكاتب في اصدار هذا الكتاب قامت على اختيار مادته من بين الانتاج العلمي الغزير للمشتغلين بعلم الاجتماع خاصة والعلوم الاجتماعية عامة ، ثم صار تنسيق هذه المواد لمناقشة اربعة موضوعات اساسية هي على التوالي :

١ - مقدمة حول المفاهيم الاساسية في علم الاجتماع .

٢ - صورة الانسان في المجتمع .

٣ - انماط التنظيم الاجتماعي .

٤ - خلفية المجتمع المعاصر .

وفي اطار هذه الموضوعات الاساسية ينقسم الكتاب الى خمسة عشر فصلا يبدأ كل فصل بمقدمة للكتاب يتناول فيها بالعرض والمناقشة النظريات والمفاهيم الاساسية المتصلة بدراسة الجوانب المختلفة للتنظيم الاجتماعي ، كما يقدم فيها الكاتب للقراءات التالية . هذه القراءات تتضمن المقالات او البحوث التي اختارها الكاتب لتوضيح المفاهيم المعروضة . وقد حرص الكاتب في اختياره لهذه القراءات

السياسية والانثروبولوجيا الاجتماعية، وآخرها يأتي المستوى الثقافي السدّي يشمل عدّة موضوعات كالفلسفة والقانون والأدب واللغات وكلها ينظر للانسان كحامل لافكار ثقافية مشتركة . وعلى الرغم مما يبدو من تداخل بين هذه المستويات فما زال لكل منها ذاتيته وحدوده .

كيف السبيل اذن الى فهم علم الاجتماع والتمييز بينه وبين غيره من العلوم الاجتماعية ؟ ان علم الاجتماع في نظره هو ذلك العلم الذي يختص بدراسة الانسان على اساس من الكشف عن المبادئ والقوانين التي تحكم حياة الجماعة . ومن ثم فان اهم ما يتميز به علم الاجتماع عن غيره من العلوم الاجتماعية هو تلك النظرة العامة او الشاملة ، انه لا يقتصر على هذا النمط او ذلك من انماط السلوك الانساني، ولكنه يعنى بحياة الجماعة في مجملتها . وهكذا تصبح الجماعة هي وحدة التحليل باعتبار ان الجماعة كيان مستقل ومتميز عن خصائص الاعضاء المكونين لها سواء الخصائص العضوية او الشخصية . فالجماعات اذن هي وحدات التحليل والدراسة في علم الاجتماع ، وتميز الجماعات بالاتي :

- ١ - انها وحدات يمكن تناولها بالدراسة والبحث .
- ٢ - انها وحدات ذات خصائص جمعية متميزة .
- ٣ - ان خصائص الجماعة مرتبطة بشكل منظم بغيرها من الخصائص .
- ٤ - تؤثر خصائص الجماعة في افرادها ، في اتجاهاتهم ومشاعرهم ومعتقداتهم والمعاملات الدائرة فيما بينهم .

وقد عنى الكاتب بتوضيح هذه الافكار من خلال دراستين اجرينتا على اساس تجريبي دارت احدهما حول انماط الاتصال والرها على

الاحيان بتغيير مجرى الاحداث . ولكن علم الاجتماع يتركزه على انساق الحياة الاجتماعية وبناء الاحداث الاجتماعية انما يقدم اطارا للانشطة التي تعمل على احداث التغيير . وهنا يستطيع علم الاجتماع ان يكشف عن الامكانيات التي تستحوذ عليها الطبيعة الانسانية ، كما يكشف عن جوانب النجاح او الفشل في الجهود المشتركة للانسان ، الى جانب تعميق احساس الطالب بعلاقاته مع الآخرين . ومع هذه الفوائد المشار اليها فان النقاش لا يتقطع حول قضية الاهتمامات النظرية والتطبيقية لعلم الاجتماع.

#### الاطار النظري لعلم الاجتماع : جرت العادة

على النظر الى علم الاجتماع باعتباره العلم الذي يدرس الحياة الانسانية الجمعية . ولكن بعض العلوم الاجتماعية الاخرى تعنى كذلك بدراسة الانسان ومظاهر سلوكه ، مثل علم النفس والانثروبولوجيا والاقتصاد والعلوم السياسية . فما هي اذن الخصائص التي تميز نظرة علم الاجتماع ودراسته ؟ وماذا يستفيد الطالب من دراسته لهذا العلم ؟ ان الاجابة على هذه التساؤلات ترتبط بطبيعة التحليل العلمى الذى يقوم به كل فرع من العلوم الاجتماعية ومحور هذا التحليل . وهنا يشير الكاتب الى اربعة اشكال من التحليلات العلمية يطلق عليها الكاتب « مستويات التحليل » Levels of Analysis

على اساس ان كل شكل منها يختص بتحليل السلوك الانساني من زاوية معينة ، ومن ثم فلا بد من التمييز بينها حتى يمكن التعرف على خصائص الاطار النظري لعلم الاجتماع . هذه المستويات هي : المستوى العضوى - النفسى - الاجتماعى - الثقافى .

ينظر التحليل العضوى للانسان ككائن حي ومن ثم يشمل مجالات اكااديمية كالاحياء والطب . اما المستوى النفسى فينظر للانسان كشخصية ويشمل علم النفس والتحليل النفسى . والمستوى الاجتماعى ينظر للانسان كطرف في علاقة اجتماعية ، ويشترك مع علم الاجتماع في هذه النظرة العلوم

المجتمعات الصناعية الحديثة حيث أصبح عاملا رئيسيا ومؤثرا في التغير الاجتماعي وفي نوعية الحياة الجمعية المترتبة عليه . وقد عبرت الكتابات الاولى لكارل ماركس عن العلاقة بين نوعية التكنولوجيا ومضمون العلاقات الإنسانية في الصناعة حيث أدت هذه التكنولوجيا الحديثة الى ظاهرة الاغتراب بالنسبة للعمال . وان كانت إحدى الدراسات الحديثة قد اشارت الى التفاوت في ظاهرة الاغتراب نسبة لنوع الصناعة التي يمارسها العمال . ومع ذلك فما زالت التكنولوجيا الحديثة تمثل إحدى التحديات الكبرى للمجتمع الإنساني المعاصر .

### ثانيا : صورة الإنسان في المجتمع :

تناولت المقدمة العامة المفاهيم الأساسية ونور علماء الاجتماع والاطار الذي تعمل فيه الجماعات والتنظيمات الاجتماعية . بعد ذلك ينتقل الكتاب الى دراسة الإنسان في المجتمع وتتم هذه الدراسة من خلال ظواهر أساسية ثلاث يشارك فيها الإنسان وتعمل بها ، هذه الظواهر هي الثقافة والتفاعل والتنشئة الاجتماعية .

### ❖ الثقافة :

ان التكنولوجيا باعتبارها إحدى المتغيرات الأساسية والمؤثرة في التنظيم الاجتماعي تعتبر جزءا من ظاهرة أعم وأشمل هي الثقافة . وعلى الرغم من عشرات التعريفات التي ظهرت لمفهوم الثقافة فيمكن تلخيص أهم معياريها في أنها ظاهرة تخص كل الناس ، على أساس أنها من الأمور المكتسبة بالنسبة لكل أفراد المجتمع ، يتنسخها الفرد بعضوئته في مختلف الجماعات . تبني الثقافة على الانس البيولوجية للإنسان وتستثمر قدراته الفائقة على التعلم . على أن الإنسان لا يخضع لقرائنه خضوعا مطلقا ، ومن ثم كان هذا التنوع الواضح في الحياة الإنسانية . مثال ذلك موقف المجتمعات الإنسانية من الزواج حيث يأخذ بعضها بتعدد الزوجات

### اداء الجماعة ، بينما غنيت الأخرى بتحليل العلاقة بين القيادة والجماعة .

وإذا كانت الجماعة هي وحدة التحليل في علم الاجتماع بحيث لا يتسنى فهمها بوصف وتحليل خصائص الأفراد المكونين لها ، فيجب أن نتذكر في نفس الوقت أن الجماعات والتنظيمات الاجتماعية لا تعمل في فراغ . أنها توجد جميعا في مكان معين وزمان معين كذلك ، ثم أنها تتأثر بعوامل لا تتعلق بخصائص الجماعة أو الأفراد . وترجع أهم هذه العوامل الى ثلاث : السكان - البيئة - التكنولوجيا .

وإذا كان لخصائص السكان أهمية خاصة من حيث تأثيرها على التنظيم الجمعي لكل الجماعات ، فإن البيئة كذلك تحتل مكانا رئيسيا في ذلك الإطار الذي يؤثر على الجماعات . حقيقة أن الحتمية الجغرافية لم تعد مقبولة عند معظم علماء الاجتماع حيث أصبح الإنسان قادرا على التحكم في البيئة الخارجية ، ومع ذلك فلا يمكن إغفال المشاكل الجديدة التي تشهدها المجتمعات المعاصرة والمتعلقة بالتلوث المستمر في البيئة ، في الماء والهواء والتربة ، بالشكل الذي يؤكد حقيقة اعتماد السكان والجماعات اعتمادا واضحا على البيئة . على أن ذلك لا يمنع من الإشارة الى أن موقف الجماعات من البيئة يرتبط الى حد كبير بعلاقة الإنسان بالطبيعة وموقفه منها ، وهل هو سيد للطبيعة أو تابع لها ، الأمر الذي يتضح بمقارنة المجتمعات الغربية ببعض المجتمعات التقليدية في هذا الصدد على أن سيادة المجتمعات الغربية على الطبيعة ليست بالضرورة كلها خيرا ، فقد أدت الى تخريب للوسط الطبيعي وتبديد لا مبرر له ، الأمر الذي أدى الى ظهور تنظيمات اجتماعية تعمل على تغيير سلوك الإنسان نحو الموارد الطبيعية .

بقيت الإشارة الى العنصر الثالث وهو التكنولوجيا والذي يتخذ أهمية خاصة في

ويأخذ البعض الآخر بنظام الزوجة الواحدة ، بل ان تحریم الزواج بين الأقارب يتخذ اشكالا عدة في مختلف المجتمعات ، الامر الذى ادى الى نشوء ظاهرة النسبة الثقافية ، حيث ترد الاختلافات في الانماط الثقافية الى الطبيعة الانسانية المرننة .

ولكن لماذا يعنى علماء الاجتماع بالثقافة ؟ ان الرد على ذلك يرتبط بمستوى التحليل الثقافى السابق الإشارة اليه . حقيقة ان الثقافة تنمو في الجماعة الانسانية ولكنها تصبح مستقلة عن اعضاء الجماعة ، بل ومن الجماعة ذاتها . ويتداخلها مع المستوى الاجتماعى تصبح الثقافة عملية ديناميكية تؤثر في اعضاء الجماعة ، وفيما يقومون به من أنشطة . ومن ثم فان التنظيمات الاجتماعية لا تنمو وتطرد بدون الثقافة . وقد صار توضيح هذه الأفكار من خلال ثلاث مقالات احداها تدور حول نسبة الثقافة ، والاخرى عن ثقافة احياء الزوج في العاصمة الامريكية واشنطن ، والثالثة دراسة اجراها احد علماء الاجتماع من احدى القبائل البدائية في شمال امريكا .

الاجتماعى عملية مستمرة توجد طالما وجدت العلاقات والجماعات ، اصبحنا امام ظاهرة التأثير المتبادل بين التفاعل والعلاقة والتنظيم . حينما يختلط مضمون العلاقات الاجتماعية ( التأثير والتكيف المتبادل ) بالمعاني الثقافية يظهر التنظيم الاجتماعى . وتتميز الجماعة او التنظيم الاجتماعى عن العلاقة بدرجة التعاون بين الاعضاء ، والشعور بالانتماء لدى هؤلاء الاعضاء ، وقدرة على المحافظة على الجماعة والدفاع عنها ضد البيئة الخارجية . وقد عني الكاتب بزيادة توضيح هذه الأفكار من خلال مقالات ثلاث تدور في جملتها حول التفاعل في مواقف مختلفة مثل مقابلة بين أحد الحامين وعميل له ، ومقابلة بين معالج نفسي وعميله ، كما عرض نمط خاص من العلاقات والتفاعلات بين فتاة مصابة بالشيذوفرنيا وبين عائلتها وطبيبها المعالج ، وبينها وبين غيرها من المرضى خلال ثلاث سنوات شاقة ومضنية في احدى المستشفيات بالولايات المتحدة ، واخيرا تعرض الكاتب من خلال احدى المقالات لاثني انواع العلاقات الانسانية تركيبا وهي علاقة الحب .

### ❖ التنشئة :

اذا كانت الثقافة توفر الإطار العام لتعلم والتفاعل ، فان عملية التعلم ذاتها ، تعلم احكام الجماعة ومعتقداتها ، والتي بمقتضاها يصبح الفرد عضوا بالجماعة ، تعرف هذه العملية بالتنشئة . التنشئة اذن هي العملية التي من طريقها يتمثل العضو الجديد عناصر الثقافة . انها العملية التي تنتقل من خلالها توقعات الجماعة الى الافراد من طريق اللغة كتابة او شفاهة ، وحتى من طريق الحركات والاشارات . او بمعنى آخر تعمل التنشئة على تحويل الكائن الحي ( المستوى العضوى ) الى شخصية ، والشخصية الى فرد اجتماعى ، ذلك الفرد الذى يستطيع ان يوجه سلوكه الوجهة التي تتفق مع توقعاته وتوقعات الآخرين . وتصبح التنشئة من جانب المجتمع هي العملية

### ❖ التفاعل :

اذا كانت الثقافة تشكل التوقعات العامة للسلوك والقيم السائدة في الجماعات ، فان التفاعل يشكل اختيارات الافراد وسلوكهم وما يقومون به من اعمال ، ويشير التفاعل الى عملية التأثير المتبادل بين الافراد ، انه العملية التي بمقتضاها يسلك الافراد ، آخدين في الاعتبار اعمال الآخرين ونواياهم وافكارهم .

ان التفاعل الاجتماعى قد يحدث مرة واحدة وينتهى عند هذا الحد ، ولكنه قد يتكرر بشكل متكرر ، الامر الذى يؤدي الى نمو علاقة اجتماعية فالعلاقات الاجتماعية في معظم الاحيان تتضمن التفاعل ، ومن ثم يصبح التفاعل اصل العلاقة . ولما كانت العلاقات الاجتماعية ضرورية لنمو التنظيم الاجتماعى ، ونسبة لان التفاعل

- ٢ - تحكم الآخرين في استجاباتهم للذات قواعد منظمة لسلوك الناس في مختلف الادوار .
- ٣ - تعكس الذات ادوارا يقوم بها الناس .
- ٤ - تعمل التنشئة على خلق الدافع نحو السلوك المناسب لكل دور .

وقد عني الكاتب بصفة خاصة بالتنشئة بالنسبة للنساء وخاصة في المجتمع الأمريكي ، حيث يرى ان هناك جوانب مختلفة للتفرقة ضد النساء تحتاج الى الفهم والدراسة على اساس ان تحرير المرأة يدعم حرية الذكور والاناث على حد سواء .

#### ثالثا : انماط التنظيم الاجتماعي :

تطرق الموضوع السابق الى الطرق التي بمقتضاها تعمل التنشئة من خلال التفاعل على تنمية وتدعيم الانماط الثقافية في الجماعات ، ومن ثم كان لا بد من دراسته هذه الانماط ذاتها . ونسبة لان الحياة المنظمة للجماعة الانسانية تنتشر في كل مكان ، اصبح من المناسب طرح فكرة التنظيم الاجتماعي ذاتها ، ماهيتها واشكالها .

يعرف الكاتب التنظيم الاجتماعي بأنه يشير الى تلك الظاهرة التي تتوسط بين الناس وبين البيئة التي يعيشون فيها ، حيث تساعدهم على تنسيق الادوار التي يقومون بها سعيا وراء غرض مشترك . ومن ثم يوجد التنظيم الاجتماعي بالنسبة للناس في احوال مختلفة حيث يتراوح بين جماعة صغيرة الى مجتمع كبير . يوجد التنظيم الاجتماعي اذن حيثما يوجد النشاط الجمعي ، وحيثما يوجد اناس تربطهم علاقات بعضهم البعض ، وحيثما يقومون بعمل واحد ، او يتنافسون على افعال معينة . يوجد التنظيم الاجتماعي في كل اشكال العلاقات المتبادلة والتفاعلات التي تربط افراد الجماعة بعضهم البعض ، ويعمل على تيسر الوصول الى الاهداف الفردية والجمعية .

لبي بمقتضاها تنتقل ثقافة هذا المجتمع الى الافراد الجدد حتى يستوعبوا اسلوب الحياة الذي ارتضاه المجتمع ، وهي بالنسبة للفرد اسلوب تنمية الشخصية ، فانها تعمل على تنمية القدرات والمعايير والاحكام والاتجاهات والدوافع ، والتي في مجموعها تكون الشخصية .

على ان التنشئة لا تعني الخضوع الاعمى لاحكام الجماعة واسلوب الحياة الجمعي . ان الفهم التقليدي للتنشئة يغفل الدور النشط والخلق للطفل او الشخص البالغ . فالواقع ان اكتساب الخبرات الجديدة عملية مستمرة طوال حياة الانسان . اذ كلما انتقل الفرد من عمل الى آخر ، او من حي سكني الى اخر فانه يستقبل مرحلة جديدة في حياته بما تحمله من توقعات جديدة ومختلفة ، كما يحدث في حالة الزواج مثلا ، وعن طريق التمثل او الاستيعاب - تلقى قيم الجماعة واحكامها وجعلها جزءا منا دون حاجة الى تدخل خارجي - يتم تقبل التوقعات والالتزامات الجديدة . ليس معنى ذلك ان تمثل الفرد يقتصر على مجرد هضم الثقافة ومعاييرها ، لان ما يستوعبه الطفل او البالغ انما يثائر بمستوى الذكاء ، ومن المعروف ان الذكاء ليس بظاهرة ثابتة ، ولكنه يتغير مع السن والتجربة . ومهما يكن من امر فان الالامنة وظيفية هامة في تكامل الفرد مع الآخرين ، والنظر الى الذات من خلال الآخرين . اضاف الى ذلك ما تؤدبه التنشئة في مجال تنظيم وحسن سير العمل في الوحدات الاجتماعية من خلال توزيع المراكز والادوار الاجتماعية بين الاعضاء ، فالسلوك في اى وحدة اجتماعية يعتمد على المركز الذي يشغله كل شخص في الجماعة ومن ثم لا يتوقع ان يسلك كل الاعضاء بنفس الطريقة ، لان كل مركز يحدد لشاغله حقوقه والتزاماته ، وهكذا يسلك الفرد طبقا للمركز الذي يشغله في تنظيم الجماعة . وتنتهي دراسة التنشئة والذات الى الافتراضات الالية :

- ١ - ان صورة الذات تستمد من استجابة الآخرين للذات .

للجماعة يرتبط بمدى جاذبية الجماعة ومدى التماسك بين اجزائها . وجاذبية الجماعة تعتمد على أمور كثيرة منها اهداف الجماعة وحجمها ومكانتها في المجتمع . اما التماسك فيشير الى نمط العلاقات الذي يحافظ على بقاء الافراد في الجماعة بعد ان انجذبوا اليها .

ويعتمد التماسك على جاذبية الانشطة التي تمارسها الجماعة بالنسبة لافرادها ، كما يعتمد على التنسيق بين جهود هؤلاء الاعضاء . فالتنظيمات الاجتماعية التماسكية هي تلك التي يعمل افرادها معا لتحقيق اهداف الجماعة ، ويتحملون مسؤولياتهم فيما تقوم به الجماعة من نشاط . هذه الجماعات لا تتكسح بتدريب افرادها على الولاء لها والالتزام بمبادئها ، بل انها تمجد الروابط التي تربطهم بهامم خلال الاحتفالات والطقوس المختلفة . على ان بعض الجماعات قد يعجز عن الاشباع التام لرغبات الاعضاء واحتياجاتهم ، ومن ثم يتجهون الى عضوية جماعات اخرى ، الامر الذي يؤدي الى تعدد الولاء بتعدد الجماعات التي ينتمي اليها هؤلاء الافراد ، بل قد ينشأ التنافس بين الولاءات بالشكل الذي يثير بعض المشاكل للتنظيم ذاته ، او بين التنظيمات بعضها البعض الاخر . بقيت الاشارة الى ان الجماعات قد تشهد نوعا من الصراع بين اجزائها . هذا الصراع قد يبدو تقريبا للتماسك ، ولكنه ليس بالضرورة كذلك ، لان الصراع في بعض الاحيان قد يزيد من تماسك الجماعة .

### ❖ التبادل الاجتماعي :

يستطرد الكاتب في عرض الخصائص الرئيسية للجماعات المنظمة فيرى ان التبادل بين الوحدات المكونة للجماعة او بين الجماعات بعضها البعض الاخر لا يقل اهمية عن الولاء للجماعة . فاذا كان الاعضاء يرتبطون بعضهم البعض عن طريق الولاء ، فان نمط التبادل الاجتماعي يساعد على تحقيق درجات اقل او اكثر من هذا الولاء ، الامر الذي يشير

ونسبة لان الجماعات تختلف عن بعضها البعض وخاصة في قابليتها للبقاء والاستمرار ، كان لا بد من التساؤل عن المعايير التي يمكن استخدامها لتقييم التنظيمات الاجتماعية . وتحل هذه القضية اهمية خاصة لان التنظيمات الاجتماعية في نظر الكاتب حياة تتجاوز حياة الافراد المكونين لها ، الى جانب العوامل الفردية لنمو اي تنظيم وبقائه واستمراره . وهنا يشير الكاتب الى ان معرفتنا ، ولسوء الحظ ، محدودة للغاية بالنسبة للعوامل التي تسهم في نجاح او فشل التنظيمات الاجتماعية ، حيث ان الدراسات التي تعرضت لهذا الموضوع محدودة للغاية . على ان ذلك لا ينفي حقيقة ان للوحدات الاجتماعية مقومات لازمة لبقائها واستمرارها . فالتنظيمات الاجتماعية قد تحقق النجاح ، وقد يصيبها الفشل ، بل انها قد تتنازع مع بعضها البعض . على انه للحكم على جماعة منظمة بانها سوف تستمر او تنتهي ، تسود غيرها او ترضخ لغيرها ، يعتبر من المشاكل الفكرية والتي يمكن فهمها ، في نظر الكاتب ، على ضوء معايير ثلاثة هي :

الاستقرار ، الفعالية ، التكامل . ومن ثم يمكن استخدام هذه المعايير لتقييم اي تنظيم اجتماعي من الاسرة الى المجتمع . انه يعني بالاستقرار ما يتمتع به التنظيم من قوة ومرونة كافية تساعد على البقاء خلال الزمن . اما الفعالية فتشير الى قدرة التنظيم على تحقيق الاهداف الجمعية ، او اهداف الوحدات المكونة له .

في حين ان التكامل يعني التنسيق الجيد بين الاجزاء او الوحدات التي يتكون منها التنظيم ، وما يؤدي اليه هذا التنسيق من تضامن بين هذه الوحدات .

### ❖ الولاء للجماعة :

لعل من ابرز خصائص الجماعات المنظمة هي تلك الانماط من الولاء التي تربط الانصار بعضهم ببعض وتربطهم بالجماعة . ان الولاء



ظاهرة مشروطة . ومن ثم كان وجود أدوات الضبط الاجتماعي كرجال البوليس مظهرا لاضفاء الشرعية على القوة من جانب التجمع الانساني الحديث . على ان القواعد الامرة التي يتم عن طريقها ضبط سلوك الافراد تختلف في مدى تقبل الناس لها . فاذا انتشرت هذه القواعد وتقبلها الناس بحيث تصبح جزءا من شخصية الافراد ، تصبح بصدد ما يسميه الكاتب النظام الميماري Normative Order هذا النظام يتضمن القواعد والاحكام التي تقوم بترشيد سلوك الافراد الذين يشغلون مراكز مختلفة ، ويقومون بادوار متنوعة داخل الجماعة .

#### رابعا : خلفية المجتمع المعاصر :

اذا كانت الاجزاء الثلاثة الاولى من الكتاب قد خصصت في معظمها للمفاهيم الرئيسية التي يستخدمها علماء الاجتماع في تحليل الحياة الاجتماعية المنظمة ، وما يسودها من انماط ويجرى فيها من عمليات دون التركيز على حقب تاريخية بعينها ، فان الجزء الاخر من الكتاب ، والذي يعرض لخلفية المجتمع المعاصر ، محاولة لتزويد الطالب بدراسة وصفية عامة للخلفية التاريخية للمجتمع الحديث ، على اساس ان التعرف على المجتمعات القديمة والتطورات الرئيسية التي مرت بها ضروري للتعلم في فهم الحياة المعاصرة والانسان الحديث . وكان اسلوبه في هذه الدراسة هو البدء باستعراض الاتجاهات الرئيسية في تحليل التغير الذي طرأ على المجتمعات الانسانية ثم ينتقل الى وصف التنظيم الاجتماعي لسلسلة من الاشكال الاجتماعية التي تطورت فيها المجتمعات الانسانية وهى على التوالى : المجتمعات الشعبية ، الاقطاعية ، قبل الصناعية ، والحضرية الزراعية Folk. Feudal, pre-industrial & urban-agrarian Societies ومن هنا اشار الكاتب بايجاز الى نظرية سيرهنرى مين (١٨٥٤) عن التطور من مجتمعات

الى ارتباط هذه الانماط بعضها ببعض لمساندة الجماعة . يقوم التبادل على حقيقة اساسية في العلاقات الانسانية مؤداها حاجة الفرد المستمرة للآخرين واعتماده عليهم في اشباع احتياجاته ، ويعمل التبادل على تيسر الاتصال بين الناس اشباعا لاحتياجاتهم . وهكذا يؤدى التبادل الى انسياب السلع والخدمات والمشاعر والافكار بين الوحدات الاجتماعية ، وبين الاعضاء في هذه الوحدات . ويقوم التبادل في نفس الوقت على تقسيم العمل باعتباره حقيقة بنائية اساسية لكل التنظيمات الاجتماعية . ومن هنا كانت العلاقة بين تقسيم العمل وبين التبادل باعتباره احدى خصائص الجماعة . ويشير مفهوم تقسيم العمل الى تنوع الادوار والمراكز التي يشغلها الافراد في الجماعة ، ويقوم هذا التنوع في المجتمعات البسيطة على اساس الجنس او السن او القدرات الجسمية . والواقع ان التمييز بين الادوار والمراكز على اساس السن او الجنس قائم في كل المجتمعات من البسيط الى المركب . ولكن لا بد ، لكي يصل المجتمع الى درجة عالية من التنوع الوظيفي ، من نمو التكنولوجيا ، ومن وجود نظام اقتصادي ينتج كميات اكبر من السلع لاعالة المتخصصين . وهكذا تعمل التكنولوجيا المتقدمة على انتاج فائض يمكن المجتمع من امالة المتخصصين في الشؤون الاجتماعية والثقافية والدينية ، والذين يشاركون بشكل مباشر في الانتاج .

#### ❖ الضبط الاجتماعي :

ان التنظيم الاجتماعي هو في النهاية محصلة التساند بين ثلاثة انماط هي الولاء والتبادل والفسط الاجتماعي . ومن ثم يصبح الضبط نمطا ثالثا للتأثير في سلوك الافراد عن طريق القواعد الامرة ، تلك القواعد التي تتضمن القدرة على فرض الجزاءات . والواقع ان القوة كافية في كل العلاقات الاجتماعية ، والجزاءات موجودة في كل الادوار الاجتماعية . وتصبح للقوة بهذا المعنى ظاهرة مقبولة ، بل تعتبر

الذى يجعل التصنيع وليس التحضر مسئولا بالدرجة الاولى عن التغير . والواقع اننا لا نستطيع ان نفصل بين التحضر والتصنيع ، حيث ان عمليات التحضر والتصنيع تسير في معظم الاحيان معا ، كما نشاهد ان المجتمعات الصناعية هي مجتمعات حضرية في نفس الوقت ، وكلما ازدادت درجة التصنيع انعكس ذلك بشكل او بآخر على ظاهرة التحضر في المجتمع .

### ❖ المجتمع الحضري الزراى :

كانت المدينة قبل الصناعية محاطة بالقرى التى وان اقتربت من المجتمع الشعبى الذى وصفه ردفيلد ، الا انها اختلفت عنه من نواح عدة نسبة للعلاقات التجارية التى نشأت بينها وبين المدينة ، وكانت هذه العلاقات مصدرا للتغير المستمر الامر الذى ادى الى نشأة شكل اجتماعى جديد هو المجتمع الحضري الزراى ، حيث بدأت النظرة العقلية للأعمال ، وظهرت سلسلة من الادوار الجديدة التى تربط القرية بالمدينة . ومن ثم فان النظام الاقطاعى الذى بدأ في الظهور يتمثل في شبكة من المدن قبل الصناعية وما يحيط بها من قرى .

### ❖ تحول النظام الاقطاعى :

يبرز الكاتب اهم الاختلافات بين النظام الاقطاعى وبين المجتمع الصناعى الحديث ، ويرى ان التصنيع ونشأة نظام النقود قد اسهما في التحول من النظام الاقطاعى الى شكل جديد للنظام الاجتماعى . ومع نشأة الاقتصاد الصناعى ظهرت نتيجتان هامتان : احدهما القضاء على الصناعات اليدوية باستخدام المصادر الجديدة للطاقة ، والاخرى القضاء على الضوابط التقليدية للسوق . وكان نمو نظام المصنع مواكبا لنمو سوق العمل وما ترتب على ذلك من تغيرات في حياة الناس ، ما زال الكثير منها قائما حتى الوقت الحاضر . والواقع ان الكاتب يفغسل عاملا هاما في التحول الذى طرأ وهو ما يتعلق بدور الدولة المتعاظم في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والتى يمكن ان تؤثر في مجرى

تبنى على المركز او المكانة الى مجتمعات تقوم على التعاقد . ونظرية فرديناند تونيس ( ١٨٨٧ ) من مجتمعات تبنى على - علاقات القرابة والمصلحة المشتركة الى مجتمعات تبنى على علاقات السوق والمصالح الدائية « مجانيشافت » . ونظرية دوركيم في التضامن الاالى والتضامن العضوى ، ونظرية شارل كولى عن العلاقات الاولى ، وكلها نظريات تدور حول فكرة رئيسية هي تطور المجتمع من شكل الى آخر ، وتعكس الاهتمام البالغ من جانب علماء الاجتماع بهذه القضية . ومن ثم فان فهم ابعاد هذا التحول يتطلب دراسة المجتمع قبل الصناعى ، وخصائص التنظيم الاجتماعى فيه على النحو التالى :

### ❖ التنظيم الاجتماعى للمجتمع الشعبى :

ويتسم بدرجة عالية من التماسك والولاء نسبة للتجانس بين اعضاءه ، علاوة على ان التقاليد المشتركة وعلاقات القرابة تساهم في تحقيق درجة عالية من الضبط الاجتماعى ، على الرغم من عدم وجود جهاز حكومى رسمى وادى شكل بدالى للديموقراطية ، الى جانب الاتفاق الكبير على القيم في مثل هذا المجتمع ، وهي في معظمها تؤكد دور التقاليد في حياة الناس . الواقع ان الصورة النموذجية لهذا المجتمع قدمها الانثروبولوجى روبرت ردفيلد في مقال له بهذا الاسم ( وردت في هذا الجزء من الكتاب ) . وعلى الرغم من النقد الذى وجه له هذه الدراسة فانها تبرز اهم خصائص المجتمعات البدائية والتى يمكن ان تساعد في نفس الوقت على فهم المجتمعات المركبة .

### ❖ المدينة قبل الصناعية :

اذا كان التحضر في رأى ردفيلد قد لعب الدور الاساسى في التحول الذى طرأ على المجتمع الشعبى ، فان جديون سوبرج في مقال له بعنوان « المدينة قبل الصناعية » يعارض هذا الراى ، حيث يرى ان الحياة الحضرية الباكرة تعيزت بكثير من الخصائص التقليدية ، الامر

التي أوردتها فير ، الى جانب بعض الظواهر المرضية الأخرى التي كشفت عنها بعض الدراسات الحديثة في التنظيم ، ومن بين الدراسات التي تعرضت لبعض هذه الجوانب دراسة بيتر بلوعن العلاقة بين التنافس والإنتاج ، ودراسة أدوارد جريز عن كيف يستطيع البيروقراطي أن يبقى في السلطة .

### ✽ المجتمع الجماهيري والمجتمع الاستبدادي :

ان الزيادة المطردة في الوحدات الاجتماعية ، وامتصاص الافراد في مؤسسات البيروقراطية ، والاعتقاد الشائع بان البيروقراطية في كل مكان قد أدت الى النظر للمجتمع الحديث على أنه مجتمع جماهيري Mass Society ، وان كان المفهوم الآخر قد اسي - استخدامه كالحال بالنسبة للبيروقراطية ، فالبعض يرى فيه سيادة الروتين والعلاقات الانشائية ، ويرى فيه البعض الآخر التضخم المستمر في الوحدات الاقتصادية الكبيرة فقلبي حساب المستثمر الصغير . بل يرى البعض ان الحياة في المجتمع الحديث تكاد تكون مستحيلة بدون المشاركة في مختلف المنظمات ، ومن الطريف ما اشار اليه أحد علماء الاجتماع في هذا الصدد من أن الفرد ( في المجتمع الغربي ) يولد في مؤسسة ، يتعلم ويعمل في مؤسسة ، يلعب في مؤسسة ، وحتى حين يموت فان موارثه الثرى تتطلب نصريحا من الحكومة وهي اكبر المؤسسات على الإطلاق .

والواقع ان فهم المجتمع الجماهيري يتطلب فهم العلاقة بين الصقوة والجمهور . ولذلك يعرف هذا المجتمع بأنه تلك الوحدة الاجتماعية حيث يمكن التأثير على الصقوة من جانب الجمهور ، كما يمكن تجنيد الجمهور من جانب الصقوة . لذلك ففي المجتمع الاستبدادي يصبح التحكم في الجمهور ميسورا بسبب تعدد الوصول الى الصقوة لاحتكاكهم وسائل القهر والتوجيه ، والإنتاج العلمي والفني ، الى جانب افتقار الجماهير الى تلك التكوينات الاجتماعية التي يمكن الاعتماد عليها في مقاومة الصقوة .

التطور عن طريق التخطيط والتغير الاجتماعي المخطط .

### ✽ المجتمع الحديث :

يدور الجزء الآخر من الكتاب حول دراسة الانسان في المجتمع الحديث في محاولة للكشف عن القوى الرئيسية في هذا المجتمع ، ووصف هذه القوى في اطار من التنظيم الاجتماعي ، ويعرض في هذا الصدد لثلاث ظواهر يرى انها تفرض نفسها على المجتمعات المعاصرة وهي : ظواهر البيروقراطية والمجتمع الجماهيري والحركة الاجتماعية .

### ✽ البيروقراطية :

كلما زاد المجتمع الحديث حجما تضخمت المشروعات وانتشرت المدارس والمستشفيات والمؤسسات العسكرية وغيرها الامر الذي يؤدي الى امتصاص الافراد والوحدات الاجتماعية الصغيرة في التنظيمات الكبيرة . ومع أنه ليس من الضروري أن تصبح هذه التنظيمات بيروقراطية ، الا انها تنجده عادة نحو تكوين انماط بيروقراطية في تنظيمها الاجتماعي . والبيروقراطية في نظر ماكس فير تعتبر أكثر اشكال التنظيم كفاءة وفعالية . فالبيروقراطية في نظره هي ممارسة السلطة المشروعة من خلال جهاز اداري من العاملين ، وقد أورد فير عشرة شروط اومعايير للبيروقراطية اذا توافرت جميعا تحقق التنظيم البيروقراطي المثالي . والسلطة في هذا التنظيم لا ترتبط بالأشخاص ، ولكنها جزء من النظام نفسه ، وهذا هو السر في كفاءة هذا النظام ، لانها تفصل السلطة عن الأشخاص الذين يقاتلون في سبيل الاستحواذ عليها . ومن المعروف ان تحليل ماكس فير كان هدفا لكثير من النقد خاصة في ضوء الدراسات الحديثة عن المنظمات الاجتماعية . ولعل من أهم الانتقادات ما يدور حول اغفال دور التنظيم غير الرسمي في مساندة التنظيم الرسمي ، أو في اماقته ، لدرجة ان المنظمة قد لا تعمل بالكفاءة المطلوبة لجرد تحقيقها للشروط

بنا نوعية الحياة الى مستويات التحليل الاربعة التى سبق الإشارة إليها فى بداية هذا العرض على النحو التالى :

أ - المستوى العضوى : ويتضمن الماديات التى تكفل النمو السليم للكائن الحى من طعام جيد وهواء نقى وماء صالح للشرب ومسكن مناسب وعناية طبية .

ب - المستوى السيكولوجى : ويتضمن النظام التعليمى الذى يربى الطفل ، ومغومات الصحة النفسية ، والامن والامان والرفاهية التى يبنى أن يوفرها المجتمع للفرد .

ج - المستوى الاجتماعى : ويتضمن تنظيم وسائل الإنتاج ، ولا مركزية وسائل الضبط ، ودور الفئات الاجتماعية المختلفة فى العمليات السياسية .

د - المستوى الثقافى : ويتضمن دعم الدولة للمسرح والسينما والتلفزيون التعليمى والفنون التشكيلية .

وعلى أساس هذه المستويات يحذر الكاتب من انحدار ملحوظ فى نوعية الحياة فى السبعينات فى الولايات المتحدة التى اقتصرت بالدراسة . وعلى الرغم من الاختلاف حول هذه القضية فإن السؤال الهام الذى يفرض نفسه فى النهاية يدور حول وضع الفرد فى المجتمع ، وهل هناك تنظيمات متماسكة يمكن أن يشارك فيها الفرد لتتولى حمايته وحماية مصالحه ، وهل يرى الفرد امكانية تحسين نوعية الحياة له ولغيره . والواقع أن الكاتب قد وقع فى النهاية تحت تأثير نزعة لا مبرر لها من التشاؤم ، وطرح من القضايا ما لم يستوفه حقه من التحليل والنقاش ، ويرجع ذلك فيما يرجع الى طابع الكتاب الذى يهدف الى التجميع والتنسيق بين عدد كبير من القراءات ، الأمر الذى يجعل من اختيار هذه المادة أمرا صعبا ، ومع ذلك فالكتاب فيما ناقشه من موضوعات ، وبرزه من قضايا ، واختاره من دراسات ، يعتبر من الكتب الدراسية الجيدة فى علم الاجتماع .

وقد جاء توضيح ذلك من خلال مقالتين أحدهما تعالج ظواهر التطرف والاحتجاج كسلوك يخرج عن نطاق العمليات السياسية المشروعة والأخرى تحلل الحركة الاجتماعية العريضة خلال الستينات والسبعينات باعتبارها من أبرز ظواهر المجتمع المعاصر .

### \* الحركة الاجتماعية :

وتشير الى انتقال الناس، أفرادا أو جماعات، من موقع الى آخر فى المجتمع ، ومن ثم تمثل تفردا فى البناء الطبقي للمجتمع ، سواء كانت الحركة راسية أو افقية ، وسواء تحققت فى حياة الفرد أو من جيل الى آخر . فالحركة مفهوم ديمقراطى وبنائى يتضمن نهضا من السلوك ويساعد على فهم المجتمع . اما عن العوامل البنائية المؤثرة فى الحركة الاجتماعية فقد ناقشها الكاتب فى إطار المجتمع الأمريكى وقد ردها الى ثلاثة عوامل رئيسية : التغير المستمر فى عدد المراكز أو الوظائف المطلوب شغلها ، وتغير نظرة المجتمع الى مختلف المراكز والوظائف ، ونسبة المواليد فى كل طبقة . وينتهى الكاتب الى تلخيص أبرز خصائص المجتمع الصناعى الحديث فىرى انه يتصف بالبيروقراطية والطبقية والحركة التى تقوم على الكفاءة ، والتنظيم الصناعى للعمل ، وبعض مناصير أخرى من شأنها القضاء على الروابط التقليدية بين الناس .

### \* التنظيم الاجتماعى ونوعية الحياة :

فى الختام يحاول الكاتب أن يربط بين التنظيم الاجتماعى كموضوع لعلم الاجتماع وبين نوعية الحياة التى يحياها الإنسان فى المجتمع المعاصر . وهنا تبرز فكرة أن الصفة الإنسانية تقتضى المشاركة فى حياة الجماعة ، بشكل منظم ومتناسق مع الآخرين ، مع التأكيد على مقولة أن التنظيمات الاجتماعية لها وجودها الدائى المستقل عن نوايا الأفراد المكونين لها ودوافع هؤلاء الأفراد . ومن هنا تتوثق العلاقة بين التنظيم الاجتماعى وبين نوعية الحياة . وتعود

## مستقبل الكتابة

عرض وتحليل: محمد جواد رضا

### القسم الاول : - أثر اللغة المكتوبة

- ١ - الشعوب البدائية والشعوب المتحضرة  
- جورج كاربونيه
- ٢ - الشعر كنمط محفوظ في التواصل  
- أريك هافلوك
- ٣ - الكلمة المطبوعة . . معمار القومية  
- مارشال مالكولم
- ٤ - الكتابة والاميون في غانا  
- جاك غودى

ليس لهذا الكتاب « موضوع » وإنما له « قضية » ومن ههنا جاء امتيازه . أما نفي « الموضوع » عنه فمرده الى كونه مجموعة فصول مختارة من كتب متفرقة لكتاب مختلفين، يصدر عن موارد فكرية متنوعة ، ولا يجمعهم جامع غير الانشغال بواحدة من كوابح الحرية في الحياة الانسانية السوية ، تلك هى اللغة المكتوبة .

قام الأستاذ روبرت ديسك ( من جامعة نيويورك ) باختيار هذه الفصول ونسقها على النحو التالى :

### THE FUTURE OF LITERACY

(\*) عنوان الكتاب في اللغة الانجليزية هو :

ولغز القواميس الانكليزية المعتمدة كلمة LITERACY بـ « القدرة على الكتابة والقراءة » ومن هنا فان كلمة LITERATE تعنى الانسان القارئ الكاتب . وطالما ان القدرة على الكتابة تنطوى ضمنها على القدرة على القراءة فقد نقرر ان يترجم عنوان الكتاب بـ « مستقبل الكتابة »، أى مستقبل اللغة المكتوبة .

## - ٢ -

## ٥ - الثقافة المكتوبة

- جاك غودى وآيان وات

القسم الثاني : - ازمات الكتابةالفصل الاول : الكتابة واللغة والسياسة

٦ - لويس اللغة

- دوغلاس بوش

٧ - خلق عالم الحوار

- هربرت ماركوزه

٨ - الطباعة والتواصل

- بول غودمان

الفصل الثاني : الهجوم على الادب

٩ - نتف من مذكرات

- يوجين يونيسكو

١٠ - انصرام زمن الروائع

- انتونين آرتود

١١ - الانسانيات والا انسانيات

- لويس كامب

١٢ - الهجوم على الادب

- رينيه ويلك

القسم الثالث : المستقبل والكتابة ووسائلالاعلام .

١٣ - بعد الكتاب

- جورج شتاينر

١٤ - هل تحتضر الطباعة ؟

- بن بكديكيان

١٥ - وليس منذ بابل

- آدموند كارينتر

قام بنشر الكتاب برننس هول واتكل  
وودكلفز ١٩٧٣ .

كيف تكون الكتابة كايحا من كوايح الحرية  
عند الانسان وهى واحدة من مبتدعاته الحضارية  
الاساسية التى درج الناس على التسليم بها  
اداة عقلية رفيعة من أدوات تحرير العقل  
الانسانى ؟

**هذه هى « القضية » فى هذا الكتاب \***  
وكيما نفك مغاليق هذه المسألة « يجمل بنا  
التسليم ابتداء بأن ليس جميع مبتدعات  
الانسان الحضارية خدمت الغايات التى ابتكرت  
من اجلها . لقد استوقفت هذه الظاهرة شيخ  
المؤرخين المعاصرين ارنولد توينبى حين لاحظ  
ان بناء الامبراطورية الرومانية حين قاموا  
بانشاء نظام طرق مواصلاتهم المدهش ، وهياوا  
الوسائل لصيانتها ، كان لهم غرض معين من  
بناء ذلك النظام الا وهو حماية الامبراطورية  
وضمن وحدتها . ومع هذا فان نظام  
المواصلات هذا استعمل من قبل اطراف اخرى  
لاغراض اخرى غير الاغراض التى قصدت منه  
ابتداء . فمن المؤكد الآن ان الطرق الرئيسية  
فى الامبراطورية الرومانية يسرت للبرابرة القيام  
بهجوم مباشر على قلب العالم الهيلينى ، ومن  
المحتمل جدا انها اوحث لهم بذلك الهجوم .  
كذلك سهلت تلك الطرق الرئيسية رحلة  
القديس بول St. Paul ومبشرين آخرين من  
الشرق الى العالم الهيلينى ، وبذلك امانت على  
نمو الكنيسة المسيحية . وما وقع لنظام  
المواصلات الرومانى وقع لغيره من النظم ،  
فكان المنتفعون بها غير اولئك الذين كان بنائها  
ينوون لهم الانتفاع بها . وكذلك كان شأن  
« الكتابة » احدى المؤسسات الاجتماعية  
الانسانية الاساسية ، واكثرها تقدما ومعقيدا  
بعد نشأة اللغة .

ومرة اخرى -- ولجلاء القضية المطروحة --  
يجمل بنا ان نفوق بين اللغة والكتابة . ذلك  
ان اللغة -- كمظهر من مظاهر السلوك الانسانى  
-- اسبق فى الوجود على الكتابة ، وقد كانت

حقيقة لم يفصمها الا اختراع الكتابة التي حشرت بين المراث والوارثين حلقة وسيطة لاشخصية . ولقد كان في هذا التطور الجديدما افزع رسل الفكر الانساني الاوائل ، ودفعهم الى تنبيه أبناء جنسهم الى أن المؤسسة الاجتماعية الجديدة - الكتابة - ربما لن تكون نعمة خالصة عليهم . وكان سقراط من السباقين الى مثل هذا التحذير ، رغم انه لم يكن أميا ، غير أن تربيته كانت شفهية . ولجمعه بين التقليدين فقد كان مقتدرا على تمحيص مزاياء الكتابة والتقليد الشفهي والكشف عن مواطن الضعف فيهما .

دون افلاطون - في محاوراته - الحوار التالي لسقراط عن المقايضة بين اللغة والكتابة والمفاضلة بينهما .

سقراط - تذهب القصة الى أن ثاموس Tamos قال أشياء كثيرة لثيوتس THEUTH في اطراء الفنون المختلفة أو في ذمها وربما استنزفت اعدادها وقتا طويلا ، ولكنهما عندما وصلا الى الحروف قال ثيوتس .. ان هذا الاختراع أيها الملك سوف يجعل المصريين أكثر حكمة ، وسوف يبقى ذاكرتهم ، لانه هو أكسير الذاكرة والحكمة وهو ما اكتشفته أنا . . ولكن ثاموس أجابه قائلا ... من الحذر بمكان كبير يائسوث أن يخترع الفنون رجل واحد ، غير أن القدرة على الحكم على نفعها أو ضررها بالنسبة لمستعملها تعود الى شخص آخر . ولأن أنت يا من أنت أبو الحروف قد قائدك بماطفتك لان تنسب اليها قوة هي تقيض القوة التي تمتلكها حقا ، لان هذا الاختراع سوف ينتج النسيان في عقول أولئك الذين سيتعلمون استعماله .. لانهم لن يعرّفوا ذاكرتهم . ان نفعهم بالكتابة - التي تنتجها اشكال خارجية ليست جزءا منهم

وما تزال اصدق تعبيراً عن خليجات الضمير الانساني ، وأكثر مباشرة في تيسير تأمل الانسان في الكون وعلاقته به ، وعلاقة الانسان بالانسان . كذلك هي كانت ميزان الانسان الاول لمعادلة النظام الاجتماعي وسلامة الدولة . عندما سأل احد الابناب كونفيوشوس ماذا ينوي عمله لاصلاح الدولة ؟ أجاب المعلم الأكبر : « صحح اللغة . فان لم تكن اللغة صحيحة فان ما يقال لن يكون هو الشيء المراد . واذا كان القول غير المراد فان ما ينبغي الاخذ به يظل مهملًا . واذا بقى ما ينبغي الاخذ به مهملًا فان الاخلاق والفنون تتحلل . واذا ما تحللت الاخلاق والفنون فان العدالة ستبتلى بالفضلال واذا ما ابتليت العدالة بالفضلال فان الناس سيتيهون . لهذا كله لا مكان للاعتباطية فيما ينبغي قوله . ان هذا الامر فوق كل شيء . ( \*\* )

لقد كان هذا الايمان باللغة هو الذي علم الانسان الاول حرصه على حمل موارثه الفكرية في صدره ، ومكنه من نقل هذه الموارث من جيل الى جيل شفاهًا ، حتى قبض لاداب أمم كثيرة ان تخلق وتنقل أجيالا عديدة من غير ما استعمال لكتابة . بل ان حضارة واحدة على الاقل ( هي الحضارة الهندية القديمة ) كانت حضارة أمية . فقد نقلت اداب هذه الحضارة الواسعة قرابة اثني عشر قرنا - ومن المحتمل ثلاثين قرنا - نقلًا شفهيًا لم ينتقص من سلامة فكرها شيئًا ، لان الصيانة النامة لكل كلمة وكل مقطع وكل لهجة كانت ذات أهمية مركزية في عملية النقل الثقافي . ( ١ )

لقد جعل هذا التقليد الشفهي الفكر الانساني مشاعا بين الجميع ، كما جعل ادب الانسان وفكره لصيقين به ، وخلق بينهما وبينه علاقة

الافلاطوني في المجتمع وبرزخ . بعبارة اخرى ان التمكين للفكر الافلاطوني لم يكن ليتحقق الا على حساب محق التراث الشفهي في الثقافة الاغريقية . وعلى يد افلاطون وارسطو تم تدمير الوحدة الطبيعية بين الخبرة والفكر ، تلك الوحدة التي كانت تميز التقليد الشفهي . في هذا الاطار الافلاطوني اعطيت تجربة الانسان مع مجتمعه ومع نفسه وجودا منفصلا مجسدا في الكلمة المكتوبة . لقد كان هذا الحدث من الاهمية بحيث جعل أوروبا - كما يقول هافلوك - تعيش حتى الوقت الحاضر في ظلال افلاطون وارسطو الفكرية ، مستعملة لفتهما ، معترفة بشنائيهما ومسلعة بنظاميهما الفكرى التجريدى كواسطة اساس من وسائل التعليم العالى .

ان التطور المأسوى الذى يسجله هافلوك ونظراؤه على اختراع الكتابة هو انها لم تبتكر اصلا لافراض اخلاقية او عقلانية او ثقافية كما درج الناس على الظن وانما نجم اختراعها عن دوافع عملية صرف . فقد ظهرت الكتابة في الحضارة السومرية للمرة الاولى في حسابات المدن والحواضر والمعابد ، لمك الحسابات الدقيقة والمقيدة . وفي الثقافة الهندوسية ظهرت الكتابة والحساب في زمن قصير بعد تطور المجتمع الى الحد الذى اخذ معه بانتاج التجار والتجارة . ومن ههنا اجاز بعض المؤرخين لانفسهم القول بان الكتابة لم تكن اختراعا مقصودا وانما هى نتاج عرضي وثانوى لجس قوى بالملكية الخاصة . من المؤرخين الذين ذهبوا هذا المذهب كلودلفي شتراوس فيما رواه لجورج كاربونييه (٢) حيث يلاحظ ان اختراع الكتابة لا يمكن ان يعتبر الا ثورة كابة ثورة تكنولوجية عرفها التاريخ البشرى . ذلك ان ظهور الكتابة - كما يعتقد شتروس - هو بمثابة اكتشاف الانسانية لاهم وأخطر اكتشافاتها ، وهى لهذا ترتبط في الشرق وفي الغرب بظهور المجتمعات الطبقيّة ، وهى قد

هم انفسهم - سوف تقعد بهم عن استعمال ذاكرتهم . وانك لتعرض على تلاميذك مظهر الحكمة لا الحكم الحق . ذلك انهم سيقراون اشياء عدة من دون تعليم وهم لهذا سوف يبدون وكأنهم يعرفون اشياء كثيرة في حين انهم على الاغلب جهلاء ، ومن العسير الاتفاق معهم ماداموا غير حكماء ويتظاهرون بالحكمة .

**فاثييدروس :** ياستقراط انك لتخلق القصص بسهولة من مصر او اى قطر تحب .

**سقراط :** الكتابة يافاثييدروس لها هذه الخاصية الغريبة . وهى شبيهة جدا بالرسم ، ذلك ان تهاويل الرسامين تنتصب امامك مثل الكائنات الحية ، ولكنها اذا ما سئلت لم تحر جوابا ولزمت الصمت المهيّب الجليل . وكذلك هى الحال في الكلمات المكتوبة فلربما ظننت انها تتكلم كما لو كانت مدركة ولكن اذا ساءلتها آملا ان تعرف شيئا مما تقول فانها تقول الشيء ذاته ابدا . وكل كلمة عندما كتبت للوهلة الاولى فانها يمكن ان تصرف في جميع الوجوه بين اولئك الذين يفهمونها واولئك الذين لا ولع لهم فيها على حدد سواء . وهى لا تميز بين من ينهى ان تتكلم معه ومن لا ينهى ان تتكلم معه ، وعندما تساء معاملتها او تلم ظلما فانها تحتاج الى حماية ايها لانها تملك الحماية لنفسها ...

القسام بين « الحكمة » و « مظهر الحكمة » الذى يتخوف منه سقراط في هذا الحوار المتبع هو ما يصفه اريك هافلوك في الفصل الثانى من هذا الكتاب بـ « العلاقة المدمرة بين الخبرة EXPERIENCE والفكر THOUGHT » ، ويعتبر افلاطون مسؤولا عنها . يفصل هافلوك رايه هذا بقوله ان افلاطون اصر في القرن الرابع قبل الميلاد على ضرورة الغاء الشعر كوسيلة شفوية للتواصل بين الناس كما يثبت الفكر



## - ٣ -

على أن تشويش الحقيقة وزيادة إبهامها ليسا المآخذين الوحيدين على اللغة ، بل ان هناك بين علماء الاجتماع اللغوي من بعد الكتابة مسؤولية عن تعقيد الروابط الاجتماعية الإنسانية الفطرية . فظهر فكرة القومية ، والممارسات الحربية والعنصرية التي ارتبطت باسماء بعض القوميات كانت نتيجة من نتائج ابتكار الكتابة بعد نتائجها الاولى في أحداث الانقسام الطبقي في المجتمع الانساني . في هذا العدد يقول مارشال مالوكول (٤) في حديثه عن الكتابة كـ « معمار للقومية » ان من بين النتائج التي لم يكن قد حسب لها حساب لظهور الطباعة كان ظهور القومية أكثر تلك النتائج ألغة للناس وأكثرها قبولا من لدنهم .

« ان التوحيد السياسي للسكان بواسطة اللغات العامية والتجمعات اللغوية كان غير قابل للتفكير قبل ان تحيل الطباعة كل لهجة محلية الى اداة تواصل جماهيرية ... القليلة . . . وهي صورة من صور العائلة الممتدة المبنية على روابط الدم تم تفجيرها بالطباعة لتحل محلها رابطة بشرية جديدة قائمة على التناظر بين تفكير اشخاص ليكونوا - كأفراد في قومية وليس كأعضاء في قبيلة . القومية جاءت بسبب الطباعة كهيئة شديدة التوتر للجماعة كجماعة ذات مصر مشترك ومركز مشترك ، واعتمدت اعتمادا كبيرا على سرعة حركة انتشار المعلومات بين افرادها . حتى اليوم تعتمد القومية - كصورة عن الذات - على الطباعة والصحافة ، وان تكن وسائل الاعلام الكهربائية قد بدأت تعمل لغير صالحها » . (٥)

تسببت في تيسر استغلال الانسان للانسان في العصور القديمة وذلك عن طريق تبسيط المشاكل البيروقراطية المتعلقة بحفظ الاوامر الملكية وقوائم الاسماء والممتلكات والديون والسلالات وغيرها من السجلات الادارية .

لقد كان في هذه الحقيقة المنشاية عن اللغة ما جعل كبار المفكرين الغربيين المعاصرين (٣) يحدرون من الآثار السلوكية المترتبة على استعمال الكتابة استعمالا سياسيا واجتماعيا مقصودا ، لانها - اى الكتابة - في هذه الحالة تؤدي الى « تشويش الحقيقة وتزيد في إبهامها » ان في هذا التحذير عودة سافرة الى مقولة كونيتوشوس بان اللغة عندما تكون مشوشة فان ما يقال لن يكون الشيء المراد ، وكان يكون القول غير المراد ، فان ما ينبغي فعله بظل مهمل ، واذا بقي ما ينبغي فعله مهمل تحللت الاخلاق والفنون ، واذا حللت الاخلاق والفنون ابتليت العدالة بالظلال .

الواقع ان تشويش اللغة للحقيقة وزيادة إبهامها هو مسألة بالغة التعقيد ما تزال الإنسانية تعاني منها حتى الوقت الحاضر « حتى لقد اتجهت بعض الفلسفات المعاصرة الى اعتبار اللغة المكيف الاول لسلوك الافراد والجماعات » وارجاع كثير من الاخطاء والندم الذي يعاني منه الانسان - فردا كان أم جماعة - الى غموض الكلمات التي تكون اساسا لبناء فعاله ، وتفسير كثير من المواقف الاموضوعية التي يتخذها الناس الى الالتباس اللغوي والوهم الذي يحيق بعقل الانسان من جرائه .

( ٣ ) يوجين يونيسكو - الفصل التاسع من الكتاب .

( ٤ ) مارشال مالوكول .. الفصل الثالث من الكتاب .

( ٥ ) الكتاب ... ص ٣٨ .

## - ٤ -

الكتابة والكتاب . فهناك أولا وقبل كل شيء شواهد جمة على تدنى مستوى الاهتمام بالكتابة في الحياة الانسانية المعاصرة . يستشهد انتونين ارتود (٧) على ذلك بانصرام زمن الروائع ، ملاحظا ان احد اهم المؤشرات في مجال الانحطاط الفكرى في الحياة المعاصرة ظاهرة اللامبالاة بما ينشر في الغرب من الكتب من قبل القسوى الاجتماعية المعتمدة . وعلى الرغم من ان الكتاب يمارسون كثيرا من الرقابة الذاتية على انفسهم غير ان كثيرا من دور النشر الرموقة لا تخرج من نشر كتب تتحدث عن الجماع مع صغار الاطفال ، او من فنون العمل القوسوى وغير ذلك مما يعلم المنحرفين او الحاقدين على المجتمع كيفية عمل القنابل ، او تزوير بطاقات السفر بالطائرات ، او تخريب مؤسسات تصفية المياه ، او نسف شبكات التليفون .

وقريب من هذه النظرة موقف جورج شتاينر حول مستقبل « الكتاب » (٨) حيث يربط بين تدنى منزلة الكتاب ونمط الحياة المعاصرة ، اذ لم تعد المكتبات تجد لها مكانا في الشقق السكنية الحديثة ، ولم يعد هناك خدام خاصون يقومون على العناية بها ودهان رفوفها . وفي الفراغ القليل المتوفر في هذه الشقق نجد أجهزة الستريو والرايو والتلفزيون . كما ان طريقة العيش الحديثة التي تجعل من المنزل ساحة مفتوحة لجميع افراد العائلة لم تعد تاذن بخصوصية اجواء القراءة المهدودة سابقا . يضاف الى هذا ان القراءة أصبحت تجد لها منافسا قويا في التلفزيون أو الراديو من هنا لم تعد القراءة الجادة المتعمقة التي عرفها مفكرو الازمنة السالفة مألوفة في أكثر بيوتنا الحديثة .

ان هذه المآخذ التاريخية على الكتابة لا تجعل منها بطبيعة الحال مسؤولا وحيدا عن سوء استعمالها من قبل الانسان . وقد كان من الممكن ان تلعب كأي واقع مستجد في الحياة الانسانية - دورا مضادا تماما لما لعبته حتى الان . فهي على الرغم من مسؤوليتها غير المباشرة عن التجزئة الطبقية للمجتمع الانساني ، ومن فصل الخبرة عن الفكر ، ومن قيام الثنائيات الاخلاقية والفلسفية ، ورغم تسببها في تشويش الحقيقة وزيادة ابهامها ، على الرغم من ذلك كله فقد حفظت رسائل السماء الى الانسان ، ووعتداه بالضمير الانساني الى العدل والحق ، واتمنت على خزان غنية من المعرفة ومن صور الجمال الامر الذي ينقل المسؤولية منها الى المجتمع الانساني الذي وجدت فيه وإلى النظم الاجتماعية التي عملت لها . وعلى الرغم من المنشأ النفعي الاول لها فان موضوعها الرئيسي صار فيما بعد .. الانسان . ومن هنا نعت العلاقة الوطيدة بين اللغة والدراسات الانسانية حتى صارت علما عليها وعنوانا لها ، ولم ينتقص من قيمتها ان بعض جلادى الحضارة المعاصرة مثل غوبلر كان يحمل شهادة دكتوراه في الأدب (٦) .

من ههنا يتخذ الانشغال الانساني بالكتابة صيغة جديدة .. ماذا يمكن فعله لجعل اللغة المكتوبة اداة من ادوات المساواة بين البشر ؟ وكيف يمكن انتزاعها من قوس الاستغلال لتوظيفها في خدمة العدل الاجتماعى ؟ التساؤلون هنا لا ينتظرون الى المستقبل بكبر تفاؤل حين يرصدون طبيعة التعامل الانساني المعاصر مع

( ٦ ) الفصل الحادى عشر من الكتاب .

( ٧ ) الفصل العاشر من الكتاب .

( ٨ ) الفصل الثالث من الكتاب .

الناس أكثر حرية وأكثر كفاية في حياتهم الجماعية وفي أعمالهم كانوا أكثر عصمة ضد التأثير بما يقوله الخطباء الفوغاثيون ، ولو لم تكن الاعلانات التجارية بالكثرة التي هي عليها الآن لأخذ الاطفال المفردات اللغوية مأخذا أكثر جدية » .

على أن الخطر الأكبر على مستقبل العلاقة بين الإنسان ولغته المكتوبة يكمن في الاستغلال الاجتماعي للكتابة الهادف لافراز « الإنسان ذي البعد الواحد » الذي يتحدث عنه هربرت ماركوزه في الفصل السابع من هذا الكتاب المتع .

يعتقد ماركوزه أن التطور الصناعي قد أغلق « دائرة الحوار » على الفرد ، وجعله يدور حول نفسه داخل هذه الدائرة وبذلك سلبه تلك القدرة الفطرية الأولى على التفكير في خبط مفتوح . يقول ماركوزه في تحليل نظريته هذه :ـ

« ... أن المجتمع الصناعي يكشف

ـ من خلال ممارساته اللغوية ـ

عن أولويته الثقافية . ولكنه

يكشف في الوقت ذاته وبالعريقة

ذاتها عن تدميره لمصادر الابداع الانساني ،

وذلك بالإيحاء لافراة

بأنه من التقدم بحيث لا ينبغي لهم

أن يفكروا في غير الخير الذي يعمهم

الآن والذي ينعمون به . هذا

النوع من الخير العميم ، هذا البناء

الفوقى ذو الانجائية العالية القائم

على أسس بالسة ، هذا

كذلك يقوم نمط الطباعة الحديث المتمثل في كتب الجيب ذات الاغلفة الورقية شاهدة آخر على الازمة التي تعانيها القراءة . أن هذه لكتب تشف عن المعنى الذي يقف وراءها ، وهو أنها كتب أريد لها أن تقرأ على عجل ، وفي حالة من الحركة والتنقل لا تذن بتعمقها أو تحليلها .

لقد أضافت الحركات الثورية بين الشباب المتعلم بعدا جديدا لازمة الكتاب أسقط عنه حالة الجلال والقدسية التي أحاطت بها الأجيال الماضية ، فلم يعد ـ أى الكتاب ـ مطمحا أو تبريرا للحياة الإنسانية العاقلة حتى لقد بلغت الجراة بعض هؤلاء الثوريين الى طرح شعار « أن زوجا من الإحذية يعدل في قيمته كل كتب شكسبير وبوشكين » .

وليست الشواهد الإحصائية بأقل دلالة على أزمة الكتاب من الشواهد الفكرية . فقد كشفت إحصائية نشرت في فرنسا عام ١٩٧٠ عن أن الفرد الفرنسي متوسط الثقافة لا يستطيع أن يقرأ في السنة الواحدة أكثر من كتاب واحد فقط . أما في إيطاليا فإن النسبة أقل من ذلك بكثير . وعموما فإن أزمة الكتاب ، في الغرب خصوصا ، تترجم عن ذاتها في عدد دور النشر التي تغلق سنويا وتخرج خاسرة من المنافسة مع وسائل الإعلام الأخرى .

يضيف دوغلاس بوش ـ في الفصل السادس من الكتاب ـ مبررا جديدا للقلق على مستقبل الكتابة ، ظاهرة يسميها « تلويث اللغة » ويعللها تحليلا سياسيا صرفا . وخلاصة المشكلة في نظره هي أنه لا يمكن إصلاح اللغة من دون إصلاح المؤسسات الاجتماعية ، ذلك أن الصراط « المستقيم » الى إصلاح اللغة يبدأ من إصلاح المؤسسات السياسية والاجتماعية ، وكذلك إصلاح الثقافة الأخلاقية العامة . « فلو كانت هناك تربيئات إدارية أقل تعقيدا لكان هناك حاجة أقل الى الكلام الإداري المزدوج . ولو كان

التأملات التي هي مراحل عملية الإدراك والتقييم الإدراكي ، وتفقد المفاهيم وهي المشتملة على الحقائق ، وبهذا تنسأى عليها . تمثيلها اللغوي الاصيل .

- ٥ -

لقد قلنا في مطلع هذا الحديث أن لهذا الكتاب قضية وليس له موضوع . وقد حاولت الصفحات المتقدمة الكشف عن أبعاد هذه القضية ، وجلت بعضاً منها ، وليس أفضل لاختتام هذا الحديث من بلورة القضية في كلمات ماركوزه :

« ان النمط الفكري الشائع في النظام الاجتماعي المعاصر - وبخاصة جناحه الصناعي المتقدم - يتعامل مع الكتابة تعاملات تروا ليسبغ على العبودية صفة الحرية وعلى الامساواة سمة المساواة . هذا النمط يمنع التعبير الحر عن طريق المفاهيم المغلفة التي ينشرها من خلال الاجهزة التي يملكها وبواسطتها يقررنماذج التفكير للأفراد وتكون اللغة نتيجة لذلك لغة اورولية (٩) ، لغة « الحرب هي السلام » و « السلام هو الحرب » .

ان هذه ليست دعوة لرفض الكتابة بقدر ما هي دعوة لخلاصها .

الخير العميم يتوغل في صلب اجهزة الاعلام التي تتوسط بين السادة الجدد للنظام الاجتماعي وبين اتباعهم . وكلاء دعاية هذا النظام هم الذين يشكلون عالم التواصل الفكري في المجتمع الصناعي والذي يؤدي في النهاية الى بروز سلوك البعد الواحد المميز لافراده » .

تأسيساً على هذه النظرية ، يقرر ماركوزه ان لغة النظام الصناعي تشهد على قوة هجومه على الفكر المتسامي والمخلجات النافذة ، وفي انماط الحوار الشائعة في هذا النظام يظهر التعارض الحاد بين انماط الفكر الثنائي الابعاد ، الدنيا لتكنيكي ، وبين السلوك التكنولوجي والعادات الاجتماعية والفكرية التي يزرعها في افرادها في اطار هذه العادات يخفي التوتر الابداعي بين المظهر والواقع ، بين الحقيقة FACTOR والعامل TRUTH ، بين الجوهر والسر وتتحسر عناصر الاستقلال والاكتشاف ، وتتراجع موجبات التجريب والنقد امام ترتيبات التأكيد والتقليد والمحاكاة التي تملكها وسائل الاعلام المعاصرة لتتغلغل في انماط الكلام العام - عناصر السحر والطقوسية ، ويتجرد الحوار من

★ ★ ★

## من الكتب الجديدة

كتب وصلت الى ادارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتحليل في الاعداد القادمة

---

- (1) Asimov, Isaac ; **The Collapsing Universe, The Story of Black Holes**, Hutchinson of London, 1977.
- (2) Davidson D. A. and Shackley M. L., (edit.). **Geoarchaeology, Earth Science and The Past**, Duckworth, 1976.
- (3) Entwistle Harold ; **Class, Culture and Education**, Methuen, 1977.
- (4) Lees, Francis A & Brooks, Hugh C. ; **The Economic and Political Development of The Sudan**, The Macmillan Press Ltd., 1977.
- (5) Pepper, Elizabeth & Wilcock, John ; **Magical and Mystical Sites, Europe and The British Isles**, Weidenfeld and Nicolson, London, 1977.

★ ★ ★

مطبعة حكومة الكويت







**العدد التالي من المجلة**

**العدد الثاني - المجلد العاشر**

**يوليو - أغسطس - سبتمبر**

**قسم خاص عن**

**التجربة الإسلامية**

**بالإضافة إلى الأبواب الثابتة**

الخليج العربي	٥	ريالين	سوريا	٣	ليرات
السعودية	٥	ريالين	المتاهرة	٢٥٠	ملياً
البحرين	٤٠٠	فلوس	السودان	٢٥٠	ملياً
اليمن الجنوبية	٤٠٠	فلوس	ليبيا	٣٥	قرشا
اليمن الشمالية	٤٠٥	ريالين	مسقط	٤٠٠	بايعه
عمان	٣٠٠	فلوس	الجزائر	٥	دنانير
لبنان	٢٠٥	ليرة	تونس	٥٠٠	مايم
الأردن	٢٥٠	فلوسا	المغرب	٥	دراهم

الاشتراكات :

للاشتراك في المجلة يكتب إلى : الشركة العربية للتوزيع - ص.ب ٤٢٢٨ - بيروت

مطبعة حكومة الكويت

# عالم الفكر

الجلد العاشر - العدد الثاني - يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٧٩

عدد مئة

النَّجْوَىةُ الْإِسْلَامِيَّةُ





# عالم الفكر

رئيس التحرير: أحمد مشاري العدواني  
مستشار التحرير: دكتور أحمد أبو زيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة الإعلام في الكويت ✻ يوليو - أغسطس - سبتمبر - ١٩٧٩  
المراسلات باسم: الوكيل المساعد للشئون الفنية - وزارة الإعلام - الكويت : ص . ب ١٩٣

## المحتويات

### التجربة الإسلامية

٣	... .. بقلم مستشار التحرير	التهديد
١١	... .. الدكتور محمد توفيق بليغ	المسجد في الإسلام
٥٩	... .. الدكتور أحمد مختار العبادي	الإسلام في أرض الأندلس
١١١	... .. الدكتور سعد زللول	الإسلام والتربية
١٦٩	... .. الدكتور سعيد عاشور	الإسلام والتربية
١٩٥	... .. الدكتور فيصل السامر	الإسلام في اندونيسيا
٢٢٥	... .. الدكتور محمد توفيق حسين	الإسلام في الكتابات الغربية

• • •

### مطالعات

٢٥٥	... .. الدكتور أحمد أبو زيد	الاستشراق والمشرقون
-----	-----------------------------	---------------------

• • •

### من الشرق والغرب

٢٧٧	... .. الدكتور سليمان قطاية	الطب العربي
٢٩٥	... .. الدكتور سامي حمارنة	الصناعة الطبية في العصر الإسلامي الذهبي

• • •

### صدر حديثاً

٢٢٥٠٠٠	... .. عرض وتحليل الدكتور طه ندا	عصر ازدهار بلاد الفرس
--------	----------------------------------	-----------------------

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء أصحابها وحدهم



## التجربة الإسلامية

تمهيد

تعرض الاسلام خلال تاريخه الطويل ، ولا يزال يتعرض ، للكثير من التيارات والحركات المناوئة ، والآراء والافكار المعارضة ، التي تحاول النيل منه وإثارة الريب حول جوهره ومقوماته والاسس التي يقوم عليها ، والتشكيك في أهم قضاياها وفي مدى أسهامه في تقدم الحضارة الانسانية . الا ان الاسلام وجد في الوقت ذاته عددا كبيرا من العلماء والكتاب والمفكرين والباحثين ، من المسلمين وغير المسلمين ، ممن توفروا على دراسته والتصدي للكتابات المفوضة وإبراز ما في رسالته من سمو وعق وإنسانية .

ولقد كان هذا كله بمثابة تجارب قاسية خاضها الاسلام، وكان عليه ان يمر بها نتيجة لاستخدامه المحتوم بالحضارات والثقافات والديانات الأخرى، التي اتصل بها انما انتشاره ، وقد اكتسب خلال ذلك كثيرا من العناصر الحضارية والثقافية التي تمثلها وأصبحت جزءا من تراثه الخاص ، كما أنه





آسيا الوسطى في القرن التاسع الميلادي ، هي التي عرفت جماعات الترك بمبادئ الاسلام » ، على ما يقول الدكتور سعد زغلول مبداء الحميد. ولقد ذكر ابن فضلان في رحلته الشهيرة انه كان يسمعون اثناء تجواله ينطقون بالشهادتين ، ولكنه يعتقد بأنهم كانوا يقولونها تقريبا الى من يجتاز بهم من المسلمين لا اعتقادا بها ، كما انهم كانوا يقلدون المسلمين في التسبيح والاستغفار وما اليهما ، ويعتبر ابن فضلان ذلك هو البداية الاولى لدخولهم في الاسلام وهم في بلادهم .

وليس ثمة شك ان في الاسلام ذاته ، من حيث هو دين وحضارة واسلوب الحياة والتعامل ، جوانب كثيرة هي التي ساعدت على تقبل الناس له والاقبال عليه والدخول فيه والتمسك به ، وان هذه الجوانب هي التي مكنته من الوجود والبقاء والاستمرار في المجتمعات التي دخل اليها - باستثناء اسبانيا - والتغلب على الصعوبات التي كانت تصادفه اثناء ذلك بحيث اصبح هناك ما يمكن تسميته **بالظاهرة الإسلامية** ذات الطابع الخاص المميز الفريد .. وليس ادل على ذلك من ان الاسلام هو الان الوحيد من بين الاديان الكبرى الذي لا يزال ينمو ويعتمد وينتشر الى مناطق ومجتمعات جديدة ، كما هو الحال في انتشاره في الوقت الحالي في المجتمعات القبلية في افريقيا على ما ذكرنا . بل انه يغزو الان ، وبغير حد السيف مجتمعات اخرى اكثر تقدما وريقيا ، او على الاصح قطاعات معينة من تلك المجتمعات ، كما هو الشأن في امريكا ، حيث ظهرت جماعات المسلمين السود ، وعلى الرغم من ان الاسلام هو آخر الاديان السماوية المنزلة واحداها فانه يحتل ، من حيث عدد المؤمنين به - المرتبة الثانية بين الاديان العالمية الكبرى ، اذ يقدر المسلمون في مختلف بقاع الارض بحوالى ٧٥٠ مليون مسلم بينما يبلغ المسيحيون حوالى ٩٨٠ مليوناً ... وحتى في البلاد الشيوعية نجد ان الاسلام لا يزال قائما رغم كل القيود المفروضة على العبادات ، ولازلنا نجد ان المسلمين في الاتحاد السوفييتي يأتون من حيث العدد في المرتبة الخامسة بالنسبة لاعدادهم في بقية انحاء العالم ( بعد اندونيسيا والهند وباكستان وبنجلادش ) .. ومما له دلالة ايضا في هذا الصدد ان ذلك التقدم والانتشار او ( الفوز ) يحدث الان في وقت تعاني فيه الشعوب الإسلامية ذاتها ضعفا ظاهرا في المجالات السياسية والاقتصادية والعسكرية على السواء مما يسقط **بالضرورة** حجة القائلين باعتماد الاسلام في انتشاره على حد السيف وحده .

والذى اريد ان اقله هنا باختصار هو انه على الرغم من كل ما يثار ضد الاسلام فقد اقلع هذا الدين في ان يفرض نفسه كدين واسلوب للحياة والتفكير ، وقانون اخلاقي ونمط ثقافي متميز ، بل وان يصبح **ظاهرة** حضارية فريدة في وقت قصير نسبيا ، وان يعتمد وينتشر الى مناطق واسعة وبخاصة بعد وفاة الرسول (ص) اذ خضعت بلاد فارس وسوريا ومصر ثم تركيا وشمال افريقيا ، وامتد الاسلام في القرنين الثامن والتاسع الى اسبانيا وصقلية واجزاء من فرنسا ، وما ان جاء القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر الا وقد امتد نفوذه شرقا الى الهند واندونيسيا والصين ، وذلك في الوقت الذي لم تكن اوروبا تملك ازاء ذلك الانتشار والامتداد والتوسع سوى الشعور القاتل بالخوف والرهبة .

ولم يحقق الإسلام كل هذا النجاح والتقدم والانتشار والدروع دون ان تعترضه صعوبات وعقبات، وإنما كان يصطدم بعواقب كانت خليقة بأن تعطل مسيرته لولا ما يتمتع به من قوة خارقة مكنت له من أن يتغلب على هذه العقبات ويحولها لصالحه بحيث يفيد منها في تأكيد كيانه وتعميق اثره ومد نفوذه . فمئذ تاريخه المبكر ظهر فيه بعض الحركات الفكرية المتعارضة التي اتخذت شكل ما يعرف باسم ( الفرق الإسلامية ) ، وقد نشأت هذه الحركات في الاغلب نتيجة للصراع الاجتماعي والسياسي الذي لم يلبث ان اتخذ طابع الخلاف الديني . وقد بلغ هذا الصراع في بعض الاحيان مرحلة خطيرة كادت تودي بوحدة المجتمع الاسلامي وتماسكه ، كما هو الحال في حركة الخوارج وبعض الحركات الشعبية . ولكن المؤكد هو ان اهم خلاف اجتماعي وسياسي وديني ظهر في تاريخ الاسلام كان - ولا يزال - هو الخلاف بين اهل السنة والشيعة ، خاصة وان المذهب الشيعي ارتبط الى حد كبير - وان لم يكن ارتباطا كلياً - بالعناصر غير العربية في المجتمع الاسلامي . وعلى الرغم من كل ما أحدثته هذه الفرق والحركات من تمزق وفرقة في الصفوف ومن جدل وصراع طويلين ، وعلى الرغم مما كانت تمثل من تهديد لكيان المجتمع الاسلامي ووجوده ، فانها اسهمت بغير شك اسهاما كبيرا في تعميق ( التجربة الاسلامية ) واثراء الفكر الاسلامي والتراث ، والاتزال هناك زوايا كثيرة خفيفة في هذا الجانب من تلك التجربة الاسلامية تحتاج الى دراسة ، وبخاصة فيما يتعلق بالاوضاع الراهنة داخل المجتمع الاسلامي المعاصر والعلاقات بين اتباع هذه المدارس ( والفرق ) والمذاهب والدور الذي تلعبه في المجتمع الاسلامي ككل ، واثرا في تماسك هذا المجتمع او تفككه ، والاسهامات التي يقدمها للفكر الاسلامي الان . وهذه كلها دراسات تحتاج الى جهود علماء وباحثين في مختلف فروع المعرفة ، وبخاصة في مجالات الانثروبولوجيا والاجتماع وليس فقط في مجال التاريخ او الدراسات الاسلامية والعربية .

الى جانب هذا الخطر ( الداخلي ) تعرض الاسلام لكثير من الهجوم العنيف من ( خارج ) المجتمع الاسلامي ذاته ، وقد اتخذ هذا الهجوم شكل التشكيك في العقيدة ذاتها ومقومات الاسلام على ما ذكرنا والسخرية من التعاليم الاسلامية بل والتطاول على الشخصيات الاسلامية الكبرى بما فيها شخصية الرسول ( ص ) نفسه مما أحدث اذى كثيرا ، ما كان يظهر بصورة لا تتفق مع ما يتمتع به الانبياء والرسول في كل الديانات من مكانة وكرامة . وجاء معظم هذا الهجوم بطبيعة الحال من العالم المسيحي كرد فعل للفتح الاسلامي ودخول اقطار فسيحة ضمن ( الدولة الاسلامية ) ، خاصة وان هذه الفتوحات امتدت في العصور الوسطى عبر البحر ووصلت الى اسبانيا وبعض الجزر فيه مثل صقلية، ثم تجدد هذا الخطر الاسلامي والهجوم المضاد بعد ذلك ايام الخلافة العثمانية . ولقد زاد من شعور العالم المسيحي بخطر الاسلام وتهديده له طبيعة الاسلام ذاتها، والاسس التي يقوم عليها ، والدور الذي يلعبه في بناء الانسان والمجتمع ، وهي كلها أمور تختلف اختلافا بينا عما تجده في المسيحية . . فلقد كان الاسلام دائما دين عمل بقدر ما هو دين عقيدة او ايمان ، ولذا فان جانب المعاملات فيه قوى وواضح ، ولقد تمثل وضوحه وقوته في قدرة الاسلام على تكوين « مجتمع اسلامي » بكل ما يميز ( المجتمع ) من نظم وقيم ومؤسسات وعلاقات اجتماعية واقتصادية وسياسية وقانونية وقروايبية . . والواقع ان الاسلام نجح في ان يؤلف امة لها قوانينها وحكومتها في عهد الرسول ( ص ) نفسه ، وبالذات في اواخر حياته اي بعد عودته الى

مكة ، وبذلك اندمج الدين والتنظيم السياسي في وحدة عضوية منذ البداية ، وهو وضع يجد الان كثيرا من الانصار الذين يدمون الى العودة اليه .

وليس من شك في ان المسيحيين ، وبخاصة في اوربا ، لم يكونوا يشعرون باحترام كبير نحو المسلمين او نحو الاسلام على الرغم من كل ما حققه الاسلام من فتوحات وما حققه من هزيمة بالعالم المسيحي ، وعلى الرغم من توغله في ذلك العالم . فلقد كان المسيحيون الاوروبيون ينظرون الى المسلمين على انهم اقوام يعيشون عيشة البداوة والترحال التي تعتمد اساسا على السلب والنهب والاغارات ، وبذلك حملوا لهم كثيرا من الاحتقار والاذراء الى جانب الخوف والرهبة من تلك الهمجية ، كما انهم كانوا ينظرون الى القيم الاسلامية على انها قيم فجأة متخلفة وغير متحضرة ، وانها تناسب العقلية البدوية اكثر مما تناسب العقلية الاوروبية التي اعتادت على حياة الاستقرار والتحضّر ، رغم كل ما كان الغرب يعانيه في ذلك الوقت من تخلف وتأخر . ومن هنا شاعت في اوربا الفكرة من ان الاسلام دين وثافة يثيران الخوف والفرع ، وان العرب اقوام من الهمج الذين ينشرون الدمار والخراب اينما حلوا ، ولذا يجب العمل على طردهم والخلاص منهم ، وكانت هذه الفكرة هي أحد الدوافع الكافية وراء حروب الاسترداد ، واستعادة اسبانيا من ايدي العرب المسلمين ، وهي حروب باركها البابوات انفسهم ، ولذا افلحت في تعبئة الشهور والجهود ضد المسلمين ( الغزاة ) ، بل انها كانت احد الدوافع ايضا على الحروب الصليبية .

ولقد اتخذ الهجوم على الاسلام ، الى جانب ذلك ، شكلا اخر يتمثل في محاولات التهوين من شأن اثر الاسلام على الثقافات والحضارات الوطنية ، في بعض المجتمعات على الاقل ، او حتى انكار هذا الاثر انكارا تاما وظاهرا الاسلام على اعديين سلبي وغير خلاق ، وان النظم التي اتى بها هي نظم اقل شأنا وقوة من ان تحدث اية تغييرات جذرية في تلك الشعوب التي دخلت في الاسلام ، وعلى ذلك فان التحول من المسيحية او حتى من احد الاديان غير السماوية القديمة الى الاسلام كان مجرد تغير ظاهري فحسب ، بحيث ظلت هذه الشعوب متمسكة بعاداتها وثقافتها بل وبعض معتقداتها الاصلية . من ذلك ما يقوله الدكتور فيصل السامر من آن فان ليو Van Leo كان يزعم ان « الاسلام لم يجلب الى اندونيسيا حضارة ارقى ، ولم يؤدي الى تطور اقتصادي » فيها ، وان انماط التجارة والمواصلات بقيت على وصفها التقليدي ، وان من المتعذر ان نلمس اى جديد ادخله الاسلام الى اندونيسيا في الحياة الاقتصادية والمسائل القانونية ، مما يمكن اعتباره ظاهرة جديدة او اكثر تطورا . فالشريعة الاسلامية ظلت محدودة الاثر ، بل غير ذات تاثير في القضايا الاساسية » . . . ومثل هذه النظرة المتطرفة لا تنحصر في تعامل ، وتبدو ضد طبيعة الاشياء ، وعلماء الاثروبولوجيا مثلا يدركون تماما الدور الذي تلعبه الشعائر الثقافية التي تتم ثقافيا في تغيير ثقافة المجتمع ونظمه ، وليس من شك في ان دخول الاسلام لاي قطر من الاقطار كان بمثابة حدث حضارى هام وعميق الاثر ، امتزجت فيه الحضارة الاصلية بالحضارة الاسلامية الوافدة . وهذا يصنف على جميع الاقطار من مصر الى بلاد فارس الى اسبانيا بغير استثناء ، ولكن مع اختلاف في الدرجة فحسب .

والتجربة الاسبانية بالذات تجربة فريدة في تاريخ الاسلام ، باعتبارها الحالة الوحيدة التي دخل الاسلام فيها في بلد له ثقافته القديمة فبقى فيها بضعة قرون اقلح اثنائها في اقرار ثقافة

وحضارة متميزتين أسهمت في إثراء التجربة الإسلامية عموماً ، ثم انحسر الإسلام عنها تماماً بعد ذلك . . فعلى الرغم من أن إسبانيا كانت تضم عناصر عرقية وثقافية كثيرة ومتنوعة ومتباينة إلا أنها كانت تستعمر من بعضها وتتفاعل معها ، فقد جاء الإسلام و'تفاعل معها جميعاً وأضاف إليها وظهرت بذلك ثقافة إسبانية إسلامية ، مثلما ظهرت في مصر ثقافة إسلامية مصرية ، وفي فارس ثقافة إسلامية فارسية هي كلها مزيج من عناصر إسلامية وعناصر حضارية أصيلة ، وهذا معناه ببساطة أن الإسلام أفلح في أن يكون « ثقافة أو أسلوباً للحياة مثلما هو « دين » وعقيدة على ما ذكرنا من قبل ، ومن هذه الناحية يمكن أن يتقبل من حيث هو ثقافة - الكثيرين من غير المسلمين كاعضاء في المجتمع الإسلامي ما داموا يفضلون أسلوب الحياة الجديدة ، ويتبعونه ويعيشون داخل الثقافة الإسلامية ويتفاعلون معها وينفعلون بها بصرف النظر عن عقائدهم ، ودون أن يضع أية قيود على تلك العقائد ما دامت تابعة من الأديان السماوية التي يعترف بها الإسلام والتي جاء لكي تكملها ولقد حقق الإسلام في هذه الناحية بالذات إنجازات باهرة تعتبر أحد مصادر قوته ، وفي الوقت ذاته أحد معايير هذه القوة . وأدى هذا كله إلى ظهور « المجتمع الإسلامي » المتميز بطبيعة الخاص ، وإن كان هذا لا يمنع من أن يتخذ هذا « المجتمع الإسلامي » صوراً وأشكالاً مختلفة ومتفاوتة ، تبعاً للظروف والثقافات المحلية مع وجود قدر كبير مشترك بينها جميعاً .

وواضح على أية حال أن هذا الهجوم على الإسلام والتنكر له ومحاولة التهوين من شأنه ومن أثره إنما ينطوي على نوع من الدفاع عن الذات والمحافظة على الكيان . . وهذه مسألة مشروعة بغير شك . . ولقد بلغ الأمر حتى ببعض العلماء الذين درسوا الإسلام عن قرب إلى أن يتصلوا من كل ما قد يشير إلى تحمسهم له أو إيمانهم بالقيم السامية التي ينضوى عليها . مثال ذلك أن سايمون أولكلي Simon Oakley الذي أصدر في عام ١٧٠٨ المجلد الأول من كتابه عن « تاريخ السراسنة » History of the Saracens أوضح فيه للأوروبيين مدى تقدم العلم الإسلامي والفلسفة الإسلامية وتفوقهما في القرون الوسطى على الفكر الغربي ، حرص في الوقت ذاته على أن يصف الإسلام بأنه مجرد لغو وكفر وتجديف وزيف ، حتى يبعد عن نفسه تهمة التحمس للدين يهدد المسيحية في وجودها وكيانها ، وهو أمر كان يمرض العلماء للصف في ذلك الحين . فنحن نجد أن زميله وليام ويتسون William Whitson الذي خلف نيوتن في كمبردج ( يقع في الخطأ ) ويبدى حماسة للإسلام فيؤدي ذلك إلى طرده من جامعة كمبردج عام ١٧٠٩ . وهذا المثال كفيلاً بأن يبين لنا مدى الخوف الذي كان يستبد بالعالم المسيحي في فترة من فترات تاريخية من نفوذ الإسلام وقوته ، كما يكشف لنا عن مدى التجني والتعدي على الإسلام حتى في القرن الثامن عشر ، وهذا بطبيعة الحال ، فضلاً عن الهجوم السافر والسخرية من الإسلام والمسلمين على أيدي الكثيرين من المستشرقين الذين كانوا يحملون حملات ضارية ، مكشوفة أو مستترة ، حتى بعد القرن الثامن عشر وإلى الوقت الحالي ، كما هو الشأن في كتابات برنارد لويس Bernard Lewis وليس ببعيد ما قاله أرنست رينان Ernest Renan من أننا لكي نفهم الإسلام فلا بد لنا من أن نتقنص عقلية القبيلة والخيمة .

والواقع أن الكثير من كتابات المستشرقين والعلماء الذين اهتموا بالإسلام كانت نقطة انطلاق في الهجوم على الإسلام وشن الحرب عليه سياسياً وفكرياً . وهذا القول لا يقلل بطبيعة الحال من

أهمية الجهود الجبارة التي بذلها هؤلاء العلماء والمفكرون والباحثون أنفسهم لفهم الإسلام وإلقاء الضوء على كثير من جوانبه ، بصرف النظر عن أهدافهم ومقاصدهم من هذه الدراسات التعمقة . وليس ثمة شك في أنه على الرغم من كل ما قد نجده من تحامل في هذه الكتابات ، وعلى الرغم من كل الأساليب غير السليمة التي يلجأ إليها بعض الكتاب في دراساتهم واستغلال هذه الكتابات وتسخيرها لخدمة أغراض غير علمية ، فإن إسهامات المستشرقين في دراسة الإسلام وفهمه أضافت الشيء الكثير إلى الثروة العلمية المتوفرة لدينا الآن ، كما أنها بينت لنا موقف الفكر الغربي من الإسلام وأسلوب دراسته ونظرة إليه ، كما فتحت مجالات كبيرة وجديدة لمعالجته من زوايا قد لا ينتبه إليها العلماء المسلمون . وكما يقول الأستاذ محمد توفيق حسين في دراسته الممتعة ، أن عددا كبيرا من المستشرقين تناولوا الإسلام في كتاباتهم واتباعوا في ذلك مناهج كثيرة ومتنوعة ، كما أنهم أبدوا كثيرا من وجهات النظر المتباينة ، ولكنهم على العموم أسهموا في إلقاء كثير جدا من الضوء على الإسلام من زوايا ربما كانت تغتفون المسلمين أنفسهم . ومما له دلالة في هذا الصدد ، ويبين حجم هذا الإسهام عدد البحوث والدراسات التي قاموا بنشرها . مثال ذلك أن بيرسون Pearson اعتمد في وصفه للفهرس الإسلامي Index Islamicus الذي نشرته له مطبعة جامعة كامبردج عام ١٩٥٨ ، ثم اتبعه بملحقين في عامي ١٩٦٢ ، ١٩٦٧ على مراجعة ١٢٠٠٠ مجلد لحوالي ٥١٠ مجلة ، وذلك فضلا عن ١٢٠ مجموعة مقالات ، وسبعين مجلدا من وقائع المؤتمرات العلمية .. ويتضمن الفهرس الإسلامي ذاته عناوين المقالات التي نشرت بين عامي ١٩٠٦ و ١٩٥٠ وبلغ عددها ٣٦٠٠٠ مقالة ، بينما يضم الملحق الأول عناوين المقالات التي نشرت في الفترة بين ١٩٥٠ و ١٩٦٠ وبلغ عددها ٧٢٣٥ مقالا ، ويتضمن الملحق الثاني عناوين المقالات التي نشرت بين عام ١٩٦١ و عام ١٩٦٥ وبلغ عددها ٨١٣٥ مقالا ، وهذا معناه أن الفهرس الإسلامي وملحقه تضم عناوين (٤١٨٧٠) مقالا غير تلك التي لم يستطع أن يحيط بها علما .. وقد تختلف آراء وتفسيرات العلماء الذين كتبوا هذه المقالات فيما بينها ، ولكنها تزيد من غنى فهمنا للإسلام والتجربة الإسلامية .

وهذه الكتابات هي في معظمها كتابات علمية متخصصة ، كتبها علماء متخصصون لقراء متخصصين في الأغلب ، أو على الأقل قراء يعلو مستواهم وترتفع اهتماماتهم الخاصة عن مستوى الرجل العادي واهتماماته . ويبقى بعد ذلك فكرة الرجل العادي في الغرب من الإسلام والمسلمين وهي فكرة مشوهة إلى حد كبير ، أسهم في غرسها وتنميتها في نفوس الناس هناك الكتب الدراسية نفسها التي تضم معلومات غير صحيحة ومشوهة عن الإسلام ، وبذلك يكبر الطفل وقد رسخت في ذهنه هذه الأفكار التي غرست فيه إما عن طريق الجهل أو للاضرار بالإسلام عن عمد . ويكفي أن قرأنا في أحد الكتب المدرسية في أمريكا مثلاً أن « دين المسلمين الذي يعرف باسم الإسلام ، بدأ في القرن السابع على أيدي تاجر غنى من شبه جزيرة العرب اسمه محمد ، وقد زعم محمد أنه كان نبيا رسولا ، واستطاع أن يجمع أنصارا واتباعا من بين العرب الآخرين حيث اقتنعهم بأن الله قد اختارهم لكي يحكموا العالم » ، أقول يكفي أن نقرأ مثل هذه العبارة لكي ندرك نوع (المعلومات) التي يقرأها الأمريكي العادي منذ سن مبكرة ، وكيف أن هذه الصورة المشوهة لا بد من أن تزداد تشويها وسوءا إن لم نجد من يقوم بتصحيحها . ولكن مثل هذه المعلومات لا بد من أن تؤخذ على أنها استمرار لتلك الحملات الضارية التي ظل الإسلام يتعرض لها منذ بدأ ينتشر ويتسع نفوذه .

والذى يدفننا الى هذا القول اننا نجد هذا الاتجاه لتشويه صورة الاسلام يكاد يكون غالباً على كثير جداً من الكتب العلمية الرصينة التى تصدر من علماء لهم مكانتهم، وتشرّف عليها جامعة ودور نشر كبرى في الغرب ، ولست أقصد من ذلك ان هذه الكتب تعطى معلومات كاذبة أو مشوهة ، وإنما الذى أقصده هنا هو ان كثيراً من هذه الكتب تبرز جوانب معينة بالدات عن التجربة الإسلامية لكنها تغفل جوانب أخرى ، بحيث يبدو الإسلام في نظر القارئ الغربى في صورة أبعد كثيراً عن حقيقته ، أو على الأصح يخرج القارئ بصورة غير كاملة ومفتوحة عن الإسلام والمسلمين . فنحن نجد في كتاب « تاريخ كمبريدج عن الإسلام » Cambridge History of Islam الذى أسهم فيه عدد من كبار العلماء الثقات لا يكاد يساعد القارئ كثيراً على فهم الإسلام ، على الأقل في بعض الجوانب الأساسية وبعض أركانه ، اذ نجد فيه كثيراً من الأحكام السريعة الغامضة وغير المدروسة والتي لا تستند الى حقائق وشواهد يقينية، ويكاد يغفل تماماً، وبخاصة في الجزء الأول منه، نسق العقائد والقيم الذى يقوم عليه الإسلام، ويكتفى بإبراز بعض الأحداث المينة بحيث يبدو الإسلام كما لو كان سلسلة متصلة الحلقات من المواقف والمجازر والحروب والغزوات وما الى ذلك .. بل الاقرب من ذلك انه حتى حين يعرض هذا الكتاب للدولة العباسية التى تعتبر كما يقول ادوارد سعيد ، إحدى القمم الحضارية المضيئة في تاريخ الإسلام ، والتي يشبهها الكثيرون بعصر النهضة في إيطاليا ، فان هذا الفصل يركز في كثير من المواضع على أمور من شأنها ان تضر الدولة العباسية والحضارة الإسلامية عموماً، كما لو كانت مريجة من الثورات والحروب والفتن .. وهذا اتجاه خطير لا يكاد يختلف في شئ عما كان المسيحيون في القرون الوسطى في أوروبا يتهجون ضد الإسلام من انه دين نشأ بين شعوب همجية ، وأنه يقوم على الحرب والقتل كنتيجة طبيعية لظهوره بين البدو والهمج المحاربين ، كما انه استمرار للدوى القاتلة بان الإسلام انما انتشر بحمد السيف .

ومع هذا كله ، فلا يزال الإسلام ومنذ اربعة عشر قرناً يقف قوياً شامخاً رغم ما يواجهه المجتمع الإسلامى في الوقت الحالى من صعوبات ومشكلات ولا يزال الإسلام ينتشر ويتسع نفوذه ويعتمد الى افاق جديدة وعريضة ويدخل فيه اقوام جدد يزيدونه قوة ومنعة . وإلى جانب هذا فاننا نجد عدداً كبيراً ومتزايداً من العلماء المسلمين الذين نشأوا نشأة إسلامية صحيحة وتشبعوا بالثقافة الإسلامية وأطلعوا على غيرها من الثقافات يبدلون الجهد لدراسة التراث الإسلامى الضخم من وجهة نظر إسلامية ليس فقط بقصد التعريف بهذا التراث - وهو امر واجب - بل وايضاً لانهم يؤمنون بأن الإسلام كدين وثقافة وأسلوب للحياة والتفكير والسلوك والتعامل كفيل بأن يخرج بالمجتمع الإسلامى من حالة التخلف التى يعيش فيها الان وينطلق به الى آفاق رحبة وإلى مستويات أكثر رفياً وتقدماً . فالإسلام دين يصلح لكل العصور ولكل المجتمعات بقدرته الفائقة على التطور مع الظروف الطارئة واكتساب العناصر الثقافية والحضارية الحديثة وتمثلها واقرارها في شكل جديد . ويدور الان جدل طويل حول هذا الموضوع بالدات ، وهو جدل من شأنه أن يزيد من عمق التجربة الإسلامية وراثتها، على الرغم من كل ما قد يطفو على السطح أثناء ذلك من صراع وريب وشكوك .

## المسجد في الإسلام

عندما بلغ محمد بن عبد الله الهاشمي القرشي ( صلعم ) الأربعين من عمره ، في أوائل القرن السابع الميلادي ، اختارته السماء ليحمل مسئولية الدعوة لدين جديد ، شاهدا ومبشرا ونذيرا ، فجاءه الوحي الالهي بأول ما نزل عليه من كلام الله جل شأنه : « اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم ، الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم » ، بهذه الجمل المعبرة ذات الدلالة الواضحة والمعاني السامية تهيأ نبي الأمة العربية ورسول الإسلام ( صلعم ) لحمل رسالة ربه ، فبدأ بدعوة أهله وعشيرته وقومه في مكة المكرمة ، ثم امتد نشاطه إلى القبائل المجاورة في الحجاز ، فلما استجاب لدعوته عرب يثرب هاجر إليهم ، وفي هذه « المدينة المنورة » أسس دولته ، فلما قوى أمرها واشتد بأسها اتسعت دائرة الدعوة للدين الجديد لتشمل حكام المناطق ورؤساء القبائل في شبه الجزيرة العربية كلها ، ثم خرجت من هذا النطاق العربي المحدود إلى البشرية كلها مصداقا لقول الحق تبارك وتعالى : « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا » ، فبعث - عليه الصلاة والسلام - بسفراته ورسله إلى هرقل امبراطور الروم ، وكسرى فارس ، ونجاشي الحبشة ، وإلى القوقس في مصر ، والحاثر ملك الغساسنة وغيرهم ، فكانت دعوة الرسول الأعظم إلى التوحيد والإيمان بيوم النشور

والتصديق بنبوته وبكتابه وبالملائكة وبمن سبقه من الانبياء والرسل ، تمثل بصدق الدين القيم ، دين الفكر والعلم والمعرفة حتى شهد لتعاليم الاسلام الحنيف ومبادئه السامية المتحاملون والمكابر من اعدائه ، بعد ان استوعبوا سيرة النبي ( صلعم ) ودرسوا كتابه المجيد ، بما حواه من عقيدة وشريعة ، ومن هؤلاء الباحثين المستشرق المعروف **اجناس جولد** كتابه المجيد ، بما حواه من عقيدة وشريعة ، ومن هؤلاء الباحثين المستشرق المعروف **اجناس جولد** **نسيهر** الذي لم يستطع انكار مبادئ الاسلام القويمة ، وما يمكن ان يكتسبه الانسان من فضائل القرآن ، والارثا العظيم على سلوكه في حياته الخاصة والعامة ، فقال : « علينا ان اردنا ان تكون عادلين بالنسبة الى الاسلام ان نوافق على انه يوجد في تعاليمه قوة فعالة متجهة نحو الخير ، وان الحياة طبقا لتعاليم هذه القوة يمكن ان تكون حياة طيبة لا غبار عليها من الوجهة الاخلاقية ، هذه التعاليم تتطلب رحمة جميع خلق الله ، والامانة في علاقات الناس بعضهم ببعض والمحبة والاخلاص ، وقمع الفرائز والآثرة ، كما تتطلب سائر الفضائل التي اخذها الاسلام عن الاديان السابقة .. ونتيجة هذا كله فان المسلم الصالح يحيا حياة متفقة مع ادق ما تتطلبه الاخلاق » (١) ، اما العالم الفرنسي **جوستاف لويون** ، الذي بحث في حضارة العرب ، فكتب ، معترفا بتفضيل الاسلام ودولة المسلمين على من سبقهم من اصحاب الديانات الاخرى قائلا : « لو صح ان يكون للاديان ما يفرى اليها من تأثير لوجب ان نقول ان القرآن افضل من الانجيل ، لان امم الاسلام كانت اسمى اخلاقا من امم النصرانية » (٢) ، وهكذا ، بكل ما تضمنه القرآن الكريم من مبادئ سامية واخلاق فاضلة ، ومآقره من تشريعات ورسمه من سلوك ، بكل ذلك تغيرت مفاهيم الحياة ومضمونها وقيمها ، فتغيرت تبعاً لذلك العقلية العربية التي سيطر عليها من قبل وتحكم فيها لفترة طويلة القبلية والعصبية وما فيها من ظلم وقهر للضعيف ، فبالمضامين والقومات الجديدة التي جاء بها الاسلام ، وبنظرتها المتكاملة الشاملة للحياة وما يلزمها من متطلبات المعيشة المتطورة الهادفة ، بكل هذا وذاك اعطى محمد ( صلعم ) للعرب اسمى واهم ما كانوا يفتقدونه : ديناً جديداً يقوم اساساً على التوحيد وعبادة الله الواحد الخالق المدبر لهذا الكون ، ودولة جديدة وحدت والفت بين قلوبهم جعلت منهم « خير امة اخرجت للناس » ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويؤمنون بالله . فهذان الشيطان الجديدان وهما الدين والدولة ، بهذه الصورة الجديدة ، لم يعرف العرب لهما مثيلاً من قبل .

استمر نزول القرآن الكريم على النبي ( صلعم ) منجماً خلال الثلاث والعشرين سنة التي عاشها في عصر الرسالة ، منه ما نزل بمكة ، ويبلغ نحو ثلثي الكتاب ، ومنه ما نزل بالمدينة ويبلغ نحو الثلث الباقي ، اي ان نزول جبريل - عليه السلام - حاملاً كلام الله سبحانه وتعالى بهذه الصورة الجديدة ، لم يعرف العرب لهما مثيلاً من قبل .

( ١ ) جولد نسيهر - العقيدة والشريعة في الاسلام . ص ٢٩ .

( ٢ ) جوستاف لويون - حضارة العرب ص ٥٢ ، انظر كذلك ، جاك ريسلر ، وما ذكره في كتابه عن الحضارة العربية ص ٥٠ - ٥١ .



الى نبيه ورسوله الاعظم ( صلعم ) استمر حتى قرب وفاته في ربيع الاول سنة ١١ هـ ، وقد اشتمل كتاب الله ، من بين ما اشتمل ، على احكام الاسلام الاعتقادية والخلقية والعملية التي تتعلق باحكام العبادات ، من صلاة وصوم وزكاة وحج ونحوها ، مما قصد به تنظيم العلاقة بين الخالق - عز وجل - والانسان ، وعلى احكام المعاملات ايضا ، وتقصد بها التشريعات الاجتماعية المختلفة كالعمود والتصرفات والعقوبات والجنايات وغيرها ، مما اراد به تنظيم حياة الفرد والاسرة والمجتمع ، وعلاقة الافراد بعضهم ببعض ، وكذلك علاقتهم بالسلطة الحاكمة (٢) ، لكل ذلك اعتبر القرآن الكريم المصدر الاول والاساس للتشريع الاسلامي ، كما اعتبرت السنة النبوية الشريفة المصدر الثاني لهذا التشريع ، والمقصود بالسنة كما هو معروف ، كل ما صدر عن الرسول (صلعم) من قول وفعل وتقرير وصحت روايته وثبتت ، فاصبحت حجة على المسلمين وقانونا ملزما لهم يجب اتباعه والعمل به ، لذلك كله فان القرآن الكريم وسيرة خاتم المرسلين ، وسنته العظيمة تعد من اهم قواعد واسباس الحضارة الاسلامية ، حيث امكن للمشرع الاسلامي ان يستخلص منها - بعد دراستها - القوانين والتشريعات الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها ، من قواعد النظم ومبادئها التي صاحبت وضع اللجنة الاولى في بناء المجتمع الاسلامي وتأسيس دولته التي اقامها الرسول ( صلعم ) في المدينة المنورة ، واستمرت هذه الاسس والقواعد بعد ذلك اساسا لاصول التشريع في دولة الاسلام الكبرى بعد الفتوحات العربية التي انضوى تحت لوائها اجناس وشعوب متباينة ، فضم سلطان الدولة العظمى مناطق عديدة هامة من املاك الروم كبلاد الشام ومصر ، وانتزعوا من الفرس العراق ، ودخلوا عاصمتهم « المدائن » ثم تقدموا شرقا الى حوض السند وبلاد ما وراء النهر الى حدود الصين ومنطقة فرغانة وحتى مدينة « كاشغر » . وبعد تلك الفتوحات الضخمة والانتصارات الحاسمة التي قلموا بها اظافر اباطرة الروم البيزنطيين ، وقضوا بها نهائيا على امبراطورية الاكاسرة ، وهما اكبر قوتين في عالم القرن السابع الميلادي ( الاول الهجري ) حتى ان العرب في جاهليتهم كانوا يسمونها « فارس الاسد والروم الاسد » ثم اطلق المسلمون فيما بعد على « ربيعة » اسم « ربيعة الاسد » (٣) لان بطونها التي كانت تنزل على حدود مملكة الفرس الجنوبية الغربية كانت اجرا العرب على التعرض لتجاريتها والافارة على املاكها ومنازلة جيوشها منذ وقعة « ذي قار » التي انتصر فيها بنو شيبان والعجليون على جيوش كسرى ابرويز الثاني في مطلع القرن السابع الميلادي ، والتي عاصرها الرسول (صلعم) وهو في مكة ، فقال عنها عندما بلغه اخبار هذا الظفر العربي الكبير : « هذا اول يوم انتصف العرب فيه من المعجم وبني نصرنا » (٤) .

( ٢ ) مكرر ) عبد الوهاب خلاف - علم اصوات الفقه - ص ٢٢ - ٢٣ .

( ٣ ) تاريخ الطبري ج ٣ ص ٨٧ .

( ٤ ) الكامل لابن الاثير ج ١ ص ٨٢ - ٨٣ . انظر كذلك : د . احمد الشريف .

دور الحجاز في الحياة السياسية العامة . ص ١٧١ - ١٧٢ .

فاذا انتقلنا الى الغرب وجدنا فتوحات العرب قد بلغت سواحل المحيط الاطلسي بعد ان فرضوا سلطتهم على شمال افريقيا كله ، ثم واصلوا الفتح والتقدم في اتجاه اوربا شمالا ، فعبروا « بحر الرقاق » الى الاندلس وانتزعوها من ايدي القوط ، واخضعوها لسلطة الدولة المركزية في دمشق . كذلك امتدت سيادتهم الى العديد من جزر البحر الابيض المتوسط مثل قبرص ورودس وكريت وصقلية وغيرها ، فتحول هذا الممر المائي التجارى الهام من بحر الروم الى بحيرة عربية حتى يمكن ان نسميه « بحر المسلمين » (٥) .

ذلك هو عالم الاسلام الذى لم يتنقش القرن الاول للهجرة الا وكانت دولته العربية في دمشق قد بسطت نفوذها وسيادتها على شعوبه المختلفة خلال تلك الفترة الزمنية القصيرة ، فكان نشر الاسلام واتساع عاله بهذه الصورة في تلك الاراضي الشاسعة حدثا فريدا لا يكاد يكون له نظير في التاريخ من حيث السرعة التي تم بها ، والانتصارات التي حققها على اكبر قوتين في ذلك الزمان : الفرس و الروم ، ثم توحيد هذه البلاد واندماجها في دولة واحدة ، وامتزاج شعوبها في حضارة جديدة متميزة استطاعت ان تحوى في ثناياها كل تراث الحضارات السابقة والمعاصرة واسهمت فيها ملكات كل تلك الشعوب (٦) . وقد بدأت بلور هذه الحضارة العربية الاسلامية مع نشأة دولة الرسول ( صلعم ) في المدينة المنورة ، وبمرور الزمن اخذ هذا الفرس الحضارى ينمو ويقوى ، فاستوى على عوده بعد ما يقرب من اربعة قرون بلغت خلالها حضارة المسلمين قمة المجد وذروة التقدم في ذلك الوقت : وغدا عالم الاسلام - بعد الاستقرار الروحي والاجتماعي والتقدم الاقتصادي ، يضم العديد من مراكز الاشعاع المتناثرة بين ارجائه الواسعة ، كالمدينة المنورة ومكة المكرمة والبصرة والكوفة ودمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة واشبيلية وغرناطة والقىروان وتونس وفاس ومراكش والرباط وبخارى وسمرقند وغزنة ونيسابور وشيراز وغيرها من الحواضر التي انارت بضوئها الحضارى واشعتها الساطعة للعالم كله ، دروب الفكر والعلم ومسالك الثقافة والمعرفة على امتداد العصور الوسطى التي كان العالم الغربى خلالها ينفط في سبات عميق .

ولما كان الانسان هو محور كل حضارة : باعتباره اداها بفكره وبيده كما انه هدفها وغايتها ، لان مقومات اية حضارة ووسائلها مسخرة كلها لخدمته وتطوير حياته نحو الافضل ، لذلك حظى الانسان في الديانة الاسلامية بمكانة خاصة ، وفضله الخالق عز وجل ، على كل ماعداه من مخلوقات ، فقال تعالى : « ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا » (٧) كما حباه سبحانه وتعالى بجسمال

( ٥ ) انظر : د. ابراهيم المدوي - الاميون والبيزنطيون - ص ٢٦٤ .

( ٦ ) انظر : د. احمد الشريف - دور الحجاز ص ١٧٧ ، نطيون - ص ٢٦٤ .

( ٧ ) سورة الاسراء / ٧٠ .

الخلقة وحسن الهيئة ، وأودع فيه من الحواس والعقل ما ميزه على غيره من الكائنات ، فقال جل شأنه « الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين » ، ثم جعل نسله من سلامة من ماء مهين ، ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والإبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون » (٨) وقال كذلك « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » (٩) ، وهل هناك أكرم لبني الإنسان من أن يستخلفه المولى سبحانه وتعالى على ملكه في الأرض ؟ فقال جل وعلا : « اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة ، قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال اني اعلم ما لا تعلمون » (١٠) . لذلك نجد ان القرآن الكريم قد تضمن الكثير من الآيات التي تحت الإنسان على التدبير والتأمل في خلق الله ، وفي الكون والنظر الى مكوناته واجزائه ، وفي السماء وما فيها من كواكب واجرام ونجوم ، وفي الأرض وما يدب فوقها من كائنات وما تنبت من زروع ونبات وأشجار وثمار ، وما في جوفها من معادن وكنوز ، وفي المحيطات والبحار والأنهار وما يسبح في مائها من مخلوقات وما تخفي من موارد وأسرار ، وجه القرآن الكريم نظر خليفة الله في أرضه الى كل ذلك ليثبت بحسه وعقله ووجدانه وحدانية الخالق الباري المصور ، وقدرته وعلمه الحق ، لان العقل الواعي المستنير يقف دائما في صف الايمان، مشيرا الى وجود الله وقدرته (١١) بعد ذلك دعاه ايضا ليستفيد من كل ما حوله من خلق الله ونعمه ويطوعها لفائدته ويسخرها لتطوير حياته على هذا الكوكب الذي يعيش عليه ، فقال تعالى : « قل انظروا ماذا في السماوات والأرض » « قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق » « ان في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض آيات لقوم يعقلون » « أفلا ينظرون الى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت » « هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب . ما خلق الله ذلك الا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون » كذلك دعا القرآن الكريم قبل ذلك كله الإنسان للنظر الى نفسه ، الى خلقه هو ونشأته وحياته لتكون العظة اقرب الى فهمه واكبر تأثيرا في عقله ، فقال تعالى : « وفي انفسكم أفلا تبصرون » « لقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا علقة مضغة فخلقنا مضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر ، فتبارك الله أحسن الخالقين » (١٢) .

( ٨ ) السجدة / ٧ - ٩

( ٩ ) التين / ٤

( ١٠ ) البقرة / ٣٠

( ١١ ) انظر : أحمد أمين - فجر الإسلام - ص ١٤٢ - ١٤٤ ، انظر كذلك : د . محمد خالجي - الإسلام والحضارة الانسانية - ص ٦٦ .

( ١٢ ) انظر على التوالي : يونس / ١٠ ، المتكوت / ٢ ، البقرة / ١٦٤ ، الفاشية / ١٧ - ٢٠ ، يونس / ٥ ، الداريات / ٢١ ، المؤمنون / ١٢ - ١٤ .

**لكل ذلك** يعتبر الاسلام بحق وصدق ،دين الفكر والعلم والمعرفة ، الدين القويم الذى اطلق العقل من عقالة ، وحرره من الجمود والتقليد وقيود الجهل ، ولكنه فى نفس الوقت جعله محكوما فى كل ذلك بمنهج القرآن الروحى والحسى حتى يأخذ البحث والكشف طريقه الصحيح واتجاهه السليم ، وبأتى العلم نافعا مفيدا وخيرا للاسلام وللمسلمين ولل البشرية كلها ، فكان هذا التوجيه الدينى من اهم الاسباب والدوافع التى ادت الى تقدم العلوم الطبيعية خاصة كالطب والرياضيات من حساب وجبر وهندسة ، والفلك والكيمياء والفيزياء والنبات وغيرها من العلوم والمعارف التى تطورت على ايدى علماء العرب والمسلمين فى عصر نهضتهم .

وعلى الجانب الآخر نجد اثر الاسلام واضحا فى تطور العلوم النقليية من الكتاب والسنة : علوم التفسير والقراءات والحديث والفقه وأصوله . وادى مثل هذا الاهتمام بتلك العلوم الى معرفة غيرها من العلوم اللسانية : كعلم اللغة والنحو والبيان والأدب وما إليها ، وقد بدأ هذا الفكر الاسلامى الخلاق والمبدع فى حياة الرسول (صلم) ثم اخذت دائرته تتسع ومعارفه تنمو واتجاهاته تتشعب فى العصور الاسلامية التالية لتشمل كل ميادين الحياة ، وقد وقع هذا المفهوم المتسع الشامل المتعدد الجوانب للعلوم المختلفة واثرا فى تطور الفكر الانسانى وبالتالي التقدم الحضارى وقع ذلك كله تحت بصر وحس العالم والمؤرخ والفيلسوف العربى عبد الرحمن بن خلدون عندما تناول بادراكه السليم وعقله المتفتح تاريخ المجتمعات البشرية واسباب تحضرها بصورة جديدة ومغايرة لما كان معروفا من قبل ، اراد بها ان يصل الى معرفة ما يمكن ان نسميه بالقوانين الحضارية ، فحاول ان يفهم نشأة الامم ويفسر اسباب تطورها وتقدمها ، فكان لآراء هذا العالم المسلم الكبير ، ونظرياته فى مجالات البحث والتاريخ ودراسة قوانين التطور الاجتماعى والسياسى والحضارى ، بصورة عامة ، للشعوب التى كتب عنها ، اهمية خاصة يجدر بالباحث والدارس ان يتوقف عندها ، لأنها تدل على عمق فى التفكير ودقة فى البحث والتحليل جعلت منه رائدا بل منشئا لفلسفة التاريخ ولعلم الاجتماع القائم على الملاحظة وجمع الوقائع . (١٣) وصف ابن خلدون النشأة الاولى للدولة وتطورها وذكر اسباب نموها وتحضرها قائلا « فطور الدولة من اولها بدأوة ثم اذا حصل الملك تبعه الرف و اتساع الاحوال ، والحضارة انما هي نفس فى الترف واحكام الصنائع المستعملة فى وجوه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والابنية ، وسائر عوائد المنزل واحواله ، فلكل واحد منها صنائع فى استجادته والتائق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضا ، وتكثر باختلاف ما تنزع اليه النفوس من الشهوات والملاذات التمتع باحوال الترف وما تتلون به من الموائد » (١٤) فكان لا بد لاستكمال عناصر الدراسة الحضارية ان يمتد فكر الباحث وقلم الدارس للخوض فى المهن والصنائع والفنون المختلفة ، والعمارة

( ١٣ ) النظر : جوستون بوتول - ابن خلدون ، فلسفة الاجتماعية - ص ٤

( ١٤ ) المقدمة - ص ١٠٢ .

كذلك باعتبارها جميعا من أهم المعالم الأثرية والوثائق المادية في تراث المجتمعات المتحضرة . فهي توضح بجلاء مدى ما وصل اليه الفن والزخرفة وعلم الهندسة والحساب ونس التخطيط والبناء من تقدم وارتقاء ، وتظهر الوجه الآخر المشرق من وجوه الحياة ، ذلك الوجه المادى الترف الذى تمثله سكنى المدن وحياة القصور بكل ما فيها من معاني الثروة والمال والنعمة والمتعة والترف والبلذخ والرفاهية ، الى آخر هذه الصفات والمعاني ، وعلى ضوء هذا المفهوم الشامل المتعدد الجوانب للنشاط الانساني يمكن تعريف معنى الحضارة تعريفا سهلا مبسطا فنقول : انها تعني كل ما انتجته عقول افراد مجتمع من المجتمعات البشرية بمقدرة هذه الخلافة وجهودهم النشطة في مجالات الحياة المتعددة : الروحية والفكرية والمادية لتطوير حياة ابنائه وتحسين سبل معيشتهم ، بحيث يكون لهذه الحضارة بمضامينها وأسلوبها ومنهجها صبغة خاصة وصورة فريدة يتميز بها ذلك المجتمع عن غيره من المجتمعات المتحضرة . وهذا التعريف والمفهوم ينطبق على عالم الاسلام وحضارته العربية الاسلامية .

على ضوء ما قدمناه تبرز مجموعة من التساؤلات الهامة والفيدة في آن واحد : هل كان للمسجد دور في هذه الأنشطة المتعددة ، ومجال في خدمة الحضارة العربية الاسلامية ؟ واذا كان الامر كذلك ، ففي أي الميادين ظهر هذا الدور وبرز ؟ وكيف لعبه المسجد ؟ وما هو الذى الذى بلغه وما هي آثاره ؟

وحتى لا نفرض على القارئ رأيا او حكما مسبقا سنترك له حرية اختيار الاجابة على كل هذه الاسئلة ، سواء كانت بالسلب او بالإيجاب لبعضها أو كلها ، حتى ننهي من عرض الموضوع وينتهي معنا من متابعتة ، وسنحاول بقدر ما بين أيدينا من نصوص ومعلومات أن نسلط الضوء على المسجد ودوره في تاريخ الاسلام والمسلمين من كل الجوانب ومن جميع ميادين الحياة : الديني والسياسي والعسكري والاجتماعي والاقتصادي والعلمي وغيرها حتى تظهر صورة المسجد واضحة المعالم بينة القسما ، مما يعين القارئ على استخلاص الراى الصائب والخروج بالحكم الصحيح ، الذى نهدف اليه ونعمل من أجله من اجلاء الحقيقة و اظهار الحق كاملا دون زيف .

قد يتبادر الى الذهن اننا سنعرض من اول الامر للجانب الهندسي او المعماري او الفني . او نعرض لها كلها باعتبار أن المسجد يحتل راس قائمة المنشآت التي اهتم بها عالم الاسلام منذ هجرة الرسول الاعظم ( صلم ) من مكة المكرمة واستقراره في المدينة المنورة ، ولكن هذه المواضع الهندسية والمعمارية والفنية بحثها العديد من علماء المسلمين وغير المسلمين ، من الاثريين العرب والاجانب على السواء ، وقد افاضوا في ابحاثهم وجمعوا من كتاباتهم كل ما يهم الباحث والدارس عن عمارة المسجد وزخرفته بصورة عامة كأولاهم بناء ديني في تاريخ الاسلام ، كما افاضوا ايضا في دراسة بعض المساجد الجامعة التي اقيمت في انحاء العالم الاسلامي الترامي الاطراف ،

وكان لها أهمية خاصة في تاريخ العمارة والفنون الإسلامية (١٥) بحيث يمكن ان يقال انه لم يبق في مثل هذه المواضيع فائض لمستزيد ، لذلك سنحاول ان نشير في هذه الدراسة الى جانب واحد منها يتعلق بتخطيط المسجد الجامع لأهمية هذا الموضوع في توضيح وتحديد أنواع المساجد وأقسامها - كما سنذكرها - بالإضافة الى ما سنعرض له من مواضيع أخرى تتعلق بصورة خاصة بدور المسجد الحضارى ومهمته واثره في أوجه النشاط المختلفة وجوانب الحياة المتعددة في المجتمعات الإسلامية .



الذى لا خلاف عليه عند الباحثين في هذ الموضوع ان المسلمين على مستوى الحكام والأمراء وكبار رجال الدولة والأفراد قد اهتموا اهتماما كبيرا بأقامة المساجد وغيره من المنشآت كالقصور والدور والأضرحة والمدارس والخفقات والبيمارستانات والمراسد والوكالات والحمامات العامة ، والأسبلة والكتاتيب والزوايا والأربطة ، والحصون والقلاع والابرار والاسوار والمعسكرات والمدن ، وغيرها من المباني والمنشآت التى استعملوها في الأغراض الدينية والاجتماعية والعسكرية وغيرها ، الا ان المسجد بقى على الدوام - والى وقتنا الحاضر - من أهم هذه المنشآت ، ان لم يكن أهمها جميعا ، التى حظيت في كل زمان ومكان بالعناية الفائقة والرعاية الوافرة والتقدير الكبير ، ولا غرابة في ذلك ، فهو « بيت الله » الذى حث سبحانه وتعالى على اقامته والتردد عليه - دون انقطاع - لاداء الشعائر الدينية خاصة اقامة الصلاة ، كما بين سبحانه وتعالى مكانة هذه البيوت الجليلة ودورها في هداية الناس وغرس بذور التقوى في قلوبهم لكي ينالوا خير جزاء الدنيا وحسن ثواب الآخرة ، فقال الحق تبارك وتعالى : « في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال ، رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله واقام الصلاة وابتاء الزكاة ، يخافون يوما تتقلب فيه القلوب والابصار ، ليجزيهم الله احسن ما عملوا ويزيدهم من فضله والله يرزق من يشاء بغير حساب » ، هكذا جاء القول الفصل في ابراز مكانة المسجد ، وقديسته وتمييزه على غيره من المباني والمنشآت الإسلامية بهذه المنزلة الدينية الرفيعة ، ويمكننا ان نضيف اليها ما يلى :

١ - كان المسجد على رأس المباني التى شارك النبي ( صلعم ) بنفسه في اقامته فكان ينقل الحجارة مع الصحابة للبناء ليرغب المسلمين العمل فيه .

( ١٥ ) لمعرفة المزيد عن بعض المساجد الجامعة الهامة انظر على سبيل المثال : - دكتور احمد فكري - مساجد القاهرة ومدارسها - النخل - القاهرة ١٩٦١ - المسجد الجامع بالقيروان - القاهرة ١٩٣٦ .

— Creswell, Early Muslim Architecture: Umayyads, Early Abbasids and Tulunids, 2 vols Oxford, 1932 - 1940.

— Muslim Architecture of Egypt 2 vols. Oxford, 1952 - 1959.

— Marcais (Georges/, Manuel d'Art Musulman, L'Architecture, 2 vols., Paris, 1926 - 1959.

— L, Architecture Musulmane d'Occident, Paris, 1954,

— Moreno Gomez; El Arte Arabe-Espanol Hasta Los Al-mohades..., vol III, Ars Hispaniae, Madrid, 1951.

ب - انفراد المسجد بالكثرة العددية من كل ما عداه من المباني ، بحيث لم تخل مدينة او قرية في عالم الاسلام على اتساع رفعتها من مسجد واحد او اكثر تمشيها مع حجم المدينة وعدد سكانها ، اذا اخذنا في الاعتبار ان وظيفته الاولى هي احياء شعائر الدين واقامة الصلاة ، التي هي اهم اركان الاسلام .

ج - تنوع المساجد واختلافها بين في المساحة والشكل والتخطيط والعمارة والزخرفة .

د - اعتبار المسجد ، عند الغالبية العظمى من الدارسين والباحثين في تاريخ العمارة الاسلامية وفنونها ، انه افضل المنشآت على الاطلاق التي يتجلى فيها التعرف بصدق على نشأة فن الهندسة والتخطيط والبناء والزخرفة عند المسلمين ، ثم متابعة تطور العناصر المعمارية المختلفة خلال العصور المتتابعة ، كالعقود والاعمدة وتيجانها والدعائم ، والقباب ، والمقرنصات ، والمآذن وغيرها ، بالإضافة الى امكانية التعرف على اصول فن الزخرفة الاسلامية وعناصرها المتعددة ووحداتها المختلفة : النباتية والهندسية والحيوانية وما إليها (١٦) .

من المساجد الاولى التي تحدثت عنها النصوص التاريخية ، مسجد قباء الذي اقامه المهاجرون الاول - على اغلب الآراء - عملاً بقول الله عز وجل ، ونصيحة رسوله الكريم ( صلعم ) « من بنى مسجداً يبتغى به وجه الله ، بنى الله له بيتاً في الجنة » ، فكان هؤلاء « المتقدمون في الهجرة من اصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والانصار بقاء قد بنوا مسجداً يصلون فيه ... فلما هاجر رسول الله ( صلعم ) وورد قباء صلى بهم فيه متجهاً الى بيت المقدس (١٧) » فاهل قباء يقولون ان المسجد الذي يقول الحق تبارك وتعالى فيه « لمسجد اسس على التقوى من اول يوم احق ان تقوم فيه » بينما يرى آخرون ان المسجد الذي اسس على التقوى هو مسجد الرسول ( صلعم ) بالمدينة (١٨) ، وكان موضوع هذا الاخير مريداً لغلامين يتيمين من بني مالك بن البخار هما سهل وسهيل ، فاشترى النبي ( صلعم ) من وليهما ، ابي امامة اسعد بن زرارة الانصاري ، احد ثقباء الخزرج ، بما قيمته عشرة دنانير اداها لهما ابو بكر الصديق من ماله الذي حمله معه من مكة ، لم امر النبي ( صلعم ) بعد ذلك باتخاذ اللّبن الذي بنى به المسجد ورفع اساسه بالحجارة ، بينما جعلت اعمدته من جدوع النخيل وسفغه من الجريد ، وكانت قبلته تتجه نحو بيت المقدس ، واستمرت كذلك ما بين ستة عشر وثمانية عشر شهراً (١٩) قبل ان ينزل قول الله تبارك وتعالى تحويلها نحو الكعبة المشرفة « قد نرى قلب

(١٦) انظر على سبيل المثال ما ذكره دكتور احمد فكري في مؤلفه الهام : مساجد القاهرة ومدارسها ، المدخل ، عن صلتى العربية والاسلام في الخزائف الهندسية والكتاتيبية ص ٤٤ - ٤٩ ، وما ذكره عن مسجد عمرو بالسفط ص ٧٤ - ٧٧ ، عن مسجد ابن طولون ولوحاته المصورة ص ١١٩ - ١٦٠ .

(١٧) السهموري - وفاء الوفا ج ١ ص ٢٥٠ - ٢٥١ .

(١٨) انظر - البلاذري - فتوح البلدان ص ١ ، ٢ ، وكذلك السهموري - وفاء الوفا ج ٢ ص ٤١٤ .

(١٩) انظر السهموري - وفاء الوفا ج ١ ص ٣٥٩ ، ٣٦٢ ، انظر كذلك : سيرة ابن هشام ج ٢ ص ١٩٨ ،

وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره » . ويذكر في هذا المقام أن الرسول ( صلم ) كان في زيارة أم بشر بن البراء بن معرور من منازل بني سلمة وصنعت له طعاما ، ولما حان وقت الصلاة ( صلاة الظهر ) صلى النبي الكريم ( صلم ) بأصحابه ركعتين ثم أمر فاستدار نحو الكعبة واستقبل الميزاب ، فسمى مسجد بني سلمة « مسجد القبلتين » ، ولما عاد - عليه الصلاة والسلام - إلى دياره صلى بأصحابه العصر في مسجده ، فكانت أول صلاة في مسجد المدينة في الاتجاه الجديد نحو الكعبة - لذلك عرف هو الآخر « بمسجد القبلتين » ( ٢٠ ) .

**وتتحدث النصوص التاريخية** بأن الرسول ( صلم ) شارك في بناء مسجده بالمدينة « ليرغب المسلمين في العمل فيه ، فعمل فيه المهاجرون والأنصار ودأبوا فيه » ، وكانوا يرددون خلال البناء وقد أخذهم الحماس وغمرت التقوى والإيمان قلوبهم ، **لا عيش إلا عيش الآخرة ، اللهم ارحم الأنصار والمهاجرة** ( ٢١ ) ، فكانت مشاركة النبي العظيم ( صلم ) مع كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار العمل في بناء مسجده دافعا وحائزا قويا لكي يتبع المسلمون سنة رسولهم الكريم في الاهتمام بإقامة المساجد والاكتثار منها .

ونلاحظ أن هذا المسجد لم يبق على هذه الصورة البسيطة التي بدأ بها على يدى الرسول ( صلم ) وصحابته ، ولكن تناولته يد التعمير والتجديد والتوسعة على امتداد العصور والأزمنة منذ عهد أبي بكر ومن جاء بعده من الخلفاء حتى أصبح من أكبر وأعمر مساجد الدنيا ( ٢٢ ) .

ويمكن أن نلاحظ من اهتمام الرسول ( صلم ) ببناء مسجده دوافع أخرى غير السبب الديني المعروف ، فكان - عليه الصلاة والسلام - رجل دولة من الطراز الأول ، بعيد النظر ، بصيرا ومتفهما لكل ما يهم أمر المسلمين ومستقبل دولتهم الجديدة ، فأراد أن يستكمل بالإسراع بإقامة المسجد أسس ومقومات هذه الدولة الصغيرة الناشئة ومظاهر سيادته التنفيذية أمام القوى الخارجية التي كانت تترصد بدولته ، فجعله المقر الرسمي الذي يلتقي فيه كبار الصحابة وأهل الرأي من المهاجرين والأنصار ، بل ومن المسلمين عامة ، بشاورهم وبياحثهم في أمور الدين والدنيا ، فاتخذ له مجلسا في « أسطوان التوبة » بجوار السارية التي شد فيها أبا لبابة بن عبد المنذر الأوسي نفسه قبل أن ينزل الله تعالى توبته في قصته المعروفة مع يهود بني قريظة ، فكان إذا صلى الصبح ، انصرف - عليه الصلاة والسلام - إلى هذا المكان وقد سبقته إليه المساكين والضعفاء والمؤلفة قلوبهم وأهل الصفة وغيرهم ممن لا مبيت لهم إلا في المسجد ، وقد

( ٢٠ ) انظر - وفاة الوفا للسمهوى ج ١ ص ٣٦٢ - ٣٦٤ ، انظر كذلك ما ذكره الدكتور أحمد فتوى - مساجد القاهرة ومدارسها - المدخل ص ١٧١ ، ص ٢٩ .

( ٢١ ) سيرة ابن هشام ج ٢ ص ١٤١ - ١٤٢ ، انظر كذلك - وفاة الوفا للسمهوى ج ١ ص ٢٢٨ .

( ٢٢ ) انظر عن تجديد وتوسعة المسجد في العصور الإسلامية المختلفة ما ذكره الاستاذ الدكتور أحمد فتوى في كتابه القيم : مساجد القاهرة ومدارسها - المدخل ص ١٧٢ - ١٨٢ .



تحلقوا في هذا الاسطوان ، فيتخذ النبي ( صلعم ) مجلسه بينهم ، يعلمهم ويفقههم في الدين ويتلو عليهم ما أنزل الله - عز وجل - عليه من ليلته ؛ ويحدثهم ويحدثونه ، حتى اذا جاء اشرف القوم وسادتهم واهل الطول والغنى لم يجدوا في المجلس متسعا لهم ، فشكوا امرهم للنبي ( صلعم ) وقالوا : نحن سادة قومك واشرافهم فلو ادنيتنا منك اذا جئنا ؟ فهدته - صلى الله عليه وسلم - السماء ان لا يفعل ولا يستجيب لهؤلاء الذين ما زالوا تسيطر على نفوسهم نعمة الجاهلين والتسامي على الناس بالمال والحياة ، ويستولي على عقولهم التنافر بالاحساب والانساب ، ونزل جبريل الأمين على نبي الاسلام ورسول العالمين يقول المولى جل شأنه « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ، ما عليك من حسابهم من شيء ، وما من حسابك عليهم من شيء فتطردهم فتكون من الظالمين » ( ٢٣ ) .

كذلك كان المهاجرون من قريش يجتمعون في مكان آخر بالمسجد عرف « باسطوان القرعة » الذي سمي ايضا « اسطوان عائشة » يصلون اليه ويتخذون فيه مجلسهم حتى اشتهر « بمجلس المهاجرين » وقد استمر هذا « المجلس » حتى ايام عمر بن الخطاب ، فكان يلتقي بهم ويجلس اليهم في هذا المكان ، يحدثهم في شئون الدولة وما يختص باخبار الفتح وسير الحرب ونتائج المارك ، كما كان يشاورهم فيما اشكل عليه من امور الرعية ، فذكرت النصوص انه بعد ان تم للمسلمين فتح بلاد الفرس لقي عمر كبار المهاجرين في مجلسهم هذا وقال : ما ادرى كيف اصنع بالجوس ؟ فوثب اليه عبد الرحمن بن عوف واجابه قائلا : اشهد على رسول الله ( صلعم ) انه قال : سئوا بهم سنة اهل الكتاب . فكان في ذلك القول وشهادة هذا الصحابي الجليل ما جعل الخليفة يأخذ منهم الجزية ( ٢٤ ) . كذلك جعل الرسول ( صلعم ) في مسجده مكانا معينا عرف ( باسطوان الوفود ) يلتقى فيه وفود القبائل العربية وغيرهم من السفراء والمبعوثين اليه لاي امر من الامور ، كطلب العهد او تجديده ، او تقديم الجزية واموال الصدقة وغيرها من الاموال المستحقة لبيت مال المسلمين ، او للدخول في الدين الجديد واعلان الطاعة والولاء للسلطة المركزية في المدينة المنورة ، الى غير ذلك مما يتعلق بامور الدولة وسياستها ، كما كان - عليه الصلاة والسلام - يلتقى في نفس اسطوان كبار الصحابة وافاضلهم يبحث معهم ويحدثهم ويشاورهم في كل ما يعن له من امور المسلمين ومصالح دولتهم ( ٢٥ ) .

وقد ساعد على استكمال هذا الدور القيادي لمسجد المدينة وتأكيد اثره في الحياة العامة للمجتمع الاسلامي ، ان النبي ( صلعم ) بنى مساكنه فطبق به من جهاته الثلاث :

( ٢٣ ) سورة الانعام / ٥٢ - انظر كذلك : اسباب النزول للواحدى ص ١٤٦ ، وفاء الوفا للسهموري ج ٢ ص ٤٥ - ومن قصة ابا لبيبة مع بني قريظة ، انظر : سيرة ابن هشام ج ٣ ص ٢٤٦ وما بعدها ، كتاب الفنازي للوالفتي ج ٢ ص ٥٦ وما بعدها .

( ٢٤ ) البلاذري - فتوح البلدان ص ٢٢٧ ، انظر كذلك - وفاء الوفا للسهموري ج ٢ ص ٤٠ - ٤١ .

( ٢٥ ) وفاء الوفا للسهموري ج ٢ ص ٤٩ .

الجنوبية والشمالية والشرقية ، دون الغربية - ربما لعدم وجود فسحة من الاراضي النضام في هذا الجانب ، وجعل ابوابها مفضية اليه ، فكار عليه الصلاة والسلام يخرج من اى دار منها الى المسجد مباشرة (٢٦) . كذلك كان دار ابنته السيدة فاطمة - رضي الله عنها - وزوجها علي ابن ابي طالب - كرم الله وجهه - مجاورة لمسكن السيدة عائشة - رضي الله عنها - وجعل في الجدار الذى يفصل بينهما كوة ، فكان النبي (صلى الله عليه وسلم) اذا قام الى المخرج اطلع من هذه الكوة الى ابنته ليعلم خبرها واولاها ويطمئن عليها(٢٧).

وبعد ان استقر الحال بالمهاجرين في موطنهم الجديد ، وذهبت عنهم الوحشة والغربة ، واجتمع الشمل ، وباعوا واشتروا واكتسبوا المال ، وعز الاسلام ، اقطعهم الرسول (صلى الله عليه وسلم) الدور والرباع ، فخط لبني زهرة في ناحية مرموخر المسجد ، فكان لعبد الرحمن بن عوف الحوش المعروف به ، وجعل لعبد الله وعتبة ابني مسعود الهذليين الخطة المشهورة بهم عند المسجد ، واقطع الزبير بن العوام بقيعا واسعا ، وجعل لطلحة بن عبيد الله موضع دوره ، ولاي بكر موضع داره عند المسجد ، كذلك اقطع عثمان بن عفان وخالد بن الوليد والمقداد وغيرهم من المهاجرين القطائع لبناء مساكنهم الجديدة حول مسجده ، فما كان من مفاتيح الأرض وهبها لهم ، وما كان من الخطط المسكونة العمارة كان رجال الانصار يهبونها له ليطعمها من يشاء من المهاجرين ، ويذكر ان اول من وهب النبي (صلى الله عليه وسلم) خطه ومنزله هو ابو عبد الله حارثة ابن النعمان بن نفع النجار الانصارى الذى كان من فضلاء الصحابة وكراماتهم ، وكانت منازل قرب المسجد وحوله ، فكلما احدث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اهلا ، نزل له عن دار من دوره حتى صارت منازل كلها للنبي (صلى الله عليه وسلم) وازواجه (٢٨) ، لذلك كله اصبح مسجد المدينة على اتصال وثيق ومباشر بما حوله من منازل الرسول (صلى الله عليه وسلم) ودور الصحابة من كبار المهاجرين واولادهم ومن الانصار ايضا ، فكان قلب المدينة النابض بالحياة ومركز خدمة المجتمع الاسلامي ، ومجمع اهل الراى والشورى ومحور أنشطة الدولة ومصالحها المتعددة ، فقال عنه (ابن تيمية) العالم والفقير المعروف ، ان النبي (صلى الله عليه وسلم) اسسه على التقوى ، وكان فيه « الصلاة والقراءة والذكر وتعليم العلم والخطب ، وفيه السياسة ، وعقد الاولوية والرايات وتأمير الامراء وتعريف العرفاء ، وفيه يجتمع المسلمون عند دلاهم من امر دينهم ودنياهم » (٢٩) .

(٢٦) المصدر السابق ج ٢ ص ٤٢٥ ، ص ٢٥٩ - ٤٦٠ .

(٢٧) نفس المصدر ج ٢ ص ٤٦٦ ، انظر كذلك د . احمد فكرى - مساجد القاهرة ومدارسها . المدخل - ص ١٦٨ - ١٦٩ ص ٢٦٤ .

(٢٨) انظر : السهمورى - وفاء الوفا ج ٢ ص ٤٦٢ ، ٧١٧ - ٧١٨ ، عن فضل ومكانة حارثة بن النعمان الانصارى ، انظر : ابن حجر - الاصابة ج ١ ص ٢٩٨ - ٢٩٩ مع الاستيعاب لابن عبد البر ، من هامش الاصابة ج ١ ص ٢٨٢ - ٢٨٤ .

(٢٩) انظر : د . على عبد الحليم محمود - المسجد والره في المجتمع الاسلامي - ص ٣٣ .

وقد أصبح هذا النمط الذي أوجده الرسول ( صلم ) في دار الهجرة يجعل المسجد ومساكنه يمثلان بؤرة المدينة ومركز نشاطها الذي تدور من حولها مساكن ومنازل كبار الصحابة ، أصبح هذا الأسلوب المبتكر هو السد التي سار عليها المسلمون واتبعها البناءون في تخطيط المدينة الإسلامية وبنائها على امتداد العصور وفي مختلف الأزمنة : فكان - دون جدال - من أهم مميزاتها وخصائصها ، كما سنرى فيما يلي .



### موضع المسجد في المدينة الإسلامية :

قبل أن نتحدث عن اختيار موضع المسجد في المدينة الإسلامية وتحديد مكانه ، أرى أنه من الأوفق أن نشير الى الأسباب الهامة التي دعت المسلمين الى استحداث العديد من المدن ، لأن هذا الايضاح يقودنا الى التعرف على طبيعة وكيفية النشأة الأولى للمدينة الإسلامية، وبالتالي على امكانية تحديد انواعها واقسامها .

ان المتتبع لتاريخ الاسلام ، وظهور العديد من الدول الإسلامية ، يلاحظ أن المسلمين اهتموا كثيرا باستحداث المدن وبنائها منذ بدأت حركة الفتح والتوسع لنشر الدين الجديد خارج حدود شبه الجزيرة العربية ، لتكون معسكرا ومقر للجند العرب في البلاد المفتوحة ، أو ليتخذ منها الحكام واصحاب السلطان الجدد في البلاد المختل خلال العصور المتتابعة مركزا لهم وخواضر لدولهم . الناشئة ، بعد ان أصبح الحكم شيئا مجبيا الى "نفوس" ، فتنافس عليه أصحاب العصبية القوية ، وتصارع للظفر بكرسيه المتطلعون الى السلطة والنفوذ ، الطامعون في الملك والسؤدد . فهذان السببان - في رأينا - كانا في مقدمة الدوافع واكثرها فاعلية عندما فكر العرب والمسلمون عامة في بناء المدن والاهتمام بها ، وعلو ذلك يمكن تقسيم المدن الإسلامية الى قسمين رئيسيين ونومين متميزين :

١ - مدن المعسكرات .

٢ - المدن الملكية .

وسنسوق فيما يلي بعض الأمثلة لكل من هذين القسمين ، لنتعرف من خلالها على ظروف نشأة مدن كل قسم ، وموضع المسجد وطريقة تخطيطه وتحديد ابعاده ومساحته في كل مدينة منها .

### أولا : مدن المعسكرات :

بدايات - كما يظهر من تسميتها - على شكل معسكرات للجند العرب في مصر المفتوح . ثم تحول هذا المعسكر مع مرور الوقت الى مدينة عامرة كما حدث في البصرة والكوفة والفسطاط

والقروان وغيرها (٣٠) ، وقد رأى المسلمون عند اختيار أماكن هذه المعسكرات أن تكون ، في الوقت نفسه ، مقراً ثابتاً وموطناً دائماً للعربي تلك البلاد .

فعندما فكر عتبة بن غزوان في بناء البصرة - وهي أول مدن المعسكرات التي أقامها المسلمون في الأمصار المفتوحة - كتب إلى عمر بن الخطاب يستشيره في ضرورة اتخاذ منزل للجند « يشتون به إذا شتوا ويكتسون فيه إذا انصروا من غزوهم » (٣١) فكتب له الخليفة بالموافقة على فكرته واشترط أن يكون هذا « المنزل » قريباً من الماء والمرعى .

كذلك فعل عمر بن الخطاب مع سعد بن أبي وقاص عند بناء الكوفة ، فبعد معركة القادسية ، وانتصار سعد على رستم ، اتجه بجيشه المظفر صوب المدائن واحتواها وانزلها جيشه ، واختط بها أول مسجد في حواضر العراق (٣٢) وأقام الجند بها فترة ، ولكنهم استوخموها واستوباوها بعد أن أصابهم البعوض ، فكتب القائد إلى الخليفة يعلمه أن رجاله قد بعضوا وتأذوا ، فكتب عمر إليه يقول : إن العرب لا يصلحها إلا ما صلح الإبل من البلدان ، وأمره أن يتخذ لهم « دار هجرة ومنزلاً قريباً » وأن يبعث بسليمان وحذيفة - وكانا رائدي الجيش - ليرتادا موضعاً عدناً ، برياً ، بحرياً لا يحول بينه وبينهم فيه بحر ولا جسر ، فأتى سلمان الفارسي الأنبار ، ولكنه لم يرض عنها لكثرة ذبابها ، فتحول إلى موضع آخر يعرف بسوق حكمة أو كويشة ابن عمر فوجد الماء محيطاً بها . وفي تلك الأثناء كان سعد يشاور من رأى من أهل العراق من وجوه العرب وغيرهم عن تلك الصفة التي أرادها الخليفة لنزول العرب ، فأشار عليه رجل يقال له عبد المسيح بن بقلية وقال : هل أدلك على أرض انحدرت عن الفلاة وارتفعت عن المياح ؟ ودله على ظهر الكوفة ، وكان يدهي خد العذراء أو اللسان . ولما عاد سلمان وحذيفة أخبرا سعدا بدورهما عن تلك البقعة نفسها ، فخرج القائد على رأس رجاله إليها ، فصادفت من نفسه هوى ورضا بعد أن وجد فيها كل الخصائص والمميزات التي طلبها الخليفة ، وكتب إليه يقول : اني نزلت بكوفة - أي أرض تختلط فيها الحصباء بالرمال الحمراء - منزلاً بين الحيرة والفرات ، برياً وبحرياً ينبت الإقحوان والشيع والقيصوم والشقائق ، وخيرت المسلمين بالمدائن فمن أعجبه المقام فيها تركته كالسلحفاة ، فجاءه رد عمر بالموافقة على ما فعل وأمره بالمكان ، وقد فضل البقاء في عاصمة الفرس اقوام من الأمناء أكثرهم من بني عيسى (٣٣) .

(٢٠) انظر : دكتور شاكي مصطفى - دولة بني العباس ج ١ ص ٣٢١ - ٣٢٢ ، وكذلك ، دكتور سعد زغلول - تاريخ القرب العربي ص ١٤٣ - ١٤٤ ، ص ١٤٧ . ليلى بروفسنال سلسلة محاضرات عامة في ادب الاندلس وتاريخها - مطبوعات كلية الآداب بجامعة فاروق الأولى بالاسكندرية - القاهرة ١٩٥١ - الترجمة العربية ص ٩٦ .

(٣١) البلاذري - فتوح البلدان - ص ٢٥٥ .

(٣٢) البلاذري - فتوح البلدان - ص ٢٥٥ .

(٣٣) استعملنا في اختيار سعد بن أبي وقاص موضع الكوفة على ما جاء في روايتي البلاذري في فتوح البلدان ص ٢٣٨ - ٢٤١ ، ولاديع الطبري ج ١ ص ٤١ - ٤٢ ، ج ٢ ص ٥٧٩ .

بمثل هذا الالتزام التام بتنفيذ أوامر الخليفة وتحقيق الشروط التي طلبها في منازل الجند بالامصار المفتوحة ، اختار عمرو بن العاص موضع الفسطاط . فبعد ان تم له فتح الاسكندرية اراد ان يتخذ منها عاصمة للبلاد معتزلا لجند ولكن عمر امره ان يتحول عنها الى منطقة اخرى تنطبق عليها الشروط السابقة في اختيار موضع البصرة والكوفة ، فانتهى عمرو الى مكان اولى عواصم مصر الاسلامية وبنائها على الضفة الشرقية لنهر النيل (٣٤) .

وقد التزم بشرط عمر بن الخطاب وهو ضرورة مطابقة منزل العرب في مقرهم الجديد مع طبيعة بيئتهم الاولى التي درجوا منها ، عقبة بن نافع الفهري عند اختيار موضع القيروان سنة ٥٠ هـ . فعندما دخل قائد معاوية بن ابي سفيان (افريقية) ، اشار على اصحابه ان يتخذوا منها مدينة تكون عزرا للاسلام الى آخر الدهر ، فتحمسوا للفكرة وأشاروا عليه ان يجعلها على ساحل البحر ليتم لهم الجهاد والرباط ، ولكن عقبة لم يرق له هذا الرأي ، ووجد بعين القائد المسئول عن سلامة رجاله وامنتهم ان يكون موضعها الى الداخل ، وأشار عليهم ان يجعلوا بينها وبين البحر مسافة كافية حتى لا يدركها صاحب البحر الا وقد علم به ، وكان يخشى على جنده وعلى مدينته الجديدة خطر مباغته الاسطول البيزنطي الذي كان ما يزال يتمتع بالسيادة البحرية في المنطقة الوسطى من البحر المتوسط ، وفضل في نفس الوقت ان يقيمها في منطقة يتوافر فيها الكلا والرمي لدوابهم وقال : « قربوها من السبخة فان دوابكم الابل وهي التي تحمل اثقالكم ، فاذا فرغنا منها لم يكن لنا بد من الفوز والجهاد حتى يفتح الله لنا منها الاول فالاول : وتكون البنا على باب قصرنا في مراعيها آمنة من عادية البربر والنصارى » (٣٥) .

من كل ما سبق نلاحظ ان مدن المعسكرات كانت عند نشأتها قواعد عسكرية تستطيع الدولة عن طريقها فرض سيطرتها واحكام قبضتها على الاقاليم ومواجهة اى تهديد خارجي قد يقوم به الاعداء ، كما كانت مراكز متقدمة تنطلق منها الجيوش في مراحل الفتح التالية بعد ان بعدت الشقة بينها وبين قواعدها الاصلية في مركز الدولة ، لذلك كان من الطبيعي ، بل ومن الضروري ايضا ، ان تظهر اهم واشهر هذه المدن في عصر الفتح ، خاصة في زمن كل من الراشدين والامويين ، حتى يمكن القول بان بناءها كان سياسة ثابتة اتبعتها الدولة الاسلامية : ومنهج سارت عليه لتلبية متطلبات الانتشار العسكري للجيوش العربية ، فذكر الطبري ان عمر فسال لمعتبة بن غزوان عندما وجهه الى البصرة : « اني قد استعملت على ارض الهند وهي حومة من حومة العدو ، وارجو ان يفتيك الله ما حولها وان يعينك عليها » (٣٦) وبعد بنائها واتخاذها معسكرا للجند وقاعدة للجيوش . كتب الخليفة الى ابي موسى الاشعري عندما ولاه

( ٣٤ ) انظر مالزكه : د . احمد فكري - المدخل - ص ٥٦ - ٥٧ .

( ٣٥ ) ابن عثاري - كتاب البيان المغرب - ج ١ ص ١٩ - ٢٠ ، انظر كذلك تاريخ ابي الفداء ج ١ ص ١٨٧ .

( ٣٦ ) تاريخ الطبري ج ٢ ص ٤٩٤ - انظر كذلك الكامل لابن الاثير ج ٢ ص ٤٨٦ .

عليها أن يكافئ عثمان بن أبي العاص ويعاونه ، فكان يغزو فارس من البصرة ثم يعود إليها (٣٧) . وعندما استعمل معاوية زيادا على البصرة في سنة ٥٥ هـ ، ضم إليه خراسان وسجستان وجمع له الهند والبحرين وعمان ، ثم ضم الكوفة بعد وفاة عاملها المغيرة بن شعبه في سنة ٥١ هـ ، فاصبحت البصرة مركز الوالي في المصيرين ، ومفرامير المشرق الاسلامي كله فيما وراء الفرات (٣٨) .

اما الكوفة في عصر الراشدين - وقبل ان يضمها معاوية الى زياد - فكانت قاعدة لقائدوامير الجيوش العربية المنطلقة في فتوحاتها نحو المناطز الشمالية الشرقية من املاك الاكاسرة ، وكانت ولايته تمتد فيما بين هذه القاعدة ونورها الأربعة الرئيسية : حلوان والموصل وماسيزان وقرقيسيا (٣٩) .

كذلك لعبت الفسطاط دورا بارزا وفعالا في فتوح المغرب ، فعندما بدأ توسع العرب فيما وراء حدود مصر الغربية في خلافة عثمان بن عفار على يدى عبد الله بن سعد بن أبي السرح والي مصر والمغرب ، بعث اليه الخليفة بقوات كبيرة خرجت من عاصمة الدولة بالحجاز بقيادة الحارث ابن الحكم بن أبي العاص بن امية وكانت تضم بين صفوفها مجموعة من كبار ابناء الصحابة مثل معبد ابن العاص بن عبد المطلب ومروان بن الحكم ، والمسور بن محزمة بن نوفل ، وبسرية اوطاة بن هويصر ، وابي ذؤيب خويلد بن خالد الهذلي ، وعبد الرحمن بن أبي بكر ، وعبد الرحمن بن زيد ابن الخطاب ، وعاصم بن عمر ، وعبيد الله بن عمر ، وعبد الله بن عمر بن الخطاب ، وعبد الله ابن الزبير بن العوام ، وعبد الله بن عمرو بن العاص ، وعبد الله بن عباس ، فلما وصل الحارث الى الفسطاط ، سلم القيادة الى اميره عبد الله بن سعد الذي خرج سنة ٢٧ هـ لغزو برقة فعرفت هذه الحملة «بغزو العبادلة» (٤٠) .

وكان بناء القيروان « حدثا هاما في تاريخ الفتح الاسلامي للمغرب » فانفصلت اماره المغرب عن مصر ، واصبحت مدينة عقبة بن نافع مركز لوالي المغرب بدلا من الفسطاط ، فعندما تولى موسى بن نصير امر المغرب من قبل الوليد بن عبد الملك في سنة ٨٦ هـ اتخذ منها مركزا له وقاعدة لانطلاق جيوشه ، التي نجحت لأول مرة في تثبيت سلطان الدولة ونشر الاسلام بين البربر في المغربين الاوسط والاقصى ، حتى قيل ان حملاته في هذه المناطق كانت اشبه ما تكون « بنزهاز عسكرية » (٤١) .

ومما هو جدير بالملاحظة ان البصرة والكوفة والفسطاط والقيروان ، وهي اول واهم مدن المعسكرات ، اقيمت على مشارف الصحارى في بيئة تشبه الى حد بعيد طبيعة المناطق المفتوحة

(٣٧) (البلاذري - فتوح البلدان ص ٢٧٧ - ٢٧٨) .

(٣٨) تاريخ الطبري ج ٥ ص ٢١٧ ص ٢٥٥ .

(٣٩) (المصدر السابق ج ٤ ص . ، انظر كذلك : الكامل لابن الاثير ج ٢ ص ٥٢٠ .

(٤٠) انظر : د . سعد زغلول - تاريخ المغرب العربي ص ١٠١ - ١٠٣ ، البلاذري فتوح البلدان ص ٢٦٧ .

(٤١) د . سعد زغلول - تاريخ المغرب العربي ص ٢٠٩ .

في البوادي التي اعتاد العرب القتال فيها مما كفل لهم سهولة السير والتفوق على اعدائهم لسرعة حركتهم وخفة عدتهم واسلحتهم ، وهزما يتناسب مع طريقة « الكر والفر » التي اعتادوا عليها في غاراتهم وحروبهم خلال تاريخهم الطويل فكانوا - كما ذكر ابن خلدون - يشربون « المصاق وراء عسكرهم من الجمادات والحيوانات المج. فيتخذونها ملجأ للخيلة في كرمهم وفرهم يطلبون به ثبات المقاتلة ليكون اذوم للحرب واقرب الى القلب » (٤٢) لذلك اوصى المشي بن حارثة الشيباني ، قبل وفاته ، - وكان من اكثر العرب خبرة ودراية بقتال الفرس - سعد ابن ابي وقاص قبل القادسية ، الا يقاتل اهل فارس اذا استجمعوا امرهم في عقر دارهم ، ولكن عليه ان يلقاهم على حدود ارضهم ، على ادنى حجر من ارض العرب وادنى قدرة من ارض العجم ، فان يظهر الله المسلمين عليهم فلهم ما وراهم وان تكن الاخرى فاءوا الى ثمة ثم يكونون اعلم بسييلهم واجرا على ارضهم الى ان يرد الله الكرة عليهم (٤٣). ولهذا السبب نفسه اختار عمر بن الخطاب لمعركته الفاصلة مع جيوش الاكاسرة ارض القادسية ، واوصى قائده قائلا : « واذا انتهيت الى القادسية - والقادسية باب فارس في الجاهلية ، وهي اجمع تلك الابواب لمادتهم ولما يريدونه من تلك الاصل ، وهو منزل رغيب خصب حصين ، دونه قناطر وانهار ممتنعة - فتكون مسالحك على انقابها ، ويكون الناس بين الحجر والمدر ، على حافات الحجر وحافات المدر والجراخ بينهما ، ثم الزم مكانك فلا تبرحه . فانهم اذا احسوك انفضتكم ورموك بجمعهم الذي ياتي على خيلهم ورجلهم وحدهم وجرهم ، فان انتم صبرتم لعدوكم واحتسبتم لقتاله ونويت الامانة رجوت ان تنصروا عليهم ، ثم لا يجتمع لكم مثلهم ابدا الا ان يجتمعوا ، وليست معهم قلوبهم ، وان تكن الاخرى كان الحجر في ادباركم فانصرفتم من ادنى مدرة من ارضهم الى ادنى حجر من ارضكم ، ثم كنتم عليها اجرا وبها علم ، وكانوا منها اجبن وبها اجهل ، حتى ياتي الله بالفتح عليهم ويرد لكم الكرة » (٤٤) .

ونجحت خطة الخليفة ، وانتزع سعد ذلك النصر الغالي من رستم ، وكتب الى عمر يقول: « اما بعد فان الله نصرنا على اهل فارس ومنحهم سنن من كان قبلهم من اهل دينهم بعد قتال طويل وزلزال شديد ، وقد لقوا المسلمين بصددهم ير الراءون مثل زهائها فلم ينفعهم الله بذلك بل سلبهموه ، ونقله عنهم الى المسلمين ، واتبعهم المسلمون على الانهار وعلى طفوف الاجام وفي الفجاج » (٤٥) . كذلك سجل عمرو بن العاص انتصارا حاسما على الروم في فتح مصر وظهرت براعته ومقدرته الحربية في تنفيذ خطته لجذب جيوش الروم الضخمة المتمركزة في حصن

( ٤٢ ) مقدمة ابن خلدون - ص ١٦٢ .

( ٤٣ ) تاريخ الطبري ج ٣ ص ٩٠ ، انظر كذلك - الكامل لابن الاثير ج ٢ ص ٤٥٣ .

( ٤٤ ) المصدر السابق ج ٣ ص ٩١ ، انظر كذلك : احمد عادل كمال - القادسية - ص ٤٤ ، ص ٨٨ ، المغاربة

ص ٢٠ - ٢١ .

( ٥٥ ) تاريخ الطبري - ج ٣ ص ٥٨٢ .

باليون الى الارض الفضاء ، فقسم قواته الى ثلاث فرق كان هو على راس القوة الرئيسية التي تهاجم من الامام ، بينما توارت فرقة عليها خارجة بين حذافة خلف تلول المقطم ، واختفت الثالثة بالقرب من قرية ام دين ، فلما واجه عمرو يقوته الصغرة الروم ، خرجوا من الحصن بجمعهم للقاتل في الارض الفضاء والقضاء عليه ، فاطبق ابن حداقة برجاله على مؤخرتهم ، فلما فزعوا وتحولوا نحو الغرب فاجأهم الكمين الآخر ، وانظلت عليهم خدعة عمرو ، ونجحت خطته ، فاطبقت قواته بكاملها عليهم ، واشتدت المعركة وحمل وطيسها وحلت الهزيمة بالروم « ففروا لا يلوون على شيء يطلبون النجاة من سيوف العرب وهى تلمع كان وميضها وميض البرق ، فاستطاع الاقل منهم ان يبلغ الحصن برا فيلودبه ، وكثير منهم ساقهم الفرع الى النهر فنزلوا في السفن وعادوا الى الحصن ولكن طائفة كبيرة هلكت » (٤٦) .

هكذا حقق العرب انتصاراتهم الضخمة على أعدائهم في مثل هذه المعارك الحاسمة التي اثبتت اهمية وضرورة تشبيهم باختيار مواضع مدن المعسكرات على اطراف الصحراء ليضموا استمرار سيادتهم وتفوقهم العسكري على خصومهم في معارك الاراضى المفتوحة ، فشبّه بعضهم سيادة جيوش العرب وفرسانهم على البوادي والصحارى في ذلك الزمان بسيطرة بريطانيا «العظمى» في فترة مجدها وقوة أسطولها على بحار العالم ومحيطاته، فكانت تلال الصحارى ووادها عند العرب أشبه بمياه المحيطات لدى الانجليز .

فعندما اختار عتبة بن غزوان موضع البصرة سنة ١٤ هـ ، كتب الى عمر يقول :  
اني وجدت ارضا كثيرة القضة في طرف البر الى الريف ودونها منافع ماء فيها قصباء ، فلما وافي كتابه الخليفة وقرأه كتب اليه : هذه ارض نضرة قريبة من المشارب والمراعي والمحتطب وأمره ان ينزل الناس بها . (٤٧)

كذلك كان الحال في **الفسطاط** التي بناها عمرو على الجانب الايمن لنهر النيل على مشارف البرية وفي منطقة متوسطة من البلاد ، اثبتت الايام اهمية هذا الموضع وصلاحيته بعد ان اتخذ منه جميع حكام مصر الاسلامية مكانا للمواضع المختلفة ، فالى الشمال من عاصمة عمرو بنى الأمير أبو عون العباسى سنة ١٣٥ هـ « المعسكر » ، ولما ملك احمد بن طولون اقام « القطائع » الى الشمال منها ، وأخيرا عندما فتح الفاطميون مصر أنشأ جوه الصقلي « القاهرة المعزية » في نفس المنطقة ، والى الشمال من عاصمة الطولونيين ، كذلك اختار السلطان صلاح الدين الأيوبي بعض تلال المقطم القريبة من القاهرة والمشرقة عليها ، وأقام عليها قلعة المشهورة التي اتخذ منها مقرا رسميا خلال حكمه لمصر .

ومما يستوقف النظر ، ان الدافع وراء اهتمام المسلمين باختيار مواضع « مدن المعسكرات » لم يكن لهذه الميزة العسكرية والاستراتيجية فقط ، بل امتد الى أفراس أخرى

( ٤٦ ) انظر - تبلر - فتح العرب لمصر - الترجمة العربية - ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

( ٤٧ ) البلادى - فتوح البلدان - ص ٤٢٥ .



مدينة لا تقل في أهميتها عن السابقة ، فقد حرص الخلفاء و أمراء الجيوش على توفير أكبر قدر مستطاع من المزايا الصحية للجنود الاسلامي فيها ؛ كجفاف الجو وطيب الهواء مما يضمن لهم حسن القيام والاحتفاظ بسلامة اجسامهم وصفاتهم وقوة معنوياتهم ، فتحدثت النصوص عن وفود العرب التي جاءت الى المدينة لتبلغ عمر اخبار الفتح والنصر بعد القادسية ، فلما رأى الخليفة وهن اجسامهم وجفاف اعضائهم وتغير الوانهم تعجب من احوالهم وسألهم عما بدل هيشتهم ، فقالوا : وخومة البلاد ، فكتب الى سعد بن ابي وقاص يستفسر منه عما غير ألوان العرب ولحومهم ، فاجابه : ان العرب حذوهم وكض الوانهم وخومة المدائن ودجلة ، فبعث اليه عمر يقول : ان العرب لا يصلحها من البلدان الا ما اصلح البعير والشاة ، وامره ان يرتاد لهم منزلا عدنا ، ولا يجعل بينه وبينهم بحرا . (٤٨)

وقد لاحظ ابن حوقل ، الذي عاش في القرن الرابع الهجري هذه الميزات في مدينة سجلماسة التي بناها ابو القاسم سميمون بن واصل سنة ١٤٠ هـ في صحراء المغرب ووصفها الجغرافي العربي بأنها تشبه القيروان في « صحة الهواء ومجاورة البداء » وذكر أهلها بان لهم « سيادة في الافعال وحسن كمال في الأخلاق والاعمال » (٤٩) .

كذلك رأينا ابن خلدون ، وهو العالم الباحث المدقق ، في كلامه عن العرب والمناطق التي نشأوا وعاشوا فيها على اطراف الرمال يشيد بان هذه البيئة الصحية القليلة الموارد ، على سكانها ، ووجد انها تؤثر على تكوينهم الجسماني وصفاتهم الخلقية ، فذكر ان اعتماد العرب على الالبان بصفة أساسية يعوضهم عن الحبوب والأدم ، ويجعلهم في نفس الوقت احسن حالا في اجسامهم وأخلاقهم ، فتكون الوانهم اصفى ، وابداهم أنقى ، وأشكالهم اتم واحسن ، وأخلاقهم أبعد عن الانحراف من سكان المناطق المنغمسين في نعمة العيش ، وعمل العالم الفيلسوف ذلك بان وفرة الغذاء وكثرة الطعام ورطوباتها تولد في الجسم فضلات رديئة ينشأ عنها الأبخرة والأخلاق الفاسدة العفنة التي تؤدي الى اكساف الالوان وقيح الاشكال لتراكم الشحم واللحم ، كما يصعد الى الدماغ ابخرتها الرديئة التي تغطي على الالوان والأفكار فتسبب البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال . (٥٠) وهذا ما لمسه عمر بن الخطاب ، الذي عاش قبل ابن خلدون بما يقرب من ثمانية قرون وما يتمشى كذلك مع النظرية الطبية التي تبناها كبار اطباء المسلمين كالرازي عندما ساد ( الطب العربي ) لتقدمه وتفوقه في العصور الوسطى ، فرأى هؤلاء الاطباء ان حاجة الناس الى « صناعة الطب » تختلف باختلاف المواضع وكثرة التغذى وقوة التمييز ، فاهل المناطق الذين هم اكثر تنوعا في الأغذية وأدوم اكلا للفاكهة يبقى ابدانهم دائما مهية للأمراض ، حتى يصبح من المتعذر على أي منهم أن يسلم في سائر اوقاته وحياته من مرض يعتريه ، لذلك كانوا اكثر حاجة

( ٤٨ ) تاريخ الطبري ج ٤ ص ٤٠ - ٤٢ ، انظر ايضا - البلاذري - فتوح البلدان ص ٢٣٨ - ٢٣٩ .

( ٤٩ ) ابن حوقل - صورة الارض - ص ٩٦ .

( ٥٠ ) مقدمة ابن خلدون ص ٥٢ - ٥٤ .

الى الصنامة الطبية من الذين ينزلون النواحي الاصح هواء والمناطق الأقل تنوعا في الغذاء والطعام . (٥١)

فاذا انتقلنا الى صفة اخرى من صفات (مدن المعسكرات) وخصائصها نجد ان سكانها كانت في بادئ الامر قاصرة على المقاتلين من العرب فقط ، فكان عمر بن الخطاب خلال السنوات الاولى من خلافته لا يسمح لغير القادرين على القتال والحرب بالخروج من بلاد العرب والاقامة في الامصار المفتوحة ، وكان يشدد بصورة خاصة على اعلام قريش وكبرائها حتى حصرهم في المدينة خشية انقطاع الناس اليهم والتفاف المسلمين حولهم لمكانتهم وفضلهم وسابقتهم في الاسلام ، فكان اكثر ما يخشاه ويخافه على الامة انتشار هؤلاء القوم ونزولهم في البلاد المفتوحة ، حتى ان الرجل من المهاجرين كان ياتي ويستأذنه في الخروج للغزو فيقول له : « قد كان في غزوه مع رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ما يبلغك وخير لك من الغزو اليوم الا ترى الدنيا ولا تراك » فلما تظلم الناس جميعهم في مسجد المدينة وخطبهم قائلا : اني قد سننت الاسلام سن البعير يبدأ فيكون جدعا ، ثم ثنيا ، ثم ريعيما ، ثم سدسيا ، ثم بازلا ، الا فهل ينظر بالبالز الا النقصان ؟ الا فان الاسلام قد يزل . ثم وجه كلامه الى القرشيين وقال : ان قريشا يريدون ان يتخذوا مال الله معونات دون عياده . الا فاما وابن اخطاب حي فلا ، اني قائم دون شعب الحرة آخذ بملاقيم قريش ان يتهاونوا في النار (٥٢) .

والسؤال الذي يقفز الى الذهن بعد ذلك هو :

الى متى استمر هذا الوضع ؟

وتسفعنا مرة اخرى المصادر التاريخية لتيسر الاجابة على هذا التساؤل عندما نتحدث عن التشريعات والقوانين والنظم المختلفة التي قام بها ذلك الخليفة عمر بن الخطاب والتي فرضها الواقع الجديد للدولة العربية بعد الفتوحات والتوسع وما تبع ذلك من تغير جذري في الهيكل الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع الاسلامي ، وما يعيننا في هذا المقام هو ما يسمى «مدن المعسكرات» اى ما يتعلق بحياة الجند واوزاعهم ومقر اقامتهم في البلاد المفتوحة ، بد ان اصبحت الجندية مهنة ثابتة ووظيفة دائمة يتفرغ صاحبها للجهاد والحرب .

اذا رجنا الى الوراء قليلا ، الى عصر الرسالة و زمن ابي بكر ، نجد ان القبائل العربية هي التي كانت تتولى اعداد الجند وتجهيزهم بكل ما يحتاجون اليه من عدة وسلاح وتقديهم للدولة كلما دعت الحاجة الى الغزو والحرب ، فعندما كان النبي (صلى الله عليه وسلم) وخليفته ابو بكر يندب المسلمين لقتال المشركين وحرب الاعداء كانت كل قبيلة تقدم من مقاتليها المجهزين بالسلاح والركائب بقدر طاقاتها وقدرتها المادية والبشرية ، وكانت توفر لهم - في كثير من الاحيان - كل ما يلزمهم من طعام ومؤونة ، فاذا ما انتهى القتال وانجلت المعركة بفوزهم على الاعداء ، عاد هؤلاء المجاهدون الظفرون الى قبائلهم ، ورجعوا الى اعمالهم الاعلية ، يحمل كل منهم نصيبه من الغنائم والاسلاب ، التي كانت تعتبر بمثابة مكافأته على تطوعه للجهاد والدفاع عن الاسلام ودولته ، وهو الجانب المادي من الجزاء الذي يفوقه ويفضله - دون شك - الثواب الروحي الذي وعد

به المولى عز وجل عبادته المؤمنين الصادقين الصابرين المحتسبين ، الذين يسارعون الى تلبية نداء الدين والواجب ، فيقدمون دماءهم رخيصة ويضعون ارواحهم على اكفهم يطلبون بها احدى الحسنين : الشهادة أو الفوز ، وقد استمرت الجندية على هذه الكيفية في السنوات الاولى من خلافة عمر ايضا ، فعندما قرر ملاقة الفرس قبل اقادسية ، كتب الى عماله على صدقات القبائل يدعواهم الى ان ينتخب كل منهم من رجالها ذوى الراى والنجدة ، من له سلاح أو فرس ، فكان من كتب اليهم سعد بن ابي وقاص الذى كان على صدقات بعض قبائل نجد فاجتهد في تنفيذ رغبة الخليفة ، وكتب اليه يعلمه انه انتخب له الف فارس مؤد كلهم من اهل الشجاعة والنجدة الذين انتهى اليهم شرف القبائل واحسابها ورايها ، واتجه على راسهم الى العاصمة ، فلما وصل قدمه عمر لتولي القيادة العامة للجيش الاسلامي الذى ارسله الى العراق ، ثم امده بالفي يمانى والف نجدى مؤد من غطفان وسائر قبائل قيس (٥٣) .

ظل امر الجندية في الدولة الاسلامية يسير على هذا النهج حتى قرر عمر النظر في تنظيم شئون «الدولة الكبرى» ماليا واداريا وعسكريا، بعد ان جبي الخراج من اراضي البلاد المفتوحة وكثر المال والثروة ، ورأى ان يفرض العطاء لاهله ، فاستشار المسلمين في تدوين الديوان لحفظ ما يتعلق بحقوق الدولة من الاعمال والاموال ، ومن يقوم بها من الجيوش والعمال . وكان من بينهم من شاورهم واستانس برأيهم الوليد بن هشام بن المغيرة ، الذى ينتسب الى « بني مخزوم » ، احدى البطون القرشية الكبيرة التى تمتعت فى الجاهلية بالنفوذ والجاه ، فكان من تلك البيوتات الارستقراطية الثرية فى مكة والتي كان لاهلها نشاط تجارى واسع مع المناطق والبلاد المجاورة مما مكّنه - كما يبدو من حديثه - من التعرف على شيء من نظم واحوال بلاد الشام ، فقال الوليد للخليفة : « قد جئت الشام فرأيت ملوكها قد دونوا ديوانا وجندوا جندا ، فدون ديوانا وجند جندا » فاخذ عمر بقوله (٥٤) .

فكان ديوان الجند من اول الدواوين التى انشأها عمر ، ورتبهم فيه على منازلهم معتبرا بالسابقة فى الاسلام وحسن الاثر فى الدين ، ثم روى فى التفضيل عند انقراض اهل السوابق بالتقدم فى الشجاعة والبلاد فى الجهاد ، ثم ازداد العطاء واصبح تقدير هؤلاء المستغلين بالجهاد المنصرفين الى مقاومة الاعداء ونشر الاسلام معتبرا بالكفاية حتى يستغنى المقاتل عن التماس مادة بقطعه من حماية البيضة حتى روى عن عمر ان قال : لئن كثر المال لافرضن لكل رجل اربعة آلاف

( ٥١ ) انظر كذلك التفسير الطبى العلمى لهذه النظرية التى عرفت عند الاطباء العرب والمسلمين عامة باسم « الاخلاط والامزجة » فى كتاب ( طب الراى - دراسة وتحليل لكتاب الحاوى ) - للدكتورين محمد كامل حسين، محمد عبد الحليم الملقى - من منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - القاهرة ١٩٧٧ - ص ٢٨ - ٢٩ .

( ٥٢ ) تاريخ الطبرى - ج ٢ ، ص ٢٩٦ - ٢٩٧ .

( ٥٣ ) تاريخ الطبرى ج ٢ ، ص ٤٨٤ ، ٤٨٦ .

( ٥٤ ) ( البلاذرى - فتوح البلدان ص ٥٢٩ ، انظر كذلك : الاحكام السلطانية للماوردي ص ٢٠٠ الذى يجعل الرواية على لسان خالد بن الوليد ، ونقل عنه القاضي ابو يعلى العنبرى من احكامه السلطانية ايضا ص ٢٢١ .

درهم ، ألفا لغرسه وألفا لسلاحه وألفا لسفره وألفا بخلفها في أهله (٥٥) ، وأخذ أمر « الكفاية » يتطور مع الزمن حتى أصبحت تحتسب على أسس ثلاثة :

١ - عدد من يعوله الجندي من الدراري والموالي .

ب - عدد ما يربطه من الخيل والظفر .

ج - الأقليم والموضع الذي ينزله من حيث غلاء المعيشة ورخصها ، فتقدر كفايته في نفقته وكسوته لعامة كله فيكون هذا المقدار في عطائه ، ثم تعرض حاله كل عام فان زادت رواتبه الماسة زيد ، وان نقصت نقص (٥٦) .

وتروى بعض مصادر التاريخ قصة طريقه من إحدى زوجات هؤلاء الجنود الذين خرجوا مع جيوش الفتح وجسوا في « مدن المعسكرات » لفترة طويلة عن العودة إلى أسرهم وأهلهم خاصة في الفترة المتقدمة من خلافة عمر بن الخطاب ، ففي إحدى الليالي سمع عمر وهو يطوف كمادته بالمدينة يتحسس أحوال الرعية تلك الزوجة وفد أرقها فراق الزوج تقول :

تطاول هذا الليل تسرى كواكبـه	وارقنسي ان لا ضجيع الاعبـه
فوالله لولا الله تخشى عواقبـه	لرحزح من هذا السرير جوانبـه
ولكنني أخشى رقيباً موكلـا	بأنفسنا لا يفتر الدهر كاتبـه
مخافة ربـي والحياء يصدنـي	وأكرم بعلي ان تنال مراتبـه

فلما سأله عمر عما يؤرقها أجابت : أغريت زوجي منذ أشهر وقد اشتقت إليه ، فقال عمر : أردت سوا ؟ فأجابت المرأة : معاذ الله ، فسألها الخليفة ان تملك عليها نفسها حتى يصل البريد إلى زوجها ، وبعت يستقدمه ، ثم توجه إلى منزل ابنته أم المؤمنين حفصة ، رضى الله عنها ، وسألها عما أهمه وشغل فكره ، وقال : كم تشتاق المرأة إلى زوجها ، فخففت الابنة المؤمنة رأسها استحياء ، فقال لها أبوها : ان الله لا يسئحني من الحق ، فأجابته مشيرة بيدها ، لثلاثة أشهر والا فأربعة على الأكثر ، فكتب عمر إلى أمراء الجيوش في الأمصار المفتوحة الا يحجزوا الجند حتى لا يفتنهم ، كما أمرهم الا يغيب مجاهد في الفروع أسرته أكثر من أربعة أشهر (٥٧) .

وسواء صحت رواية السيوطي هذه أو كانت من القصص الذي يصادفنا في العديد من المصادر التاريخية، إلا أننا لانستبعد وقوعها لأن ماشتهربه الخليفة الراشد الثاني من العدالة وما عرف منه من الشدة في الحق ، والشورى في كل ما استغلق عليه من أمور تمس مصلحة المسلمين خاصة والرعية بوجه عام بالإضافة إلى حرصه الشديد في المحافظة على أحكام الدين ، كل هذا

( ٥٥ ) المازدي ص ٢٠٢ ، أبو يعلى الحنبلي ص ٢٢٢ .

( ٥٦ ) المازدي - ص ٢٠٥ ، أبو يعلى الحنبلي ص ٢٢٦ .

( ٥٧ ) السيوطي - تاريخ الخلفاء ص ١٢٩ ، ص ١٤١ - ١٤٢ .

وغيره من الفضائل التي اشارت اليها المصادر المختلفة عن سيرة عمر بن الخطاب يؤيد ما انتهى اليه من قرار بشأن المحافظة على وحدة الاسرة وجمع شمل افرادها ، كما انه يمتشى في نفس الوقت مع ما جاء به القرآن الكريم عن « الایلاء » الذي كان من العادات المعروفة عند العرب في الجاهلية ، حيث كان الرجل يولي زوجته ولا يقربها وينصرف عنها فترة من الزمن تطول الى عام او أكثر للكيد لها والاضرار بها ، فلا يريد بالنفسه ، ولا يحبها ان تنزوي من غيره ، فيتركها كالمعلقة لا ايما ولا ذات بعل . فلما جاء الاسلام وشرع للأسرة وأوضح العلاقة بين الزوجين ووضع القوانين لتحديد الحقوق والواجبات لكل منهما ، اجاز هذا العمل ولكنه شرط الا تزيد مدة الایلاء من اربعة اشهر يعود خلالها الرجل عن يمينه ، والا اوجب عليه طلاق امراته حفاظا على حقها المشروع كزوجة ، فقال تعالى : « للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاءوا فان الله غفور رحيم ، وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم » (٥٨) .

**لذلك نلاحظ ان « مدن المسكرات » فتحت ابوابها ، بعد مدة قصيرة من انشائها لتستقبل اسر الجند واهليهم لجمع الشمل وازالة كل اسباب المعاناة النفسية والمعيشية وغيرها من المشاكل التي تولدها الفركة بين افراد الاسرة الواحدة ، ولكي يؤدي ذلك القاتلون مهمتهم الكبرى في الجهاد ونشر الاسلام على خير وجه اكمله ، ثم سمح بعد ذلك لبطون من القبائل العربية بان تهاجر بابنائها ونسائها الى البلاد المفتوحة وتستقر في تلك المدن ، فذكر الطبري ان سعدا بعد بنائه للكوفة حمى لاهل الثغور والموصل أماكن بها حتى يوافوا اليها فلما ردفهم الروادف البلاء والثناء وكثر عددهم ضيق الناس المحال ، فممن كانت رادفته كثيرة شخص اليهم وترك محلته ، ومن كانت رادفته قليلة انزلوهم منازل من شخص الى رادفته لقلته اذا كانوا جيرانهم والا وسعوا على روادفهم وضيقوا على انفسهم (٥٩) ، وبمرور الزمن اتسعت دائرة هذه ( المسكرات ) وازداد عمرانها بعد ان شارك اهل البلاد الاصليين وغيرهم من الناس ، العرب في سكنائها ، فاختلط هؤلاء المنتصرون بالعناصر التي اقامت بين ظهور انبيهم وامتزجوا بهم وصاهروهم وتزاوجوا معهم ، حتى روى بعض من شهد القادسية مع سعد بن ابي وقاص انهم قبل ان يعودوا الى بلادهم تزاوجوا بنساء من اهل الكتاب ، فلما فعلوا طلق بعضهم وامسك بعضهم الآخر ، كذلك ذكر الطبري ان عددا كبيرا من رجال المهاجرين والانصار قد تزوجوا بكتابات من اهل السواد بعد فتح العراق واستقرار العرب فيه (٦٠) وبذلك تحولت هذه « المسكرات » بعد كل هذا التغير الاجتماعي وما تبعه من تطور ونمو في الحياة الاقتصادية الى مدن كبيرة عامرة .**

فاذا نظرنا الى البصرة - باعتبارها اولي مدن المسكرات - وعلى سبيل المثال نجد انها تحولت بعد فترة قصيرة الى مدينة كبيرة مزدهرة فسميت « مصرا » وهي كلمة عربية تطلق على

(٥٨) البقرة (٢٢٦) - ٢٢٧ - انظر : اسباب النزول للواحدى ص ٤٩ ، د. الترميضي تاريخ النظم والشرائع ص ٢٢٧ - ٢٢٨ .

(٥٩) تاريخ الطبري - ج ٤ ص ٤٥ .

(٦٠) المصدر السابق ج ٣ ص ٥٨٨ - انظر كذلك ما ذكره في ص ٥٨١ من زواج الجند من نساء القبائل العربية الاخرى خاصة ببغيلة والنخع .

المدينة العظيمة الكبيرة ، فكان يقال لها وللوكوفة « المصران » كذلك تحولت البصرة الى مرفأ هـم ومركز تجارى واسع النشاط ، حتى روى في أحداث الفتح انه بعد أن ظفر عتبة بن غزوان بأهل رست ميسان وقع مرزبانها اسيرا في قبضة المسلمين وأخذت منطقته ، فبعث بها عتبة الى الخليفة في المدينة مع انس بن حجية اليشكري ، فلما سأل عمر عن احوال المسلمين قال : « انثالث عليهم الدنيا فهم يهيلون الذهب والفضة » لذلك رغب الناس فيها فأثروا (٦١) . وأخذت المدينة تعمّر بعد ذلك ويتوافد عليها العرب والفرس وغيرهم ممن لهم هوى ورفقة في رغد الحياة والتكسب من التجارة بصورة خاصة بعد أن احتلت مكانة « الابلّة » مرفأ السفن من الصين وما دونها ، فنشط البصريون في ركوب البحر والاتجار مع الشرق ، وبرعوا في أعمال الصيرفة حتى غدا « سوق الصرافين » من أشهر معالم المدينة وأغنى أحيائها والتي لا يستغني عنه الناس في معاملاتهم التجارية ، فجنى أهلها من وراء هذا النشاط الاقتصادي الواسع ثروات وأرباحاً ضخمة مما جعل المؤرخ المشهور ابن الأثير يطلق عليها اسم « مدينة الزرق » (٦٢) بينما وصف ابن الفقيه أهلها وسكان اليمن بأنهم أكثر الناس نشاطاً في السعي والسفر للتجارة والكسب فقال : « أبعد الناس نجعة في الكسب بصرى وحميرى ، ومن دخل فرغانة القصوى والسوس الأقصى فلا بد أن يرى فيها بصرياً أو حميريّاً » (٦٣) وقد استمر هذا النشاط الاقتصادي المشعب لأهل الحواضر الإسلامية الجديدة سواء عن طريق التجارة أو الزراعة كما هو الحال بالنسبة لأهل البصرة حتى بلغ ذروته في القرن الرابع الهجرى ، فنجد ابن حوقل صاحب مكان الصدارة على كل من الف في الجغرافيا الإقليمية من العرب ، يصف هذه المدينة التجارية الشهيرة وهي في أوج مجدها عندما زارها في النصف الثاني من القرن الرابع الهجرى وقد بهره عمرانها وثراء أهلها فيقول : « وللبرصة من استفادة الذكر بالتجارة والمتاع والمجالب والجهاز الى سائر أقطار الأرض ما يستغنى بشهرته عن إعادة ذكر فيه ، ولها من المدن عبادان والابلّة والفتح والمدار في مجارى مياه دجلة » ثم يتحدث من كثرة أموالها وجبايتها فيقول : « وأما ارتفاعها وقتنا هذا من وجوه أموالها كلها وجبايتها من أعشارها وجماجمها ومصالحها وضمن البحر بلوازم المراكب فإنه زاد وكثر وغلا وحضرته سنة ثمان وخمسين فكان ذلك في يد أبي الفضل الشيرازي ستة آلاف درهم » (٦٤) وعندما حل القرن الثامن الهجرى كان نجمها قد أفل فتقلصت مساحتها وقل عمرانها ، فميز بها ابن بطوطة الرحالة المغربي المشهور ، عندما زارها ثلاث محلات رئيسية : محلة قبائل هذيل ومحلة بني حرام ومحلة المعجم الذي كان يترأسها جمال الدين بن اللوكي (٦٥) .

( ٦١ ) نفس المصدر ج ٣ ص ٢٩٥ .

( ٦٢ ) الكامل لابن الأثير ج ٢ ص ٤٨٨ .

( ٦٣ ) انظر : آدم متز - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى - ج ٢ ص ٢٨٠ .

( ٦٤ ) صورة الأرض لابن حوقل - ص ٢١٤ - انظر كذلك : د . شكري مصطفى - دولة بني العباس - ج ١ ص ٢٢٨ وما بعدها .

( ٦٥ ) رحلة ابن بطوطة - ج ١ ص ١١٥ .

كذلك عرفت **الفسطاط** وذاع صيتها وارتفع شأنها ، فوصفها المقدسي الجغرافي العربي الذي عاش في القرن الرابع الهجري بأنها « مصر المرناسخ بقداد ومغفر الاسلام ومتجر الانام واجل من مدينة السلام ، خزانة المغرب ومطرح المشرق وعامر الموسم ليس في الامصار اهل منه ، كثير الاجلة والمساكن عجيب المتاجر والخصائص ، حسن الاسواق والمعاش » (٦٦) وقد اشتهرت الفسطاط بدورها العالية المتعددة الطوابق حتى شيهت بالمناظر ، وقيل ان عدد سكان الدار الواحدة قد بلغ مائتين من الانفس ، فوصفها الرحالة الفارسي المعروف ناصر خسرو بقوله : « وتري مصر من بعيد كأنها جبل وبها بيوت من اربع عشرة طبقة وبيوت من سبع طبقات ، وبها اسواق وشوارع توقد فيها القناديل لأن ضوء الشمس لا يصل الى راضها » (٦٧) ولكن هذه المدينة العاصرة الزاهرة لم تعمر طويلا فكانت نهايتها في سنة ٥٦٤ هـ في عهد ابي محمد عبدالله العاضد آخر خلفاء الفاطميين بمصر عندما حرقها شاور بن مجير السعدي والى الصعيد ، بعد أن تنازع الوزارة مع زرغام بن عامر قائد فرقة البرقية ، فاستنجد الأول بنسور الدين محمود صاحب دمشق الذي ارسل لمساعدته حملة عسكرية بقيادة أسد الدين شيركوه فقتل زرغام ، ولما تولى شاور الوزارة تنكر لطفائه وظاهر عليهم الملك عموري صاحب بيت المقدس ، ثم انقلب عليه هو الآخر خشيعة ضياع نفوذه ، وفي صفر من تلك السنة امر شاور باحراق المدينة حتى لا تقع في يد الفرنج بعد أن اجلى سكانها الى القاهرة للاحتماء داخل اسوارها ، وقد ظلت النيران تتأجج في أرجاء الفسطاط مدة اربعة وخمسين يوما حتى امت على كل معالم الحياة في أولى عواصم مصر الاسلامية ، ولم ينج من هذه الكارثة المروعة جامعة العتيق ، وبهذه الصورة المفجعة انتهت قصة حياة الفسطاط ثالث « مدن المسكرات » التي بنيت في خلافة عمر بن الخطاب بعد أن ظلت منارا للعلم ومشعلا للحضارة أكثر من خمسة قرون .

**وهكذا تطورت « مدن المسكرات »** وتغيرت معها صورة المجتمع العربي الذي بدأ على شكل جماعة عسكرية اتخذت القتال مهنة والجهاد عملا انقطعت له في أول العهد ، ثم ما لبث هؤلاء القادمون من شبه الجزيرة ، بعد انتهاء عصر الفتوح واستقرارهم واختلاطهم بالسكان الاصليين وتزاوجهم معهم ، واشتغالهم بالزراعة والتجارة وغير ذلك من المهن والحرف الاخرى المنوعة ، أن اصبحوا جماعات متحضرة ساهوا مساهمة كبيرة في النشاطات الفكرية والعلمية المختلفة فصارت « دور الهجرة » بعد أن وفد اليها اعداد أخرى واقنوج متتابعة من الموالي وأهل الدمة لمشاركة المنتصرين في الكسب والعمل من أكبر وأعمر وأعظم حواضر الاسلام (٦٨) .

• • •

( ٦٦ ) المقدسي - احسن التقاسيم - ص ١٩٧ .

( ٦٧ ) انظر - آدم من - الحضارة الاسلامية ج ٢ ص ١٩٩ .

( ٦٨ ) انظر - د . عبد العزيز الدوري - مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ص ٥٠ .

### تخطيط مدن المسكرات واختيار موضع المسجد :

**بعد اختيار الوضع الذي سيقام عليه المسكر ، كما مر؛ بنا تأتي عمليتا التخطيط والبناء ، ونلاحظ فيهما أن المسجد الجامع وهو أول مسجد يقام في هذه المدن ، مع دار الامارة التي سيقام بها أمير الجيش أو والي الاقليم كانا يقعان في وسط المدينة الجديدة أو في موضع قريب من هذا الوسط ، فكان الاثنان معا يمثلان المحور الذي تدور حوله خطط القبائل ومساكن الجند لان التنظيم القبلي بقي مسيطرا على تكوين الجيش الاسلامي، وكذلك على اماكن نزول وحداته في هذا النوع من المدن ، فكانت كل مجموعة من الرجال تنتمي الى قبيلة معينة تتجمع في قطعة واحدة ، وكل مجموعة من بطون القبائل ترجع في نسبها الى اصل واحد تنزل في جانب محدد من جوانب المدينة منعا للمنافسة وتجنبا للمشاقبة التي قد تثيرها النزعة القبلية أو العصبية العنصرية التي لم يكن العرب قد تخلصوا منها بعد ، لذلك تحدثت المصادر التاريخية عن اسباج البصرة وأخماس الكوفة وأرباع الفسطاط وخططها (٦٩) وقد لفتت هذه الظاهرة نظر « ابن حوقل » بعد مضى ما يقرب من أربعة قرون على نشأة هذا المدن فكتب يقول : « وبالفسطاط قبائل وخطط للعرب تنسب اليها محالهم كالكوفة والبصرة الا انها أقل من ذلك في وقتنا هذا » (٧٠) .**

فالذا بحثنا عن سبب اهتمام البناء المسلم بالمسجد الجامع ودار الامارة وجعلهما في مركز المدينة الذي يتفرع منه الخطط والطرق والمرافق المختلفة الاخرى ، لوجدنا انه تقليد لما قام به الرسول ( صلم ) بعد قدومه الى يثرب ، فكان مسجده ومساكنه من أول أعماله الانشائية - كما رأينا - لذلك أصبح من مظاهر الاهتمام بالمسجد ليس فقط اتباع هذه السنة ولكن بجعله أيضا في مركز المدينة ويؤثرها بقدر الامكان لما يتمتع به من مكانة خاصة في نفوس المسلمين وقلوبهم باعتباره بيت الله عز وجل ومركز العبادة الرئيسي ، وقد شارك المسجد في هذا الموضع المتوسط دار الامارة باعتبارها المقر الرسمي لممثل الخلافة في الاقليم ، ومظهر سيادة الدولة ، ومركز السلطة التنفيذية فيه .

فبعد ما وقع اختيار عتبة بن غزوان على موضع البصرة كان مسجدها الجامع أول ما حدد فيها ، وقد خطه محجر بن الادبرع البهزي ، ثم بناه أميرها عتبة في سنة ١٤ هـ بالقبص ، وجعل دار الامارة بجوارها في الرحبة التي كانت تعرف بالدهناء ، ومن حولهما أقام الجند دورهم ومساكنهم (٧١) .

واتبع هذا الاسلوب نفسه سعيد بن ابي وقاص عندما بنى في سنة ١٧ هـ الكوفة « فلما انتهى الى موضع مسجدها أمر رجلا فغلا بسهم قبل مهب القبلة فاعلم على موقعه ، ثم غلا بسهم

( ٦٩ ) انظر ملاذره البلاذري في فتوح البلدان عن اسباج البصرة ص ٢٠ ، وما ذكره الطبري في تاريخه عن اخماس الكوفة ج ٤ ص ٤٥ ، ٤٨ ، وما ذكره ابن دهمالي في الانتصار عن خطط الفسطاط ص ٣ ، ٥ ، وانظر كذلك د . احمد الشريف دور الحجاز ص ٢٠٧ - ٢٠٩ .

( ٧٠ ) ابن حوقل - صورة الارض ص ١٢٧ .

( ٧١ ) البلاذري - فتوى البلدان ص ٤٢٥ - ص ٤٢٠ ، انظر كذلك : الكامل لابن الاثير ج ٢ ص ٢٨٨ .



آخر قبل مهب الشمال وأعلم على موقعه ، ثم غلا بسهم قبل مهب الجنوب وأعلم على موقعه ، ثم غلا بسهم قبل مهب الصبا فأعلم على موقعه . ثم وضع مسجدها دار أمارتها في مقام الغالي وما حوله ، وأسهم لنزار وأهل اليمن بسهمين عن أنه من خرج سهمه أولا فله الجانب الأيسر وهو خيرهما فخرج سهم أهل اليمن ، فصارت خططهم في الجانب الشرقي ، وصارت خطط نزار في الجانب الغربي من وراء تلك العلامات وترك ما دونها للمسجد ودار الإمارة » ( ٧٢ ) .

وبهذه الطريقة المبتكرة حدد سعد بن أبي وقاص أطوال واتجاهات الجدران الأربعة لمسجد الكوفة الجامع عند نشأته ، فكان طول كل منها غلوة واحدة ، أي مدى ما تصل إليه رمية سهم بسامدي رجل قوى ، وبجوار المسجد في مركز المدينة حيث كان يقف « الغالي » أقسام أمير الجيش الإسلامي دار الإمارة ، ومنما للشغب والمنافسة بين الجند وتجنباً لآية أسباب لاثارة العصية التقليدية بين القبائل اليمنية والعذنانية . قسم القائد المظفر معسكره بينهما إلى قسمين كبيرين ، ثم أقرع بين الفريقين ، فكان نصيب القحطانيين الجانب الشرقي وهو ، كما يظهر من النص السابق ، أفضلهما ، بينما نزل العذنانيون الجانب الآخر الغربي .

وعلى هذا النهج سار عمرو بن العاص عند تخطيط الفسطاط وتوزيع خططها على الجند ، فبعد أن تم له فتح الإسكندرية اختار في سنة ٢١ هـ موقع أولى عواصم مصر الإسلامية وجعل مسجدها الجامع الذي نسب إليه بتوسيعها وتفرع من حوله الطرقات ، والسكك إلى مختلف أطرافها ، وقد أوضح ابن عبد الحكم مدى الاهتمام الذي أولاه عمرو لمسجده عند اختيار موضعه وتحديد قبلته ، فذكر أن الأرض التي أقيم عليها كانت حدائق وبساتين فأمر رجاله باستعمال الحبال لتحديد مساحته حتى تخرج متناسقة بقدر الإمكان ، وظل هو بنفسه يعمل مع كبار الصحابة الذين قدموا مع جيشه يتعاونون على تخطيط المسجد وتحديد جدار القبلة حتى تم لهم وضع القبلة في اتجاهها الصحيح ( ٧٣ ) ثم بنى بجواره مسكناً له ، واتخذت القبائل من حولها منازلها ، فلما علم القائد الفاتح بتنافسهما على المناطق والأجزاء القريبة من المسجد أمر معاوية بن حديج ، وشريك ابن سمي وعمرو بن قحزم ، وحويل بن ناشرة ، وكانوا جميعاً من الرؤساء وزعماء القبائل ، أن يفصلوا بين المتنافسين ، ويحددوا لكل قبيلة خطتها ومنزل رجالها ( ٧٤ ) .

فاذا انتقلنا إلى القسريان رابع « مدن المعسكرات » ، نجد أنه بعد استقرار عقبة بن نافع الفهري وأصحابه على اختيار مكان مدينتهم ، بدأ القائد المجاهد في تخطيطها ، فجعل مكرها - كما جرت العادة في المشرق الإسلامي - مسجدها الجامع ودار الإمارة ، ثم أمر القبائل باتخاذ

( ٧٢ ) فتوح البلدان - البلاذري - ص ٣٣٩ ، انظر أيضاً : تاريخ الطبري ج ٤ ص ٤٢ .

( ٧٣ ) ابن عبد الحكم - فتوح مصر ص ٩٢ ، انظر أيضاً : خطط القرطبي ج ٢ ص ٢٤٦/٢٤٧ .

( ٧٤ ) ابن دقاق - الانتصار ص ٣ .

مساكنها من حولها ، وقبل أن يقيم جدران المسجد نصحه أصحابه أن يجهد نفسه في تحديد اتجاه القبلة ولا يتمجل أمر تقويمها وتوجيهها في الاتجاه الصحيح نحو مكة المكرمة وبيتها الحرام ، لأن جميع أهل المغرب سيضعون قبلتهم على مثل هذا المسجد باعتباره أول المساجد التي بنيت في مغرب العالم الاسلامي ، فاستجاب عقبة لهذه الرغبة التي تدل على مدى الاهتمام ببناء المسجد وتحديد جدار قبلته واتجاهها السليم بصورة خاصة ، ففرض مع أصحابه إماما يستخدمون موضع المسجد للصلاة دون أن يقيموا البناء لاختلافهم على تحديد محرابه واتجاهه ، ولما كثر بينهم الخلاف والجدال ألهم الله عز وجل القائد المؤمن في منامه الرؤيا التي علم منها بغيته واهتدى بها الى هدفه . وتسوق النصوص التاريخية قصة هذه الرؤيا التي تمثل صورة من صور الكرامات التي كان يتصف بها عقبة كغيره من أصحاب الفضل من التقاة الصالحين الذين نسمعونهم في كل عصر وحين ، ولعل هؤلاء «الواصلين» دون غيرهم - في نظر بعض الناس على الأقل - القدرة على حل مشاكل الأفراد وانتشالهم من الازمات المستحكمة والخروج بهم من المصائب التي قد تعترض حياتهم والتي يرون - في كثير من الاحيان - استحالة حلها الا عن طريق معجزة تأتيهم من السماء ، فيذكر صاحب البيان انه لما اختلف الناس ، ووصل هذا الاختلاف الى مدهاه على تحديد موضع قبلة مسجد القيروان ، رأى عقبة في منامه من يحدثه قائلا : « اذا أصبحت فخذ اللواء في يدك واجعله على عنقك فانك تسمع بين يديك تكبيرا لا يسمعه أحد من المسلمين غيرك ، فانظر الموضع الذي ينقطع عنك فيه التكبير فهو قبلتك ومحرابك » فبهد القائد من نومه نزعا جوعا ، فتوضأ وذهب الى مكان المسجد مع بعض الخاصة من أصحابه فصلى بهم ركعتين ، فلما شق ضوء الفجر استار الظلام والبلج ، أقبل عليه جنده فصلى بهم ركعتي الصبح وإذا بالتكبير يملا سمعيه ، فسأل أصحابه ان كانوا يسمعون شيئا ؟ فأجابوه بالنفي ، فعلم ان الامر من عند الله عز وجل ، فحمل اللواء وفعل كما امر في رؤياه ، وسار يتبع الصوت حتى بلغ موضعا معينا من ارض المسجد توقف عنده التكبير ، فركز فيه اللواء وقال لأصحابه : « هذا محرابكم » فابتدأوا ان قائدهم اللهم قد جاءته الهداية من السماء ، فقويت همهم وشجعت عزائمهم ، وأقبلوا بحماس واندفاع شديدين دون كلل او ملل يضعون قواعد البناء وقيمون جدران المسجد بعد ان عرفوا موضع قبلته واتجاهها (٧٥) .

بهذه الصورة الدينية الرائعة التي تدل على ما كان يغمر قلوب هؤلاء المجاهدين الاولين من ايمان وتقوى ، تهفو به الأرواح الى بارئها ، وتصغبه النفوس حيا وقربا الى الله السميع المجيب ، للدعاء وقمت الكرامة ، والبحث في جواز وقوع الكرامات - كما يقول حكيم الاسلام العالم الفقيه الشيخ محمد عبده ، هو نوع من البحث في تناولهم النفوس وعلاقتها بالكون الكبير ، وفي مكان الاعمال الصالحة وارتقاء النفوس في مقامات الكمال من العناية الالهية (٧٦) .

( ٧٥ ) ابن هزاري - البيان المغرب ج ١ ص ٢١ .

( ٧٦ ) الشيخ محمد عبده - رسالة التوحيد - تحقيق محمد يحيى الدين عبد الحميد - القاهرة ١٩٦٦ ، ص ١٥٦ .

**ومهما يكن الأمر** ، فهكذا تحددت القبلة الاولى للمسجد الجامع بمدينة القيروان التي ما زالت قائمة الى الآن بعد كل الإصلاحات والتجديدات والتعديلات والإضافات التي تعرض لها مسجد عقبة بن نافع ، والتفسير الذي حدث أيضا لاتجاه قبلته (٧٧) ، ولا شك أن قصة تلك الرؤيا قد أضفت على صاحبها مكانة خاصة . ليس في نفوس رجاله وقلوب معاصريه فحسب ، بل عظمت شخصيته وسمت منزلته بين مسلمي المغرب جميعا وأهل افريقية على وجه الخصوص ، وما زالت سيرته وذكره تحظى بهذه المكانة في أيماننا هذه ، حتى أن مسجده يعرف بين الناس باسم « مسجد سيدي عقبة » ، فكان كما قال عنه « ابن عذارى » من أشهر من كتب في تاريخ المغرب الاسلامي « عقبة ، خير وال ، وخير أمير ، مستجاب الدعوة » (٧٨) .

بعد هذا الاستعراض لاختيار موضع المسجد الجامع ، او المسجد الاول في مدن المعسكرات ، نستطيع أن نوجز في نقاط محددة أهم الخطوات التي كان العرب المنتصرون يتبعونها في بناء هذا النوع من المدن التي ستصبح « دارهجرة » ومقاما دائما للعرب في البلاد المفتوحة مما ساعد على تحويلها الى مدن كبيرة عامرة ، ساعدت على نمو وتطور المجتمع العربي والاسلامي بصورة عامة ، لأن الحضارة الاسلامية - كما هو معروف - حضارة مدنية في المقام الاول ، لذلك وجب أن نبين الى أي حد اهتم العرب في هذه الفترة المتقدمة باقامة هذه « المعسكرات » فتوخوا أكبر قدر مستطاع من الدقة لتحديد مواضعها ، لم في تخطيط وبناء مبانيها ومنشآها المتعددة ، فاستعملوا مواد البناء المختلفة المتوفرة في كل بلد على حدة ، كما استعانوا أيضا بمخلفات القصور والاديرة وغيرها من المباني القديمة ، بالإضافة الى استفادتهم من بعض المتخصصين في فن الهندسة والبناء من أبناء البلاد المفتوحة كما فعل سعد بن أبي وقاص في بناء مسجد الكوفة وداره ، فبعد أن بنيا بالقصب واحترقا مع غيرها من مساكن الجند استشار عمر بن الخطاب في البناء باللين ، وكان ورجاله لا يدعون شيئا ولا ياتونه الا بعد أخذ رأيهم وموافقته ، فسمح لهم وشرط عليهم الا يزيد أحد في داره على ثلاثة آيات ولا يطاول في البناء ، وقال لهم : الزموا السنة تلتزمكم الدولة ، كما كتب الخليفة يمثل ذلك أيضا الى أهل البصرة (٧٩) فاستعان سعد على بناء المسجد الجامع وداره بدهقان من أهل همدان يقال له روزه بن يزرجهر ، استعمل في تسقيف بيت الصلاة بالمسجد اساطين رخام جلبها من بعض الكنائس والاديرة القديمة ، كما استعمل في بناء دار الإمارة الأجر الذي حصل عليه من اقتناض أحد قصور الأكاسرة التي كانت في ضواحي الحيرة (٨٠) .

( ٧٧ ) انظر ما ذكره د . احمد فكري من كتابه : مساجد القاهرة ومدارسها - الدخول - ص ٢٠٥ .

( ٧٨ ) ابن عذارى - كتاب البيان - ج ١ ص ٢١ .

( ٧٩ ) تاريخ الطبري - ج ٤ ص ٤٤ .

( ٨٠ ) نفس المصدر - ج ٤ ص ٢٦ .

**أما أهم الخطوات التي كان يتبناها العرب في بناء مدن المسكرات فيمكن تحديدها فيما يلي ، والتي يتضح منها أيضا شكل هذه المدن عند نشأتها :**

**أولا :** كان اختيار المنطقة التي سيقام عليها المعسكر في مصر يمثل الخطوة الأولى الهامة على طريق بناء هذا النوع من المدن ، وبالنظر الى أنها تصبح دار مقام دائم للجند العرب - كما رأينا - فقد أصبح من المحتم على البناء - وطبقا لرغبة الخليفة - أن يختار مكانا متوافقا بقدر ما تسهح به الظروف مع طبيعة بلاد العرب وشمسيا مع البيئة الأصلية التي نشأ فيها الجند حتى يوفر لهم المناخ المناسب والجو الملائم لطبيعتهم وعاداتهم وأخلاقهم أيضا ، ويضمن لهم في نفس الوقت حسن السلامة والصحة البدنية .

**ثانيا :** بعد اختيار المنطقة تحدد المساحة التي سيقام فوقها المعسكر ، وكثيرا ما كانت تحاط هذه المساحة بسياج استعمل في بنائه المواد المتوافرة في المنطقة كما حدث في البصرة والكوفة حيث بنى أولا بالقصب ، فلما احترق استعمل اللبن بعد ذلك .

**ثالثا :** بعد تحديد المساحة تبدأ عملية التخطيط المباني والمنشآت المختلفة ، فأول ما كان يهتم به العرب والمسلمون جميعا هو تحديد موضع المسجد الجامع وتخطيطه ، فكان يشغل قلب المعسكر ووسطه ويجانبه تخط دار الإمارة مقر الوالي ومركز ممثل السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية ، ومن حولهما كانت في أغلب الأحيان تترك منطقة فضاء تأتي بعدها قطائع القبائل وخطوطها التي تقام فيها دور الجند ومسكنهم تحيط بالمسجد ودار الإمارة من كل جانب . ونريد أن نؤكد مرة أخرى هنا أن المسجد الجامع كان له الأولوية والأفضلية على غيره من المباني عند التخطيط ، فهو السابق عليها جميعا في اختيار موضعه وتخطيطه وبنائه لمكانته الدينية من جانب واتباعا لسنة الرسول ( صلع ) من جانب آخر ، فكان مسجده - عليه الصلاة والسلام - في دار الهجرة على رأس الأعمال المعمارية التي قام بها ، كما رأينا .

**رابعا :** كان بيت المال - باعتباره من أهم مرافق الدولة - حيث تتجمع فيه أموال الزكاة والجزية والخراج وغيرها من الضرائب التي تفرضها الدولة لتمول بها مشروعاتها وتسد بها نفقاتها المختلفة ، كان هذا « البيت » في معظم الأحيان يقام بجوار المسجد الجامع ، وأحيانا أخرى ملاصقا له من ناحية جدار القبلة حتى يكون في مأمن من الطامعين وأيدي العابثين ، فذكرت النصوص التاريخية أنه عندما بلغ عمر بن الخطاب أن بيت مال المسلمين في الكوفة امتدت إليه أيدي بعض الناس وتقبوا على ما فيه كتب إلى أميرها سعد بن أبي وقاص يأمره أن يعيد بناءه قويا متينا ويجعله ملاصقا لمسجدها وقال : « اجعل الدار قبلته فان للمسجد أهلا بالنهار وبالليل وفيهم حصن لمالهم » ( ٨١ ) .

**خامسا :** بعد هذه المباني الثلاث : المسجد الجامع ودار الامارة وبيت المال توجد تلك المساحة من الارض الفضاء التي اشرنا اليها فيما سبق ، وكانت تخصص لسوق المدينة ، يمرض فيها كل تاجر بضاعته وسلعه على الارض وفي المكان الذي يصل اليه قريبا او بعدا عن المسجد لانها منطقة خالية من المباني ، فلم تكن الخلافة في هذا الوقت المبكر تسمح باقامة اية مبان في هذه المساحة الفضاء ولا أن يحتكر النزول في مكان محدد منها تاجر معين ولكن المنطقة كلها مفتوحة امام جميع التجار كل حسب جهده واسبقية وصوله الى الموضع الذي يريد تنفيذا لرغبة عمر بن الخطاب الذي كان يرى أن « الاسواق على سنة المساجد من سبق الى مقعد فهو له حتى يقوم منه الى بيته او يفرغ من بيعه » وكما هو الحال في خطط القبائل ومساكن الجند ، فقد اعدوا في هذه المساحة مناخا لكل رادف ، فكان كل من يأتي السوق سواء فيه (٨٢) .

**سادسا :** بعد ذلك كله تأتي خطط القبائل والقطائع التي خصصت لمنازل الجند ودورهم فكانت توزع على القبائل طبقا لعدد رجال كل قبيلة ، وتجنبنا لمشاكل ومتاعب العvisية القبلية التي كانت مازال آثارها كائنة في نفوس العرب ، فضل قادة الجيوش أن يخصصوا لكل من العvisية والنزارية جانبا على حدة في مثل هذه المدن ، كما فعل سعد بن أبي وقاص في الكوفة وأن يجعلوا لكل قبيلة بعد ذلك خطة معينة وقطعة خاصة يقيم عليها رجالها ودورهم ومساكنهم متجاورين لذلك اختار الامراء بعض الرؤساء والزعماء لتوزيع هذه الخطط على القبائل ، كما رأينا مع عمر بن العاص في بناء القسطنطين ، وكما فعل كل من سعد وعتبة عند بناء الكوفة والبصرة ، فكان « على تنزيل اهل الكوفة ابو الهياج بن مالك وعلى تنزيل اهل البصرة عاصم بن الدلف ابو الجرداء » (٨٣) ، لذلك تميزت «مدن المعسكرات» بهذه الظاهرة « القبلية » في التوزيع السكاني ، مما ساعد الدولة بعد استحداث الدواوين وفرض المطاء ، على توزيعه على مستحقيه وتوصيله اليهم في مساكنهم ودورهم في يسر وسهولة ، فذكر الطبري أن سعدا هربف اهل الكوفة على مائة الف درهم « فكانت كل عرافة من القادسية خاصة على ثلاثة وأربعين رجلا وثلاثا وأربعين امرأة وخمسين من العيال لهم مائة الف درهم ، وكل عرافة من اهل الايام ، عشرين رجلا على ثلاثة آلاف ، وعشرين امرأة وكل عييل على مائة ، على مائة الف درهم ، وكل عرافة من الرادفة الاولى ستين رجلا وستين امرأة وأربعين من العيال ممن كان رجالهم الحقوا على الف وخمسمائة ، على مائة الف درهم ، ثم على هذا الحساب » ، وعلى مثل ذلك كان اهل البصرة ، فكان عطاء اهل الكوفة يدفع الى امراء الاسباع واصحاب الرابات فيوزعونه بدورهم على العرفاء والنقباء والامناء الذين يدفعونه الى اهلهم في دورهم (٨٤) .

( ٨٢ ) نفس المصدر - ج ٤ ص ٤٥ - ٤٦ .

( ٨٣ ) تاريخ الطبري ج ٤ ص ٤٤ .

( ٨٤ ) نفس المصدر - ج ٤ ص ٤٩ .

من كل ماسبق نلاحظ أن المسجد الجامع كان المركز الذى تدور من حوله الحياة الاجتماعية والدينية والفكرية والسياسية والاقتصادية في هذه المدن ، فوجدنا العالم والمستشرق الفرنسى المعروف الاستاذ ليفي بروفنسال يشبه مكانة المسجد الجامع في المدينة الاسلامية بصورة عامة بالاجورا ، الفوم في المدينة اليونانية والرومانية، ونريد ان ننبه هنا ان هذا التشبيه لا يعنى بالضرورة أن العرب والمسلمين عامة قد اقتبسوا من اليونان أو الرومان مثل هذا التخطيط في بناء مدنها وجعل المسجد الجامع في وسطها والذي تركت من حوله كل أنشطة الحياة المختلفة ، ولكن على العكس من ذلك تماما فقد كانت فكرة تخطيط المدينة الاسلامية وتمييزها بوجود المسجد الجامع في قلبها وإورتها هي فكرة عربية اسلامية بحثت تأسيسا بما فعله الرسول الكريم ( صلم ) بعد ان وصل الى يثرب وبني مسجده ومسكنه فيها ، كما رأينا وأوضحنا من قبل ، بل وكما اعترف الاستاذ بروفنسال نفسه عندما ذكر ان اطلاق صفة « المدينة » على مركز التجمع السكانى في الاسلام قد « ذاع منذ ابتداء الاسلام حين حل محل اسم يثرب للدلالة على مقر النبي بعد هجرته فلفظ المدينة، اذا رجعنا لهذا الاصل، يجب أن يعرف على أنه مركز حضري يحوى بيت العبادة ، يجتمع فيه المؤمنون للصلاة الجامعة ويصدر فيه قاضى الجماعة احكامه » (٨٥) .

بعد ذلك ننقل الى القسم الثانى من المدن الاسلامية وهي :

#### المدن الملكية :

وقد أطلقنا عليها هذه التسمية باعتبارها مدنا « خاصة » وقد ظهرت بعد مدن المعسكرات، وبعد انقراط عقد الدولة العربية وانتهاء سيادة دمشق الاموية على عالم الاسلام الموحد ، فظهر العديد من الدول المستقلة، وقد تحولت « الخلافة » الى « ملك » وتسابق اصحاب العصبية القوية من الطامعين في السيادة والرياسة الى التحكم والتغلب على من يليهم من اقوامهم وما تحت ايديهم من المناطق، فاشتدوا على الرعية وجمعوا الاموال وجيشوا الجيوش وحمو الثغور وقاوتوا الاعداء وغدوا اصحاب اليد القوية القاهرة والمسيطرة ، فاحتاجوا الى الحجاب والجنود والحرس والحاشية ، حتى المساجد اوجدوا فيها « القصورة » التي تمنع عامة الناس من الرمية من الاقتراب منهم والصلاة الى جوارهم ، كما فعل الامويون انفسهم من قبل ، عند ذلك رأى بعض من هؤلاء الحكام والامراء الذين صيروا الامور الى الملك بمظاهره ومباهجه في المناطق التي فرضوا سلطانهم عليها والبلاد التي استقلوا بها ، وان يستكملوا هذا الملك الجديد باقامة مدن مستحدثة تكون مقرا لحكهم وحاضرة لدولتهم الناشئة ، ويقول ابن خلدون ان الامم لا تفكر في بناء هذه المدن الا بعد أن تحصل على شيء من الترف ودوايه فتتجه عندئذ الى اتخاذ المنازل للقرار والمأوى الذى يراعى فيه جلب المنافع للسكان وتسهيل المرافق لهم وحمايتهم من

( ٨٥ ) انظر : ليفي بروفنسال - سلسلة محاضرات عامة في ادب الاندلس وتاريخها - مطبوعات كلية الاداب بجامعة فاروق الاول بالاسكندرية - القاهرة ١٩٥١ - الترجمة العربية - ص ٩٦ - ٩٧ .

الاطار الخارجية ودفع المضار عنهم بحسن اختيار المكان وحصانته الطبيعية ثم باقامة الاسوار من حول المدينة حتى يصب منها على كل من يريد ان يطرقها أو يهدد سكانها (٨٦) ويوضح ذلك الرأي أن يوسف بن تاشفين ، أمير المرابطين بالمغرب لما توطنت نفسه على الملك ، واطاعته قبائل البربر ، وذهب من يخالفه من لتونة سمت همته الى بناء مركز له وعاصمة لدولته ، فاخط مدينة مراکش في مرج فسيح من حوله الجبال والمرتفعات ثم بنى بها القصور والمسكن لاقامته واسرته وحاشيته وجنده ، (٨٧) وكذلك فعل غيره من الحكام والأمراء بالشرق الاسلامي ومغربه كما سنرى فيما بعد .

**ونلاحظ عند نشأة هذه « المدن الملكية » أن الإقامة فيها كانت في معظم الأحيان قاصرة على الحاكم وأهل بيته وحاشيته وجنده وكبار رجال دولته دون السماح للطبقات الأخرى وعامة الشعب بسكنها ، حتى الأسواق كانت في كثير منها لا يصرح لأربابها باقامتها داخل اسوارها ، وربما كان السبب في ذلك الحرص في المحافظة على المظهر اللائق بعاصمة الدولة وإبهة الملك من جهة ، ولضمان الأمان والسلامة لولى الأمر واسرته ومن معهم من جهة أخرى بمنع عامة الناس من الاختلاط بهم والقرب منهم حتى لا يندس بينهم حاقداؤ متآمر للنيل من صاحب السلطن أو من أحد أفراد عصبته ، ويدكر ابن طباطبا في هذا الشأن أن أبا جعفر المنصور عندما أراد أن يولد الخلافة للعباسيين ، ويقيم له ولخلفائه من بعده ملكا مريضا ثابتا وقويا يتناسب مع تطلعاته المستقبلية ، خرج بنفسه يرتاد له موصعا يسكنه ويبنى فيه مدينة له ولعِياله ولأهله ولجنده (٨٨) فوق اختياره على موضع « بغداد المدورة » على الجانب الأيمن لنهر دجلة ، وبعد أن أوثق ببناءها واستكمل مرافقها نصح بنقل الأسواق الى حي منفصل عن حاضرة الدولة ومقر الخليفة ، فاختار للتجارة والتجار وللأسواق كلها المنطقة الواقعة الى الجنوب من « مدينة السلام » خارج اسوارها مكان قرية قديمة تعرف « بالكرخ » التي ما يزال اسمها الى يومنا هذا يطلق على أكبر وأهم الأحياء التجارية في بغداد (٨٩) ، كذلك فعل على بن سليمان العباسي في الرقة عندما قدم أرض الجزيرة بالعراق وألها عليها ، فاختر لاقامته هذه المدينة وعمل على نقل أسواقها الى الأرض الفضاء التي كانت بينها وبين الرافقة ، فصرف مكان سوقها الأول بسوق هشام العتيق ، ولما نزلها هارون الرشيد بعد ذلك استتراد بدورة في تلك الأسواق خارج المدينة (٩٠) لذلك رأينا أن نعطي مثل هذه المدن الخاصة الصفة الملكية تمييزا لها عن المدن الإسلامية الأخرى ، كما أن هذه التسمية تنتمي الى حد بعيد مع قطاعات سكانها الأولى التي كانت - كما ذكرنا سابقا - تتكون من فئات**

( ٨٦ ) مقنعة ابن خلدون ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

( ٨٧ ) كتاب البيان لابن عذارى - ج ٤ ص ١١٢ ، ص ١٢٣ .

( ٨٨ ) ابن طباطبا - تاريخ الدول الإسلامية - طبعة بيروت ١٩٦٠ م - ص ١٦١ .

( ٨٩ ) انظر : كتاب ، بغداد مدينة المنصور المدورة - بحث مقدم من السيد / طاهر مفلح المعيد لنيل درجة الماجستير من جامعة بغداد ونشر ١٩٦٧ - ص ٢٥٣ - ٢٥٤ .

( ٩٠ ) البلاذري - فتوح البلدان - ص ٢١٢ .

ونوعيات واحيانا من جنسيات مختلفة تقوم كلها على خدمة السلطان وتعمل على توفير الحماية والطمأنينة له ولن معه من اسرته ، ولتسهيل مهمة تسيير دولاب العمل وإدارة الدولة ، مع ملاحظة ان هذه الاخلاط من العناصر السكانية المتعددة لم تكن بالضرورة من أهل البلاد الاصليين .

هذه المدن الملكية بدورها كغيرها من المدن الإسلامية ، لم تستمر أوضاعها السكانية عار تلك الحالة التي فرضت عليها عند نشأتها ، فمع مرور الزمن وتوالي السنين ونتيجة طبيعية لسننة الحياة والنمو والتطور الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع الإسلامي اتسعت رقعتها بعد أن زحفت اليها وانضمت اليها مساكن قطاعات أخرى من السكان فازداد عمرانها وعلا نجمها وسمت مكائنها وغدت من أكبر وأعظم حواضر العالم الإسلامي وأوسعها شهرة ، في حين امتدت يند الزمن وميشت ببعضها الآخر فلم تعمّر طويلا بعد أن هجرها أهلها ولم يبق من اطلالها في الوقت الحاضر الا آثار قليلة مبثرة تدل عليها وتشهد على ما كانت تتمتع به هذه المدن الملكية الدارسة من مكانة وعظمة كما هو الحال في مدينتي **سر من رأى** و**التوكلي** بالعراق .

ومن أمثلة هذه المدن الملكية بغداد المدورة أو مدينة السلام التي أقامها المنصور العباسي سنة ١٤٩ هـ على الجانب الغربي لنهر دجلة ، وسر من رأى ( سامراء ) ، والجمغرية التي تعرف أيضا باسم التوكلي وكلها في العراق ، ثم القطا في مصر ومن بعدها بنيت القاهرة العزبة .

**وهناك غير ما ذكرنا الكثير من تلك المدن التي بناها المسلمون في المشرق والمغرب على السواء يمكن أن نصفها تحت أي من هذين القسمين الكبيرين الذين ذكرناهما مثل : تونس ، واسطة ، سجلماسة ، تاهرت ، فاس ، المهدية ، مراكش ، الرباط ، غرناطة ، مرسيه ، المريه وغيرها .**

فإذا اخذنا بغداد المدورة على سبيل المثال لهذه المدن الملكية باعتبارها من أوائل ما بني منها وتمثلت فيها كل الخصائص والمميزات لهذا النوع من المدن نلاحظ أنها تميزت وانفردت عن غيرها بهذا الشكل الدائري وكانت المنطقة الداخلية منها تعرف باسم « الرحبة » وهي أهم اجزائها التي اتخذ المنصور في مركزها محل إقامته « قصر القبة الخضراء » وبجوارها بني المسجد الجامع ، ولم يسمح الخليفة العباسي بإقامة مباني أخرى في الرحبة حول المسجد والقصر الا قصور أولاده الأصغر والقائمين على خدمته من الموالي بالإضافة الى دواوين الدولة الأساسية ومخازن القصر كبيت المال وخزانة السلاح ودواوين الرسائل ودواوين الخراج ودواوين الخاتم ودواوين الجند ودواوين الحوائج ودواوين الاحشام ومطبخ العامة ودواوين النفقات ( ٩١ ) .

اما المنطقة السكنية الأخرى في المدينة فكانت تقع فيما بين سور الرحبة والسور الأوسط الذي عرف كذلك بالسور الأعظم ، وهي منطقة مستديرة أيضا عرضها ثلاثمائة ذراع وتعرف « بالفصيل الداخلي » خصصها الخليفة لكي يقيم فيها كبار رجال الدولة والقادة والموالي



مساكنهم ودورهم ، كما جعل فيها أيضاً على جانبي باب البصرة أحد ابوابها الاربعة والموجود في الجهة الجنوبية الشرقية ، مقر صاحب الشرطة ومنزل صاحب الحرس و « المطبق » سجن بغداد المشهور (٩٢) .

أما الفصيل الخارجي ، وهو المساحة المحصورة بين السور الاعظم من الداخل والسور الخارجي للمدينة المدورة فقد تركه المنصور خالياً من المباني زيادة في الحرص على حماية العاصمة العباسية الجديدة من أية تهديدات خارجية خاصة في حالة حصارها ومحاوله احراقها من جانب المهاجمين .

مما سبق ، نلاحظ أن ابا جعفر المنصور قصر الإقامة فيها على فئة معينة هم أهل بيته وحاشيته وحرسه وكبار رجال دولته ، وقد أخرج منها الأسواق والمتاجر - كما ذكرنا سابقاً - بناء على مشورة أحد سفراء امبراطور الروم الذي قدم لزيارته في سنة ١٥٧ هـ ، فتذكر النصوص انه بعد أن تفقد مبعوث الروم العاصمة الجديدة وشاهد عظمة مبانيها وضخامة أسوارها وقوة تحصينها سأل الخليفة رايه فيها فأجاب قائلاً : « رأيت بناء حسناً إلا أنني رأيت أعداءك معك وهم السوق » (٩٣) ففطن المنصور إلى ما قصده الزائر واستصوب رايه فامر في الحال بنقل الأسواق إلى منطقة الكرخ خارج أسوار العاصمة حتى يامن مؤامرات الأعداء وغيونهم الذين قد يندسون بين السوق لا سيما بعد اشتداد حركات العلويين وغيرهم من الخارجيين على العباسيين ، وقد نمت أسواق الكرخ مع نمو وتطور الدولة العباسية فتعددت نشاط أهلها وتنوع لتشمل كل مجالات التجارة والمعاملات المالية وناقصوا سكان البصرة والكوفة وغيرها من المدن التجارية الهامة في كل أنواع التجارة وأعمال الصيرفة التي أصبحت عصب الحياة الاقتصادية في المجتمع الإسلامي كله ، وكان من أبرز معالم هذا النشاط الواسع في الكرخ « درب عون » مركز الصياغة ومعاملهم الواسعة ونشاطهم العريض (٩٤) .

وعلى نمط تخطيط عاصمة المنصور وبناؤها بنى المعتصم في سنة ٢٢١ هـ إلى الشمال منها « سر من رأى » لكي ينزلها مع أسرته وحرسه وجنوده الترك وجعل في وسطها قصره ومسجدها الجامع الذي يعتبر من أضخم مساجد العالم الإسلامي مساحة كما تعتبر مثلدته المشهورة « اللوية » التي ما تزال ترتفع شاهقة إلى السماء مثلاً فريداً ومتميزاً في أسلوب بناء المآذن الإسلامية بشكلها الحلزوني الفريد .

(٩٢) طاهر العميد - بغداد - مدينة المنصور النورية ص ٢٤٧ انظر كذلك كتاب : دليل خارطة بغداد للدكتور مصطفى جواد والدكتور أحمد سوسة - مطبوعات الجمعية العلمية العراقية ١٩٥٨ - ص ٥٢ .

(٩٣) الكامل لابن الأثير - ج ٥ ص ٥٧٤ ، انظر كذلك د . جمال الدين الشيال - تاريخ الدولة العباسية - الاسكندرية ١٩٦٧ ، ص ٢٢ - ٢٤ ، د . شاكز مصطفى ، دولة بني العباس ج ١ ص ٢٢٨ .

(٩٤) د . عبد العزيز الدوري - مقدمة في تاريخ صدر الاسلام - ص ٩٠ ، ص ٩٢ .

**فاذا تركنا العراق الى مصر** نجد القاهرة العاصمة الملكية الاخرى المشهورة في تاريخ هذا النوع من المدن الاسلامية ، فبعد ان تم لجوهر الصقلي ، قائد المعز لدين الله الفاطمي ، فتح البلاد في سنة ٣٥٨ هـ ادار السوق اللين على مناخه الذي نزل فيه بعساكره وانشأ داخل هذا السور - كما ذكر القريري - جامعا وقصرا (٩٥) هكذا تم اختيار موضع القاهرة شمالي الفسطاط والعسكر والقطائع ، على الجانب الايمن 'نهر النيل' ، وقد سماها جوهر في اول الامر « المنصورة » ولكن الخليفة المعز بعد قدومه من المغرب استبدله باسمها الحالي « القاهرة » (٩٦) .

وبعد اختيار القائد جوهر لموضع القاهرة وتحديد مساحتها بني في وسطها تقريبا قصرا للخليفة عرفت بالقصر الكبير الشرقي ، والى الجنوب منه انشأ مسجدها الجامع « الازهر » الذي فرغ منه في رمضان سنة ٣٦١ هـ ولما تولى الخلافة العزيز بن المعز شيد في الجهة الغربية من قصر والده قصرا ثانيا مرفا بالقصر الصغير الغربي وكان يفصل بينهما الشارع الرئيسي في المدينة الذي يقطعها من الشمال الى الجنوب والذي مرف واشتهر بعا لذلك باسم « شارع ما بين القصرين » ، وكان يقال لمجموع القصرين « القصور الزاهرة » ولمسجدها الجامع « جامع القاهرة » و « الجامع الازهر » (٩٧) ويقال ان القاهرة المعزية ظلت بهذه الصورة الملكية ومجموعات سكانها من الخاصة والطبقة المقربة من الخلفاء الفاطميين حتى وفاة ابي محمد عبدالله العاضد آخر خلفائهم سنة ٥٦٧ هـ بعد ان استبد السلطان صلاح الدين الايوبي بالحكم وتحوله الدعوة من فوق منابر مساجدها الجامعة الى الخليفة العباسي في بغداد ، فزال شعار الفاطميين واباح سكانها للخاص والعام فزادت في الاتساع وانضم اليها العديد من الاحياء التي كانت خارج أسوارها وفي مواجهة بواباتها بصورة خاصة .

**فاذا انتقلنا الى مغرب العالم الاسلامي** ، وجدنا امثلة أخرى لهذه المدن الملكية التي سماها العالم الفرنسي المشهور الاستاذ ليفي بروفنسال - الذي كتب بصورة خاصة في دراساته وابحاله الاسلامية في تاريخ وحضارة المغرب والاندلس - المدن الادارية ، ومن أشهرها مدينة الزهراء التي بناها الخليفة الاموي عبد الرحمن الناصر غربي قرطبة ، والزاهرة التي اسسها المنصور بن ابي عامر ، شرقي عاصمة الامويين بالاندلس عند احدى المنحنيات لنهر الوادي الكبير .

ويمكننا ان نضيف الى هاتين المدينتين الاندلسيتين غرناطة التي يرجع الفضل في نشأتها وتمصيرها الى أسرة بني زيري البربرية وهي التي استست امارة مستقلة في اقليم البيرة القديم خلال فترة الصراعات السياسية والفن الداخلية التي جتاحت الاندلس ومزقت وحدتها في اواخر عهد الخلافة الاموية في قرطبة ، وكان موضع هذه العاصمة الاسلامية الاندلسية قرية صغيرة معلم سكانها من اليهود الذين اتخذوا من استخراج الذهب من الرمال التي يجريها نهر شنيل - أحد

( ٩٥ ) ٩٥ خط القريري - ج ٢ ص ١٧٥ .

( ٩٦ ) القريري - اعان الحلقا - ج ١ ص ١١١ .

( ٩٧ ) خط القريري ج ٢ ص ٢٢٩ . ( طبعة بيروت ) .

روافد الوادي الكبير - حرفة يتكسبون منها ، فلما استقر بنو زيري في المنطقة حولوا هذه القرية الصغيرة المغورة في ظل النسيان الى مدينة كبيرة وجعلوا منها عاصمة للكلم فاقاموا بها القصر الملكي ، الذي اصبح نواة بحراء فرناطة المشهورة ، على قمة التل الذي يشرف على ريعن « البيازين » الذي كان يمثل حي الفقراء في العصر الاسلامي (٩٨) .

فاذا عبرنا مضيق جبل طارق جنوبا الى الشمال الافريقي وجدنا هناك امثلة اخرى عديدة لهذه المدن الملكية مثل « رقادة » التي اسسها الامير ابراهيم الثاني بن احمد بن الاغلب حوالي سنة ٢٦٢ هـ جنوب القيروان بالإضافة الى المدن الاخرى التي اسسها بنو مرين قرب سبته وتلمسات (٩٩) ، وكذلك « المهديّة » التي بناها سنة ٣٠٣ هـ عبيد الله المهدي ، اول خلفاء الفاطميين في افريقية ، ونسبت اليه ، وتحدث النصوص التاريخية عن نشاطها وتوسّع الى ان المهدي خرج نفسه - كما فعل الخليفة العباسي من قبل ابو جعفر المنصور عند بناء بغداد - يرتاد موضعا على ساحل البحر في تونس يتخذ فيه مدينة تحصنه وتحصن بنيه من بعده ، فلم يجد موضعا احسن ولا احصن من موضع المهديّة ، فبناها هناك وجعلها دار مملكته . ولما كان طونها قدر غلوة سهم فقط استصفرها الامام ، وامر بتردم جزء مساو لهذه المساحة من البحر وادخله في عاصمته الجديدة فتضاعفت مساحتها ، فبنى فيها الجامع الاعظم وقصره الكبير ، ولما تمت عمارتها انزل بها أسرته وجنده وخاصته نقط ، وادار حولها من جهة البر في الجانب الغربي منها سورا قويا ، وخصص لعامة الناس منطقة سكنية في خارج اسوارها تعرف باسم « زويلة » يفصلها عن العاصمة الملكية مسافة تقدر بعروة سهم ، وجعل في هذا الرض الشعبي الاسواق وفنادق التجار حتى لا يختلطوا بالطبقة الخاصة التي خصها بالإقامة في المهديّة (١٠٠) .

ونريد ان نقف هنا وقفة نلفت بها النظر وهي ان الصفة « الملكية » التي اصبغناها على هذه المدن قد يكون اقرب الى طبيعة النشأة الاولى لها من كلمة « الادارية » التي وصف بها الاستاد ليفي بروفنسال هذا النوع من المدن الاسلامية ، فكما رأينا ، كانت سكانها عند التأسيس سواء تلك التي ظهرت في المشرق الاسلامي او في مغربه كانت قاصرة على فئات معينة من الناس ، هم المقربون من اصحاب السلطة والحكم كآسرتهم وعصبيتهم والقائمين على خدمته ، وقد اعترف الاستاذ بروفنسال نفسه بذلك عندما تحدث عن مدينة فاس الجديدة عاصمة المرينيين وعن حمراء فرناطة عندما اصبحت مقرا لحكم بني نصر فقال ان هذا القصر كان « في القرنين الرابع عشر والخامس عشر يؤلف مدينة حقيقية مستقلة الى جانب فرناطة وكان مشرفا على احيائها المنخفضة ،

(٩٨) انظر - ليفي بروفنسال - سلسلة المحاضرات - الترجمة العربية ص ٥٩ .

(٩٩) المرجع السابق - ص ١٠١ .

(١٠٠) محمد بن محمد الاندلسي المعروف بالوزير السراج - الحلل الستمية في الاغيار التونسية ، تحقيق محمد العجيب الهيلة - نشر الدار التونسية ، ١٩٧٠ ، الجزء الاول - القسم الاول - ص ٤٥٦ - ٤٥٩ .

كما كانت مدينة بني مرين الجديدة في فاس بالقياس إلى مدينة فاس القديمة ، المسماة اليوم فاس البالي ، وأقول كان قصر الحمراء مدينة ولا أقول كان مقرا للأمراء فقط ، فقد كانت له الاسوار والابراج الوسطى وابراج الاسوار والابواب الكبرى والابواب السرية وفي داخل ذلك كان يوجد القصر الاميرى اهم العناصر التي تتألف منه أى مدينة اسلامية مغربية : من مسجد جامع واسواق وبيوت فخمة لوجوه الناس الى بيوت متواضعة للعامة ، وقد كان امراء المسلمين في العصر الوسيط يستطيعون عادة ان يقيموا لا في مواضعهم وذاتها ولكن قريبا منها بمنأى عن ارجاف العامة ويبتنون لذلك بناء خاصا بأسراتهم يستطيعون تجميله وتوسيعه بأنفسهم كلما أرادوا » ثم اضاف العالم والمستشرق الفرنسي الى ذلك قوله انه كان يوجد بها أيضا مسجد خاص للملك وأسرته ومسجد جامع آخر غير بعيد عن القصر (١٠١) .

وإذا كان الاستاذ بروفنسال قد ذكر في وصفه للحمراء انه كان يوجد بها أيضا « بيوت متواضعة للعامة » فانه عاد في نهاية النص الذى أوردناه وذكر ان امراء المسلمين في العصر الوسيط بنوا لهم بناء خاصا بأسراتهم وعزل ذلك بقول- « ليكونوا بمنأى عن ارجاف العامة » وهذه العبارة وفي حد ذاتها تثير الشك في الصفة « الملكية » لهذه المدن ، لذلك فاننا نرى ان نعت هذا النوع من المدن الاسلامية بكلمة « الملكية » قد يكون اقرب لوصف طبيعتها وقطاعات السكان التي نزلتها عند نشأتها الاولى بصفة خاصة ، من صفة « الادارية » التى جاءت في كتابات الاستاذ ليفي بروفنسال ، وذلك بالطبع قبل ان تتسع هذه المدن ويزداد مدسكانها وتختلف طبقاتهم ونوعياتهم بما انضم اليها من احياء وارباض جديدة قامت أولا خارج اسوارها ثم التحمت بها ، لا سيما ما نشأ منها في المناطق المواجهة للبوابات التي كانت - على ما يبدو - الامتداد الطبيعي والاساسي لهذه المدن الملكية المسورة، كما رأينا من قبل في بغداد المدورة وقاهرة المعز ومهدي عبيد الله المهدي .

**من كل ما سبق نلاحظ** ان المسجد الجامع في كل من مدن المعسكرات والمدن الملكية قد حظى بالاهتمام الاوفى والتقدير الكبير من جانب البناء والمهندسين المسلم سواء عند اختيار موضعه وتحديد مكانه أو عند تخطيطه وبنائه، فكان مع دار الامارة أو قصر الحاكم - في معظم الاحيان - يشغلان إثرة المدينة الاسلامية ومركز الحياة والحركة فيها ، فاذا كانت دار الامارة أو القصر هما منزل الحاكم ومقره الرسمي ومظهر الرئاسة والسلطة في مصر فان المسجد الجامع هو مركز العبادة الرئيسي ومكان التقاء الامام بالمسلمين والحاكم بالمحكومين ليس فقط في اوقات الصلاة ولكن خلال العديد من المناسبات الدينية والسياسية بعد ان تنوع وتشعب دوره الذى لعبه بجدارة وقوة وتأثير على مسرح الحياة في العصر الاسلامي المختلفة ، كما سنرى بالتفصيل فيما

( ١٠١ ) انظر : ليفي بروفنسال - سلسلة المحاضرات - الترجمة العربية ص ٦٧ - ٦٨ ، ص ٧٠ . انظر كذلك بحثنا عن : غرناطة وقصر الحمراء - في المجلة التاريخية المغربية - المجلد السادس عشر - القاهرة ١٩٦٩ من ص ٦٧ - ٩٩ .

بعد ، لذلك ظل المسجد الجامع يتمتع بهذه المكانة الكبيرة ، كما حافظ على توسط مركزه في المدينة الاسلامية حتى بعد اتساع رقعتها وزيادة عمراتها وامتدادها الى خارج أسوارها التي حددت مساحتها الاولى ، وقد أكد ذلك المقدسي الجغرافي العربي عندما زار مدينة القيروان بعد مضي أكثر من ثلاثة قرون على نشأتها فكتب يصف موقع مسجدها الجامع من المدينة قائلاً انه كان « بموضع يسمى السماط الكبير وسط الاسواق في سرد البلد » ( ١٠٢ ) .



**بعد ذلك العرض الفصل لموضع المسجد في المدينة الاسلامية نلاحظ انه كان يتبعه في كثير من**

#### **الاحيان صفة « الجامع » فهل كانت المساجد كلها تتمتع بهذا الثمت ؟**

ان معرفة الاجابة على هذا السؤال ندامية قصوى لأنها تعطي تفسيراً مقبولاً لما تردد في الكثير من المصادر عن آلاف المساجد التي وجدت في بعض حواضر المسلمين حتى بعد استيعاب نسبة كبيرة من هذه الاعداد الضخمة على أساس المبالغة التي كانت تصف بها كتابات بعض المؤرخين عند الحديث عن الأرقام والاعداد ، كما يظهر في تقديرهم لاعداد الجند وقوة الجيوش على سبيل المثال ، فإذا استبعدنا هذه النسب المبالغ فيها ، اذا سلمنا بوجود مثل هذه المبالغة . يظل عدد المساجد في بعض المدن كما جاف في المصادر التاريخية فوق ما يمكن أن يتصوره الباحث : فاليعقوبي الذي طلب الرحلة سعياً وراء الحقيقة وضمان أكبر قدر من الصحة لكتاباتهِ عن طريق المشاهدة وسماع الرواية من أهل البلد ، زار بغداد في عصورها الاولى ، القرن الثالث الهجري ، وكان من افضل من كتب عن نشأتها وبنائها وخططها ووصفها ، وقد اشار الى عدد المساجد في الجانب الغربي منها ، أي في المنطقة التي نشأت فيها عاصمة العباسيين وبنيت بها مدينة المنصور المدورة : « وأحصيت الدروب والسكك فكانت ستة آلاف درب وسكة وأحصيت المساجد فكانت ثلاثين ألف مسجد سوى ما زاد بعد ذلك ( ١٠٣ ) ، ولما وصف الجانب الشرقي من المدينة ، الذي كان يعرف بعسكر المهدي أو الرصافة قال « فيه أربعة آلاف درب وسكة وخمسة عشر ألف مسجد سوى ما زاده الناس » ( ١٠٤ ) .

أما ابن جبير - الرحالة المغربي المشهور - الذي زار بغداد في القرن السادس الهجري فقد ذكر مساجدها الجامعة وقال : « فجميع جوامع البلد ببغداد المجمع فيها أحد عشر » وقد عد ثلاثة منها في الجانب الشرقي هي : جامع الخليفة وجامع السلطان وجامع الرصافة ، ثم ذكر ان عدد المساجد الاخرى غير الجامعة في قسميهما من الكثرة بحيث لا يمكن تقديرها أو احصاؤها ( ١٠٥ ) .

( ١٠٢ ) المقدسي - احسن التقاسيم - ص ٢٥٥ .

( ١٠٣ ) كتاب البلدان - ص ٢٥٠ .

( ١٠٤ ) نفس المصدر - ص ٢٥٤ .

( ١٠٥ ) رحلة ابن جبير - تحقيق د . حسين نصار - القاهرة ١٩٥٥ . ص ٢٠٥ .

وقد أكد هذه الرواية من بعده ابن بطوطة الذي زار العراق في النصف الأول من القرن الثامن الهجري عندما قال : « وبغداد من المساجد التي يخطب فيها وتقام فيها الجمعة أحد عشر مسجداً ، منها بالجانب الغربي ثمانية وبالجانب الشرقي ثلاثة والمساجد كثيرة جداً » (١٠٦) .

فإذا انتقلنا إلى مصر نجد الوضع لا يختلف عما سبق في العراق ، فعندما بنيت القسطنطينية كان مسجد عمرو هو الوحيد الذي تقام فيه الجمعة ثم ازدادت المساجد الجامعة مع الإيلاء تبعاً لزيادة عدد السكان حتى أن عددها لم يتجاوز الستة في كل أنحاء القاهرة في نهاية العصر الفاطمي - حوالي سنة ٥٦٧ هـ - بعد أكثر من خمسة قرون على الفتح الإسلامي لها ، فيقول القرطبي أنه بعد فتح وبناء عمرو بن العاص للقسطنطينية لم يكن بها مسجد تقام فيه الجمعة سوى مسجده الذي عرف بالجامع العتيق ، ولما قدم عبد الله بن علي بن عبد الله بن عباس من العراق في طلب مروان بن محمد سنة ١٣٣ هـ نزل بعسكره في شمال القسطنطينية وبنوا هناك الإبنية فسمى ذلك الموضع العسكر ، وأقيمت هناك الجمعة في مسجده فصارت الجمعة تقام بجامع عمرو وبجامع العسكر إلى أن بنى الأمير أحمد بن طولون سنة ٢٥٩ هـ القطائع على جبل يشكر فاهل مسجد العسكر الجامع وصارت الجمعة تقام بجامع عمرو وبجامع ابن طولون إلى أن قدم جوهر الفائد واختط القاهرة وبنى الجامع الأزهر سنة ٣٦٠ هـ فصارت الجمعة تقام في ثلاثة جوامع ثم بدأ العزيز بالله بن الخليفة الفاطمي المزم في ظاهر القاهرة من جهة باب القنطرة في سنة ٣٨٠ هـ في بناء مسجد الحاكم الذي أكمله ابنه الحاكم بأمر الله فنسب إليه ، ثم بنى بعد ذلك جامع القنس وجامع راشدة فكانت الجمعة تقام في هذه الجوامع الست إلى أن انقرضت دولة الخلفاء الفاطميين في سنة ٥٦٧ هـ (١٠٧) ، وقد ازدادت هذه المساجد الجامعة بعد ذلك في زمن دولتي المماليك كما أوضح القرطبي نفسه عندما قال : « فلما كانت الدولة التركية حدث بالقاهرة والقراة ومصر وما بين ذلك عدة جوامع أقيمت فيها الجمعة وما يرح الأمر يزداد حتى بلغ عدد المواضع التي تقام فيها الجمعة يزيد على مائة موضع وقد بلغت عدة المساجد التي تقام فيها الجمعة مائة وثلاثين مسجداً » (١٠٨) واستمر هذا العدد من المساجد الجامعة يزداد مع زيادة المسلمين ، وقد أوضح ذلك ابن دقماق عندما ذكر أن عدد مساجد مصر - وكانت مصر تعني عند المؤرخين في ذلك الوقت عواصمها الإسلامية المختلفة بداية من القسطنطينية ونهاية بالقاهرة - الجامعة وغيرها قد بلغ في سنة ٥٣٩ هـ ستة وثلاثين ألف مسجد (١٠٩) .

( ١٠٦ ) رحلة ابن بطوطة - القاهرة ١٩٥٨ - ج ١ ص ١٤٠ .

( ١٠٧ ) خطب القرطبي - ج ٢ ص ٢٤٤ - ٢٤٥ ، انظر كذلك : السيوطي ، حسن المحاضرة ج ٢ ص ٢٢٧ .

( ١٠٨ ) خطب القرطبي ج ٢ ص ٢٤٥ .

( ١٠٩ ) ابن دقماق - الانتصار - ص ٩٢ ، انظر كذلك ما ذكره آدم متي في كتابه : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري - الترجمة العربية - الطبعة الثانية - ج ٢ ص ١٩٦ - ١٩٨ .

من ناحية أخرى ، يقول البكري ، الذي عاش في القرن الخامس الهجري ويعتبر من أشهر مؤرخي المغرب ، أنه لا يوجد بمدينة سفاقس في تونس الا مسجد جامع واحد ، في حين تكثر فيها المساجد الاخرى والاسواق (١١٠) .

وبمثل هذه الصورة التي لا تختلف عنها كثيرا كانت اعداد المساجد الجامعة وغيرها في حواضر الاسلام الاخرى في المشرق والمغرب على السواء التي تحدثت عنها وأشارت إليها كتب المؤرخين والجغرافيين والرحالة وغيرهم مما لا يتسع له المجال للإشارة إليها كل على حدة ، فمن تلك الامثلة التي اوردناها نلاحظ أنه وجد نوعان من المساجد :

**اولا : المساجد الجامعة :** وهي قليلة العدد ومحدودة في كل مدينة ، على رأسها المسجد الجامع الذي بنى عند تأسيسها بالاضافة الى اقرانه التي اقامها الحكام والولاة في احيائها الجديدة ، او تلك التي بنيت في المدن والحواضر الاخرى القديمة التي نزلها العرب والمسلمون ، وقد اتبع البناء في تخطيط وبناء هذا النوع من المساجد الجامعة اسلوبا معيناً ، سنوضحه فيما بعد ، ونلاحظ أن هذه المساجد كانت في معظم الاحيان اضمخم مساحة واكثر شهرة وإبعادا عن مختلف ميادين الحياة للمجتمعات الاسلامية من المساجد الاخرى .

**ثانيا : المساجد العادية - غير الجامعة -** التي عم بناؤها عالم الاسلام كله وبلغه وحصره من بينها عدد كبير الحقه كبار رجال الدولة والفقهاء والعلماء والأمراء ايضا بقصورهم ودورهم حتى وصل الامر في بعض الاحيان الى تخصيص قاعة او غرفة عادية بالمنزل كمصلى ، بالاضافة الى القاعات التي خصصت للصلاة في الكتاتيب - كما كانت تعرف في المشرق الاسلامي - والتي كان يطلق عليها اسم « المسيد » في المغرب ، وكذلك الايوانات في المدارس بعد ظهور هذه المؤسسات العلمية وانتشارها ، كل هذه الاماكن التي خصصت للصلاة دخلت ضمن اعداد المساجد فاطلق عليها تجاوزا اسم « المساجد » مما رفع في اعداد المساجد الى هذه الصورة الكبيرة التي رأيناها في كتابات المؤرخين والرحالة والجغرافيين العرب والمسلمين وغيرهم .

وقد اشارت بعض النصوص التاريخية الى هذه المساجد الخاصة أو المصليات - اذا صحت التسمية - فذكر المقرئى أن الوزير الفاطمي المعروف يعقوب بن كلس « جعل في داره قراء وائمة يصلون في مسجد داره » (١١١) بينما وصف ابن جبير الاسكندرية عندما زارها في سنة ٥٧٨ هـ بأنها : « أكثر بلاد الله مساجد حتى أن تقدير الناس لها يطغف ، فمنهم الكثير ومنهم القليل ، بالكثير ينتهى في تقديره الى اثني عشر ألف مسجد ، والقليل ما دون ذلك لا ينضبط ، فمنهم من يقول ثمانية آلاف ومنهم من يقول غير ذلك ، وبالجملة فهي كثيرة جدا تكون منها الاربعة والخمسة في موضع واحد وربما كانت مركبة وكلها بأئمة مرتبين من قبل السلطان » (١١٢) .

وربما قصد الرحالة من كلمة « مركبة » التي اوردتها في كلامه بعض المباني التي لم تكن

( ١١٠ ) ابو عبيد الله البكري - كتاب المغرب - ١٩ -

( ١١١ ) غلط المقرئى - ج ٢ ص ٢٠٩ -

( ١١٢ ) رحلة ابن جبير - ص ١٢ -

مخصصة للصلاة فقط - كما ذكرنا فيما مضى - مثل الكتاب الذي كان في معظم الأحيان يتكون من قاعة لتعليم الصغار وأخرى للصلاة مع سبيل للمياه ، أما المدرسة فقد استعملت إيواناتها الأربع أو أكبرها - على الأقل - مكاناً لإقامة الصلاة كلما حان موعدها ، لذلك رأينا القريري - كبير مؤرخي مصر الإسلامية وزعيمهم دون منازع يضيف بعض المدارس ، كمدرسة السلطان الظاهر برفوق وغيرها من المدارس كالصاحية والحجازية والزمامية والمصاحبية والبوكرية والأشرفية وغيرها إلى أعداد مساجد مصر ( ١١٣ ) .

### ولعل ما يفسر أسباب انتشار هذه المساجد الخاصة وكثرتها وتسابق الناس على بنائها ما

أوردته ابن حوقل في حديثه عن مدينة « بلرم » عاصمة جزيرة صقلية التي خضعت للحكم الإسلامي أكثر من قرنين ونصف من الزمان ( ٢١٢ - ٨٤ هـ / ٨٢٧ - ١٠٩١ م ) ، فذكر أنه يوجد بها وبضواحيها نيف وثلاثمائة مسجد ، تهدم معظمها ، وقد لفت نظر هذا الجغرافي المشهور الرحالة النشط عندما زارها انتشار المساجد وكثرة عددها بصورة فريدة لم يعرفها ولم يشاهدها من قبل في كل البلاد التي زارها والمدن التي نزل فيها خلال رحلاته التي طوّف بها مشرق العالم الإسلامي ومغربيه ، فشدد انتباهه ما رآه في « البيضاء » تلك القرية الكبيرة التي لا تبعد عن العاصمة بلرم إلا بنحو نصف فرسخ ، وبالرغم من تهدم معظم مبانيها وخرابها بعد أن تركها أهلها بسبب الفتن والاضطرابات فقد أثار عجباً ودهشته أنه تمكن أن يميز بها ما يزيد على المائتي مسجد فعلق قائلاً : « لم أر العدة من المساجد بكمكان ولا بلد من البلدان الكبار التي تستولي على ضعف مساحتها شيئاً ولا سمعت من يدعيه إلا ما يتذكره أهل قرطبة من أن بها خمسمائة مسجد ولم أقف على حقيقة ذلك من قرطبة . . وانا محققه بصقلية لأنني شاهدت أكثره ، ولقد كنت واقفاً ذات يوم بها في جوار دار أبي محمد بن محمد المعروف بالقفصي الفقيه الوثائقي فرايت من مسجده في مقدار رمية سهم نحو عشرة مساجد يدركها بصري ، ومنها شيء تجاه شيء وبينهما عرض الطريق فقط وسألت عن ذلك فأخبرت أن القوم لشدة انتفاخ رؤوسهم كان يحب كل واحد منهم أن يكون له مسجد مقصور عليه ، لا يشرك فيه غير أهله وحاشيته ، وربما كان أخوان منهم متلاصقة داراهما متصابقة الحيطان وقد عمل كل واحد منهما مسجداً لنفسه ليكون جلوسه فيه وحده . ومن جملة هذه العشرة المساجد التي ذكرتها مسجد يصلي فيه أبو محمد ابن القفصي هذا وبينه وبين دار ولد له يتفقه دون الأربعين خطوة ، وقد ابنتي ابنه مسجداً إلى جانب داره وهو أحد حدودها الأولى جديداً معلق الباب أبداً ويحضر أوقات الصلاة وهو جالس في دهليز داره المجاورة الملاصقة لمسجده فلا يصلي فيه ، وكان رغبته كانت في ابتناؤه أن يغال مسجده الفقيه بن القفصي ، وهو حدث له من نفسه محل عظيم وخطر جسيم وكان لعظم خطره عنده أنه يظن أبا أبيه أو أنه يفر أب ، لبأوه وصلفه وحسن ركبته وزيه ، وفي هذه الأربعين خطوة التي ذكرت بين مسجده ومسجد أبيه مسجد آخر معلق له أمام وفيه مكتب » ( ١١٤ ) .

( ١١٣ ) خلف القريري - ج ٢ ص ٢٤٥ .

( ١١٤ ) ابن حوقل - صورة الأرض - ص ١١٥ - ١١٦ .



ولا شك ان المدقق فيما اورده ابن حوقل عن أهل صقلية يلمس تحامله عليهم ، ولعل السبب في ذلك يرجع الى غيبه منهم لموقفهم من الفاطميين الذين عمل الجغرافي المشهور في خدمتهم ، داعيا لهم ، فلما كثر خروج أهل هذه الجزيرة على اسياده العبيديين ونقضوا عهدهم وطاعتهم لهم أكثر من مرة ، حتى بلغ بهم الامر في إحدى هذه الانتفاضات أن حولوا الدعوة من فوق منابر مساجدها الى اعدائهم التقليديين أصحاب الخلافة العباسية السنية في بغداد (١١٥) ، لذلك كرههم ابن حوقل وتحامل عليهم ووصفهم - كما رأينا - بالصلف والكبرياء وأدعاء العلم ، ومع ذلك فاننا لانستطيع أن ننفل بعض تلك الدوافع التي أشار إليها الجغرافي العسبي والتي يمكن أن نعتبرها من اسباب انتشار المساجد الخاصة وازدياد اعدادها ليس في صقلية فحسب ولكن في بلدان الاسلام الأخرى ، لأن أصحاب مثل تلك النفوس المريضة التي تريد الظهور وتعمل على إرضاء أهوائها ومآربها الخاصة لا يمكن أن يخلو منها مجتمع من المجتمعات في كل زمان ، فالحق تبارك وتعالى يقول فيهم : « يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون الا أنفسهم وما يشعرون ، في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون » (١١٦) ، ويصفهم - سبحانه وتعالى في موضع آخر في محكم كتابه قائلا : « قل ان تخفوا في صدوركم أو تبدوه يعلمه الله ويعلم ما في السماوات وما في الأرض والله على كل شيء قدير » (١١٧) .

وما نريد أن نستخلصه وننبه اليه وتؤكد ايضا ، هو أنه اختلف المسلمون في دوافع واسباب بناء مساجدهم فان هذه الاسباب لن تخرج - بأى حال من الاحوال - هذه المساجد عن مهمتها الاصلية التي اقيمت من أجلها وهي تادية شعائر الدين الحنيف لا سيما إقامة الصلاة ، لأن المساجد بصورة عامة - الجامعة منها والخاصة - تعتبر أهم وافضل دور العبادة لدى المسلمين ، فقد روى عن السيدة عائشة ، رضى الله عنها قولها : « أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببناء المساجد في الدور وأن تنظف وتطيب » (١١٨) لذلك انتشرت هذه المصليات في القصور والدور والمساكن ، وتحدثنا النصوص أن بعضا من أصحابها الذين توفر لهم قسط كبير من العلم والفقه وأصبحوا مؤهلين للتدريس ، جلسوا بأنفسهم في مساجد دورهم وقصورهم لتعليم الناس أمور دينهم وديانهم وأمورهم أيضا عند هذا الحد ، ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل تعداه الى أن وجدنا بعضا من الدلميين الذين اعتنقوا الاسلام وحسن اسلامهم مثل يعقوب ابن كلث اليهودي والذي أسلم وتفقه في الدين والعلم كان يجلس بنفسه للنظر في ظلالام الرعية بعد صلاة الصبح في كل يوم خلال فترة توليه الوزارة في خلافة كل من المعز وابنه العزيز الفاطميين (١١٩) .

( ١١٥ ) انظر - الكامل لابن الاثير ج ٨ ص ٧٠ - ٧١ ، د . احسان عباس - العرب في صقلية ص ٢٦ .

( ١١٦ ) البقرة / ٩ - ١٠ .

( ١١٧ ) آل عمران / ٢٩ .

( ١١٨ ) وفاء الوفا للمسيحي - ج ٢ ص ٦٦٢ .

( ١١٩ ) انظر : د . حسن ابراهيم حسن . تاريخ الدولة الفاطمية ص ٢٧٠ - ٢٧٢ .

ولم يغيب عن ابن خلدون الذي تميزت كتاباته بالعمق والدقة والتحليل لكل ما تناوله من موضوعات بالدراسة والبحث ، خاصة ما ورد في مقدمته المشهورة ، لم يغيب عنه تمييز هذين القسمين من المساجد ، فوصف الجامعة منها بأنها عظيمة كبيرة المساحة تتسع لعدد كبير من المصلين الذين يجتمعون فيها لأداء فريضة الجمعة وغيرها من الصلوات العامة في المواسم والأعياد والمناسبات الكبرى الأخرى التي تحتاج فيها المصلحة العامة للمجتمع الإسلامي في قطر من الأقطار لدماء المصلين ، ويؤمن المسلمون فيها بالخليفة في حاضرة الدولة أو عامله ومن ينوب عنه من كبار الفقهاء في المدن الأخرى ، أما المساجد العادية أو الخاصة فلا تحتاج إلى رعاية الدولة ولا إلى نظر الخليفة لتعيين من يقوم بالإشراف عليها ، لأن أصحابها أو من يجد في نفسه القدرة والكفاءة على إمامة المصلين يقوم بهذه المهمة كلما احتاج الأمر ، فقال : « أن المساجد صنفان ، مساجد عظيمة كثيرة الفاشية معدة للصلوات المشهورة وأخرى دونها مختصة لقوم أو محلة ، وليست للصلوات العامة ، فاما المساجد العظيمة فأمرها راجع إلى الخليفة أو من يفوض إليه من سلطان أو وزير أو قاض فينصب لها الإمام في الصلوات الخمس والجمعة والعيد والخصوفين والاستسقاء ... وإما المساجد المختصة بقوم أو محلة فأمرها راجع إلى الجيران ولا تحتاج إلى نظر خليفة ولا سلطان » . (١٢٠)

• • •

### بعد ذلك نجد أمامنا سؤالاً آخر يطرح نفسه في الحاح ، عن تاريخ ظهور المساجد

#### الجامعة ؟ وخصائصها المعمارية ؟

هنا أيضاً تسهل لنا المصادر التاريخية مهمة الإجابة عن الشق الأول من السؤال ، بينما تساعدنا دراسات الباحثين والمتخصصين في معرفة الشق الثاني وتبين خصائص هذه المساجد وبيان مميزاتها .

وللإجابة على القسم الأول نقول ، أن الاهتمام باتخاذ المساجد الجامعة قد بدأ بعد بناء مسجد الرسول ( صلم ) بالدينة المنورة ، الذي اتخذهُ المسلمون نبراساً ونموذجاً لهم ، فكان عمر بن الخطاب أول من اهتم بتخصيص هذه المساجد الجامعة في البلاد المفتوحة ، فيذكر القرظي أنه « لما افتتح عمر البلدان كتب إلى أبي موسى وهو على البصرة يأمره أن يتخذ للقبائل مساجد فإذا كان يوم الجمعة انضوا إلى مسجد الجامعة ، وكتب إلى سعد بن أبي وقاص وهو على الكوفة بمثل ذلك ، وكتب إلى عمرو بن العاص وهو على مصر بمثل ذلك ، وكتب إلى أمراء أجناد الشام ألا يتبددوا إلى القرى وأن ينزلوا الدائن وأن يتخذوا في كل مدينة مسجداً واحداً ولا يتخذ القبائل مساجد ، فكان الناس متمسكين بأمر عمر وعهده » (١٢١) .

من ناحية أخرى تروى النصوص أن نهران قبائل غافق جاءت إلى عمرو بن العاص خلال

( ١٢٠ ) المقدمة ص ١٢٠ .

( ١٢١ ) خطط القرظي ج ٢ ص ٢٤٦ ، انظر كذلك . السيوطي ، حسن المعاصرة ج ٢ ص ٢٢٨ .

ولابنه مصر وقالوا : انا نكون في الريف فنجتمع في العيدين ، الفطر والاضحى ويؤمنا رجل منا ، فاجابهم بامكانية هذا الامر ، فلما سألوه عن امامته في الجمعة لم يوافقهم وقال : لا يصلح الجمعة بالناس الا من اقام الحدود واخذ بالذنوب واعطى الحقوق (١٢٢) ومن ذلك القول تلمس الشروط والمواصفات الضرورية الواجب توافرها في شخص الامام الذي تصح صلاة الجمعة بصورة خاصة من خلفه ، ولما كانت مثل هذه الشروط لا تتوافر الا في القضاة وكبار الفقهاء والعلماء الذين ضربوا بسهم وافر في علوم الدين والشرع لذلك لزم ان تؤدي هذه الفريضة في المساجد الجامعة التي يؤم المصلين فيها الخليفة نفسه او يكون تنصيب امام لها عنده امرا واجبا ، لذلك جعل المقدس الجغرافي المشهور المسجد الجامع اهم مقومات المدينة الاسلامية ، فاشار في حديثه من بلاد ما راء النهر الى انه توجد مجموعة كبيرة من المدن التي سماها بالقرى الكبرى يتوافر فيها كل معالم ومنشآت المدن الكبرى وارباضها واسواقها .. فيما عدا المسجد الجامع الذي ينقصها مما جعلها تفتقد صفة « المدينة » خاصة وان مذهب ابي حنيفة الذي انتشر في تلك البلاد يؤكد على ذلك ، فيقول : « وهاهنا - بقصد بلاد ما وراء النهر - قرى كبار لا يعوزها من رسوم المدن والآثار الا الجامع لان الامر يتجارى والمقدم عند السلطان والتمثل رايه اصحاب ابي حنيفة ، وعندنا لا جمعة ولا تشريف الا في مصر جامع يقام فيه الجدد ، وكم تعب اهل بيكنند حتى وضموا المنبر » (١٢٣) .

**لذلك اعتبر المسجد الجامع اهم معالم المدينة الاسلامية بل هو صاحب الفضل في اضعاف صفة « المدينة » على اي مركز حضري اسلامي .** فكان الخليفة بنفسه او من ينوب عنه من اهل العلم والفضل هم وحدهم المؤهلين لامامة المسلمين في الصلاة في هذه المساجد الجامعة خاصة في يوم الجمعة حتى يمكن القول ان المسجد اكتسب صفة « الجامع » من اجتماع المسلمين فيه لاداء هذه الفريضة وما يتبعها من مراسم كالخطبة مثلا وذلك تطبيقا لقول الله عز وجل : « يا ايها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون .. » (١٢٤) ومما يذكر في هذا المقام ان اول خطبة خطبها الرسول الكريم ( صلم ) في مسجده بالمدينة المنورة قال فيها بعد ان حمد الله واتى عليه : « اما بعد ، ايها الناس فقدموا لانفسكم تعلمن والله ليعصفن احدكم ثم ليدعن غنمه ليس لها راع ثم ليقولن له ربه وليس له ترجمان ولا حاجب يحجبه دونه : ألم يأتك رسولي فبلغك وآيتك مالا وافضلت عليك ؟ فما قدمت لنفسك ؟ فليظنن يميننا وشمالا فلا يرى شيئا ، ثم لينظرن قدماه فلا يرى غير جهنم - فمن استطاع ان يقى وجهه من النار ولو بشق تمره فليفل ، ومن لم يجد فبكلمة طيبة ، فان بها تجزى الحسنة عشر امثالها الى سبعمائة ضعف ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته » (١٢٥) .

كل ذلك يوضح اهمية وجود المسجد الجامع في المدينة الاسلامية وجنة « الجامع »

( ١٢٢ ) السيوطي - حسن المعاصرة - ج ٢ ص ٢٢٨ .

( ١٢٣ ) المقدسي البشاري - احسن التقاسيم ص ٢٨٢ ، انظر كذلك : آدم مزر ، الحصار الاسلامي -

ج ٢ ص ١٩٥ .

( ١٢٤ ) سورة الجمعة - آية ٩ .

( ١٢٥ ) سيرة ابن هشام ج ٢ ص ١٢٦ .

التي ألحقت بالمساجد الرئيسية الكبرى التي كان الرسول العظيم (صلى الله عليه وسلم) وخلفائه من بعده أو من ينوب عنهم يؤمنون المسلمين للصلاة فيها لا سيما فريضة يوم الجمعة كما كان مركزا للقاضي الذي يفصل بين الناس ويقيم حدود الشرع ، وقد أشار إلى ذلك الاستاذ ليفي بروفنسال العالم والمستشرق الفرنسي عندما قال : « ان لفظ مدينة أصله آرامي ويرجع أنه كان يطلق خاصة على المكان الذي يكون فيه القضاء ، وقد ذاع منذ ابتداء الاسلام حين حل محل اسم يثرب للدلالة على مقر النبي بعد هجرته ، فلفظ المدينة اذا رجعنا لهذا الأصل يجب ان يعرف على أنه مركز حضري يحوى بيت العبادة ويجتمع فيه المؤمنون للصلاة الجامعة ويصدر فيه قاضي الجماعة أحكامه » ( ١٢٦ ) .



بعد ذلك نوضح في وصف مبسط الاجابة على الشق الثاني من السؤال الذي اورده فيما مضى والخاص بمميزات المسجد المعمارية بعد ان تبلورت لدى المهندس المسلم صورة واضحة المعالم لشكله العام وتخطيطه وأهم اجزائه .

#### اقسام المسجد الجامع الرئيسية :

لا شك ان المسجد الجامع قد تميز عن المساجد الخاصة أو غير الجامعة بعناصره المعمارية الرئيسية التي التزم بها المسلمون عند التخطيط والبناء وان اختلفت هذه العناصر والاقسام التي يتكون منها في الاتساع والضخامة والمساحة إلى الشكل والمظهر العام من مسجد لآخر ، وأهم هذه العناصر ما يأتي :

١ - **بيت الصلاة :** وهو المكان المسقوف الذي يصطف فيه المصلون خلف الامام لاداء الفريضة ، ويعتبر هذا « البيت » من أهم اجزاء المسجد الجامع ان لم يكن أهمها جميعا ، ويرتفع سقفه عادة فوق العقود التي تحملها الاعمدة أو الدعامات التي خُطت في صفوف متوازية ومنظمة تحصر بينها ما يعرف « بالاسكيب » وهي الممرات الموازية لجدار القبلة الذي يتوسطه المحراب في غالب الاحيان ، و « البلاطات » وهي الممرات العمودية على هذا الجدار . ويتكون من قاطع الاسكيب والبلاطات ، وبين كل اربعة اعمدة أو دعامات ، مساحات مربعة الشكل تقريبا باسم « اسطوانات » كانت تعقد فيها حلقات الدرس والتي أشرنا إليها من قبل في حديثنا عن مسجد الرسول ( صلى الله عليه وسلم ) بالمدينة .

٢ - **الصحن :** وهو الجزء غير المسقوف الذي يلي بيت الصلاة وقد ترك دون سقف ليساعد على وصول الضوء الى بيت الصلاة خاصة اذا كان هذا « البيت » كبيرا وعميقا . وتتعدد فيه الاسكيب كما هو الحال في بعض المساجد الجامعة الكبرى مثل مسجد قرطبة . وكان هذا الصحن في معظم الاحيان يتوسط المساحة التي يقام عليها المسجد الجامع .

٣ - **المجنبات :** وهي الأروقة المسقوفة التي تحيط بالصحن من جهاته الثلاث الأخرى غير بيت الصلاة ، وكانت بدورها تتكون من رواق واحد أو أكثر .

وإذا كان بيت الصلاة هو المكان الأصلي المخصص لصفوف المصلين كما يدل عليه تسميته، فإن الصحن وأروقة المجنبات كانت بدورها مستخدم في كثير من الأحيان لنفس الغرض لا سيما في حالة كثرة عدد المصلين .

بالإضافة إلى تلك العناصر الثلاثة الأساسية في تخطيط وبناء المسجد الجامع ، وجدت عناصر أخرى كالمئذنة التي لم يتقيد المسلمون في تحديد مكانها أو أبعادها في المسجد الواحد ، ويذكر إن معاوية بن أبي سفيان أمر واليه على مصر ، مسلمة بن مخلد ببناء صوامع للأذان في المسجد الجامع بالفسطاط ، فأقام والي أربع مآذن في أركان المسجد الأربعة فكان لصوت المؤذنين وهم ينادون للصلاة من فوقها جميعا في وقت واحد دوي شديد . (١٢٧)

كذلك وجد المنبر الذي كان يصنع من الخشب أو الرخام ، وكان يقام بجانب المحراب ليقف عليه الإمام وهو يخطب حتى يراه ويسمعه المصلون بسهولة ، كما وجدت أيضا المقصورة ، وهي حاجز خشبي عادة يحدد جزءا من الصفوف الأولى في بيت الصلاة وكانت تخصص للخليفة وحاشيته وكبار رجال الدولة ، وقد ظهرت في زمن متأخر بعد ما خشي الخلفاء على حياتهم المؤامرات بعد أحداث الفتنة الكبرى ، كما اتخذت الدولة في الأمصار مثل هذه المقاصير تشبها بالخلفاء كما فعل زياد بن أبيه في مسجد الكوفة . (١٢٨) .

كذلك ظهر في المسجد الجامع « كرسى السورة » وهو من الأثاث المستحدث فيها ، وكان يتخذ منه المقرئ مكانا يجلس فيه لتلاوة القرآن الكريم ، وأحيانا أخرى كان يقوم فيه « المبلغ » الذي يردد بعد الإمام حتى يسمعه المصلون جميعا .

لذلك كله قل عدد المساجد الجامعة في حواضر الإسلام المختلفة - كما أشارت النصوص التاريخية المختلفة ، وكما أوضحنا من قبل - ويمكننا على ضوء هذه الدراسة أن نجعل هذه الأسباب فيها يلي :

١ - اتساع رقعة الأرض اللازمة لبناء المسجد الجامع بحيث يمكننا القول أنه يصعب توافر مثل هذه المساحة المطلوبة بسهولة خاصة في المدن القديمة ، لذلك رأينا أن وجدنا مساحة مسجد مدينة سمر من رأى ( سمرام ) الجامع قد بلغت ما يعادل أربعين فدانا تقريبا ، وشغل المسجد الطولوني الجامع ما يوازي ستة أفدنة ونصف (١٢٩) وهكذا تعرضت المساجد الجامعة الأولى لكثير من التوسعة والزيادة في مساحتها كما حدث - على سبيل المثال - لمسجد الرسول ( سلم ) بالمدينة المنورة والمسجد الأموي بقرطبة والجامع الأزهر بالقاهرة ومسجد القيروان ( مسجد سيدي عقبة ) في تونس وغيرها من المساجد الجامعة المشهورة .

( ١٢٧ ) خطط القرطبي - ج ٢ ص ٢٤٨ . ومن يريد أن يتوسع في معرفة التفاصيل عن تخطيط المساجد الجامعة وعناصرها المختلفة فليرجع إلى المؤلف الهام للاستاذ الدكتور أحمد فكري - مساجد القاهرة ومدارسها - المجلد ص ٢٠١ وما بعدها .

( ١٢٨ ) البلاذري - فتوح الببلوان - ص ٣٤٠ .

( ١٢٩ ) انظر : د . أحمد فكري - مساجد القاهرة ومدارسها - المجلد ١ ، ص ٢٣٧ ، ٢٩٦ .

٢ - ما يتطلبه بناء هذه المساجد الجامعة الضخمة من مقادير كبيرة من مواد البناء خاصة ما يلزمها من الاعمدة الرخامية أو الحجرية التي كان البناء المسلم في العصر الوسيط يبحث عنها في المباني والمنشآت القديمة بصورة خاصة لاستخدامها في البناء حيث كانت الحاجة اليها كبيرة لكي ترتكز عليها العقود التي تحمل السقف في بيت الصلاة والمجنيات - كما بينا فيما سبق - مما أدى بالمهندسين المسلمين في آخر الامر الى استعمال الاجر لبناء الدعام موزا من الاعمدة كما حدث في بناء مسجد سامراء بالعراق والجامع الطولوني في مصر وغيرهما من المساجد الكبرى .

٣ - كثرة النفقات المادية اللازمة لبناء وتجميل هذه المساجد الجامعة والتي يصعب توافرها مع ما يلزم من الصناعات والعمال والفنانين المهرة اللازمين للبناء في العصر الوسيط ، فذكرت النصوص التاريخية أن الخليفة الوليد بن عبد الملك جمع لبناء المسجد الاموي بدمشق « حلاق فارس والهند والمغرب والروم وانفق عليه خراج الشام سبع سنين » (١٢٠) وبعث اليه امبراطور القسطنطينية بالفسيفاء ومهرة الصنائع ، وقد بلغت تكاليف بناء هذا المسجد الجامع العظيم أحد عشر مليوناً ومائتي ألف دينار (١٣١) ، وهو لا شك مبلغ ضخم اذا قيس بدخل الدولة الاموية في ذلك الوقت، اى في اواخر القرن الاول للهجرة . لهذه الاسباب وغيرها رأينا قلة عدد المساجد الجامعة ، وفي نفس الوقت شدة اهتمام اولي الامر في العالم العربي بصورة خاصة بالعمل على توسعة وتجميل العديد منها التي بنيت مع المدن الاسلامية الاولى او في المدن القديمة التي كانت حواضر للدول الاسلامية المختلفة .

بعد هذا العرض الشامل لمكانة المسجد وموضعه في المدينة الاسلامية ، نقفز الى الاذهان سؤال آخر هام وملح من مهمة هذه المساجد والمساجد الجامعة منها على وجه الخصوص لمعرفة دورها الحضارى الكبير في تاريخ المجتمعات الاسلامية بداية من ظهور هذه المنشأة الدينية على يدى الرسول الكريم ( صلم ) في المدينة المنورة ثم خلال العصور المختلفة التالية .

**ولاهمية الاجابة على هذا السؤال فانسألنا ان نخصص لها دراسة مستقلة ومستفيضه** لتبين الدور الهام الذى لعبه المسجد في تاريخ الاسلام والمسلمين في ميادين الحياة المتعددة : الدينية والسياسية والاقتصادية والعسكرية والعلمية وغيرها من مختلف الانشطة التي ظهر فيها بجلاء وفعالية دور هذه المساجد واثرها العظيم في الحياة حتى يمكن للمسلمين جميعا في مشارق الارض ومغاربها استذكار هذا الدور الجليل والعمل على احياؤه مرة اخرى عن طريق الاهتمام بالمسجد ورسالته وابرار دوره لا سيما الدبنى والفكرى في بناء وتثقيف اجيال امتنا العربية والشعوب الاسلامية عامة بتثبيت الايمان في قلوب ابنائها وغرس الفضائل في نفوسهم حتى تتمكن امتنا العربية والمسلمون عامة ان يتجاوزوا مكانتهم اللاتقة بهم بين شعوب العالم المتقدم تصديقا لقول الحق تبارك وتعالى : « كنتم خيرامة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » (١٣٢) .

( ١٢٠ ) القنسى - احسن التقاسيم - ص ١٥٨ .

( ١٣١ ) رحلة ابن جبير ص ٢٥٠ .

( ١٣٢ ) آل عمران / ١١٠ .

## الاسلام في ارض الاندلس أنشور البيئـة الأوروبـية

لم يكن الفتح العربى لاسبانيا مجرد احتلال عسكري صعدت فيه الجيوش الاسلامية الى اقصى الشمال ، ثم هبطت الى الجنوب ، بل كان حدثا حضاريا امتزجت فيه حضارات سابقة كالرومانية ، والقوطية مع حضارة جديدة لاحقة وهى الحضارة الاسلامية ، ونتج من هذا المزيج حضارة اندلسية مزدهرة وصلت الى الفكر الأوروبى المجاور واثرت فيه . فالفتح العربى لاسبانيا كان ختاماً لدور سابق وبداية لدور اسلامى لاحق تغفل فى الحياة الاسبانية وترك فيها اثرا عميقة ما زالت معالمها واضحة حتى اليوم .

ولا شك ان المسلمين حينما دخلوا الاندلس أو اسبانيا ، أو شبه جزيرة ايبيريا ، بقيادة موسى ابن نصير وطارق بن زياد ، وجدوها مأهولة بالسكان : كانت فيها جماعات فسخمة من المسيحيين ، بعضها ينتمى الى العناصر الايبيرية Iberos التى هاجرت اليها من قديم من المغرب وأعطتها اسمها ايبيريا ، والبعض الآخر ينتمى من قديم الى العناصر الكلتية Celts التى جائتها من أوروبا من الشمال .

كذلك وجدت فيها **جماعات يهودية قديمة الى جانب الرومان** والقوط ، ثم جاء الفاتحون من العرب والبربر أو المغاربة ، فاضافوا عناصر جديدة الى العناصر القديمة . ولم يلبث هؤلاء الفاتحون الجدد ان اخلطوا بأهالى البلاد الاصليين ، وكانت ثمرة هذا الاختلاط ظهور عنصر جديد مسلم عرف باسم **المولدين** .

هذا ، الى جانب **المستعربة أو المستعربين** Mozarabes وهى العناصر المسيحية التي استعربت في لغتها وعاداتها ولكنها بقيت على دينها محتفظة ببعض تراثها اللغوى والحضارى ، وقد كفلت لهم الدولة الاسلامية حرية العقيدة فابقت لهم كنائسهم واديرتهم وطقوسهم الدينية التي كانت تقام باللغة اللاتينية ، كما كان لهم رئيس يعرف بالقومس Gomez وقاض يعرف بقاضى العجم أو النصارى ، يفصل في منازعاتهم بمقتضى القانون القوطى .

كذلك ينبغى ان نضيف الى هذه العناصر ، عنصر آخر لعب دورا كبيرا في الحياة الاندلسية وهو عنصر **الريق من الصقالية** الذين جلبوا من اوربا من صفرهم ، ثم ربوا تربية عسكرية اسلامية ، وانخرطوا في وظائف القصر والجيش حتى صاروا قوة لها خطرهما في الدولة الاموية بالاندلس وبعض ممالك المغرب الاسلامي أيضا ، شأنهم في ذلك شأن المماليك الاتراك في المشرق الاسلامي .

كذلك نضيف الى هؤلاء جميعا **العناصر الأوروبية الشمالية المعروفة باسم النورمانين أو الفايكنج** وبالأخص الدانمركيين منهم الذين اغاروا على سواحل الاندلس ووقع الكثير منهم في أيدي المسلمين ثم اعتنقوا الاسلام ، وتكونت منهم جاليات متعددة في غرب الاندلس .

وهكذا نجد ان اسبانيا الاسلامية كانت مزودة بالاجناس المختلفة ، وكان من الطبيعي ان تتصل هذه العناصر بعضها ببعض سواء بالمصاهرة أو الجوار أو الحرب ، وكان من الطبيعي كذلك ان يأخذ كل منهم عن الآخر ويعطيه ، مما كان له اثره في مزج هذه العقليات المختلفة والعناصر المتباينة في بوتقة الاندلس ، وتكوين **الجتمع الاسباني العربي** الذى لا نستطيع ان نطلق عليه احدى هاتين التسميتين فقط .

وما يقال عن تنوع العناصر البشرية التي سكنت الاندلس ، يقال أيضا عن تنوع التيارات الثقافية التي تكونت منها حضارتها .

فمن المعروف ان الحضارة الاسلامية الاندلسية مثل كل الحضارات ، لم تنشأ فجأة ، بل مرت في ادوار مختلفة ، وخضعت لؤثرات حضارية مشرقية تربطها بالوطن الاسلامي الام باعتبارها جزءا منه ، كما خضعت لؤثرات مغربية بربرية بحكم ارتباطها ببلاد المغرب والسودان المصاحبة لها من الجنوب ، هذا الى جانب المؤثرات المحلية الاسبانية الأوروبية اللاتينية بحكم البيئة المسيحية الأوروبية التي نشأت فيها .

فالحضارة الاندلسية الاسلامية العربية هي نتاج هذا التفاعل والتبادل والتداخل والترابط والتناسق بين كل هذه العناصر البشرية والثقافية التي عاشت في أرضها وانبهرت فيها في قالب واحد له شخصيته المستقلة المتمايزة .



ولقد حرص علماءنا المتخصصون من العرب والإسبان والفرنسيين وغيرهم ، على دراسة وتحليل هذه الأصول التاريخية التي تكونت منه الحضارة الاندلسية ، وقدموا لنا في هذا المجال أعمالا لها قيمتها وأصالتها العلمية . غير أننا يلاحظ أن معظم هذه الأعمال تناولت بصفة خاصة المؤثرات المشرقية القادمة من الشام والحجاز والعراق وفارس ومصر (١) ، أو المؤثرات المغربية القادمة من دول شمال إفريقيا والسودان (٢) ، أو المؤثرات الإسلامية في الحضارة الأوروبية بصفة عامة (٣) . أما التأثير العكسي الإسباني الأوروبي في الحضارة الاندلسية ، فإنه لم يحظ بتلك العناية التي حظيت بها المؤثرات الحضارية الأخرى ، باستثناء بعض الأعمال العلمية المتفرقة في هذا المجال . ولا أدعى لنفسي فضل المبادرة الى التنبيه على أهمية هذا النوع من الدراسة ، فند سبق أن نادى بها المستشرق سيبولد في دائرة المصارف الإسلامية مادة « اندلس » ، كما نادى بها أيضا صديقي الاستاذ الدكتور عبد العزيز الأهواني في كلمته القيمة التي القاها في ذكرى المرحوم الدكتور أحمد فكري بجامعة الاسكندرية سنة ١٩٧٦ ، وموضوعها « اللقاء الحضاري في الاندلس » وحسبى بهذا الجهد المتواضع أن اسير على نفس النهج الذي سار فيه غيرى بفصد تهيئة الأفكار ولقت الانظار الى بعض جوانب هذا الموضوع الهام المعقد ، على أمل أن تشكل لجنة متخصصة تتناول دراسته دراسة تفصيلية مستفيضة .

وقد أثرت حصر هذه المؤثرات الإسبانية الأوروبية في المجالات التالية :

- ١ - المجال الاجتماعي والثقافي .
- ٢ - نظم الحكم والإدارة .
- ٣ - حياة الحرب والجهاد .
- ٤ - العلاقات الدبلوماسية مع ملوك أوروبا .
- ٥ - الاحتفالات والأعياد .

أولا : في المجال الاجتماعي والثقافي :

لا شك أن وضع الاندلس الجغرافي في الاطراف الغربية البعيدة للعالم الاسلامي ، وبجوار الغرب المسيحي في قلب أوروبا ، جعلها في مواجهة مستمرة دائمة مع الدول اللاتينية المسيحية هناك ، وهذا جعلها بالتالي من أكثر الدول الإسلامية معرفة وتأثيرا وتأثرا بها .

(١) النظر Mahmoud Makki : Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España Musulmana (Madrid 1967)

(٢) النظر عن سبيل المثال (عبد العزيز بن عبدالله : معطيات الحضارة المغربية ، دار الكتب العربية بالرياض) وكذلك (محمد المتوني : العلوم والآداب والفنون على عهد الفوحدين الرباط ) .

(٣) معظم الكتب التي تناولت الكلام عن الحضارة الإسلامية تطرقت الى هذا الموضوع وتكتفي بالإشارة الى كتاب الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لادم متز وكتاب تراث الاسلام لشاخت وبوزدوت (عالم المعرفة بالكوت) .

وعلى الرغم من أن ما أخذهه الاندلس من أوروبا كان أقل بكثير مما أعطته لها من ثقافتها ، إلا أن هذا الوضع الجغرافي الأوروبي الذي تميزت به الاندلس ، وهذا التداخل المستمر بين الإسلام والمسيحية في شبه جزيرة أيبيرية ، قد أعطى الاندلس - رغم تعلقها بالوطن الأم بالشرق - طابعاً فريداً وشخصية مستقلة مميزة تجمع بين مؤثرات الشرق والغرب معا . ومن مظاهر ذلك

#### ١ - زواج المسلمين بالاسبانيات :

حينما دخل المسلمون اسبانيا ، أخذ أهل البلاد الأصليين يدخلون في الإسلام ، وقد أطلق على من أسلم منهم لفظ المسألة « جمع مسالم » . أما الذين بقوا على دينهم من أهل اللمة فكانوا يعرفون بالمعجم . ثم حدثت بعد ذلك حركة اختلاط بشرية واسعة النطاق نتيجة لان الجيوش الإسلامية سواء أكانت من العرب أو البربر ، قد دخلوا اسبانيا كجنود محاربين ولم يصطحبوا معهم عائلاتهم (٤) . لهذا ارتبط الكثيرون منهم بعلاقات المصاهرة مع أهل البلاد الأصليين .

ولعل ما يروى من قصص حول زواج القادة المسلمين بالاسبانيات ، وإن كان بعضه يتسم بالخيال إلا أنه يعطينا فكرة عن هذه الظاهرة الاجتماعية الهامة .

فهناك قصة زواج عبد العزيز بن موسى بن نصير بالأميرة ابنة المعروفة عند الاسبان باسم Egilona امرأة وذريق Rodrigo آخر ملوك القوط التي أسلمت وتكتت بام عاصم وسكن معها اشبيلية ، وكيف أنها أرادت أن تضع على رأسه تاجا كما كان يفعل قومها . وهناك قصة القائد زياد بن ثابت التميمي الذي تزوج أميرة اسبانية أرادت بدورها أن تضع تاجا على رأسه كما فعلت إبلخونا مع عبد العزيز ، فمما كان من هذا إلا أن أخبر قادة المسلمين بذلك فقتلوا عبد العزيز بن موسى بن نصير . وهناك قصة القائد المغربي مونوسه الذي كان حاكما على شمال اسبانيا ، واشترك مع عبد الرحمن الغافقي في فتح جنوب فرنسا ، وكيف أنه رأى ابنة الدوق اودو حاكم اقليم اكيثانيا Aquitaino فأعجبته جمالها وتزوج بها ، ثم رأى بعد ذلك ابنة القائد بلاي Pelayo فاختطفها وتزوجها ، فغضب عليه عبد الرحمن الغافقي وطارده إلى أن سقط من قمة جبل ومات ، وأرسلت زوجته إلى الخليفة الأموي بدمشق فقصهم إلى حريمه ، هذه القصة لم ترد في المصادر العربية ولكنها من القصص والشعر الشعبي الاسباني ، Romancero وهناك قصة سارة بنت النند القوطية حفيدة الملك النورقلى غبطشه Witiza التي سافرت إلى دمشق وقابلت الخليفة هشام بن عبد الملك في شكاية لها ضد عمها أربطاس بن غبطشه على ميراث أبيها ، وهناك زوجها الخليفة هشام مولاة عيسى بن مزاحم الذي عاد

( ٤ ) هناك حالات فردية شلت عن هذه القاعدة مثل طارق بن زياد الذي صاحب معه زوجته أم حكيم وتركها في الجزيرة الطغرافية التي سميت بعد ذلك بجزيرة أم حكيم ، كذلك يلهم من كلام ابن قتيبة أن موسى بن نصير صاحب معه نسائه وبناته ، وذلك عند قوله : ونال موسى حصنا ثالثا فلشدت عليه القتال حتى مال المسلمون نحوه فأمر موسى بسراده فكتشه من نسائه وبناته حتى برزت ، فعلى المسلمون وكسرت بين يديه من الهاد السيوف مما لا يحصى واحتدم القتال ثم أن الله فتح عليه ونصره . ( ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ج ١ ص ٨١ ) .

بها الى الاندلس ، وأنجب منها ابراهيم واسحاق اللذين ادركا شرف الرياسة والجاه في اشبيلية . ومن سلالة هذه الاميرة القوطية جاء المؤرخ أبو بكر محمد القرطبي ، المعروف بابن القوطية ( ت ٣٦٧ هـ ) صاحب كتاب تاريخ افتتاح الاندلس الذي يروي لنا فيه هذه القصة .

وهناك الاميرة البشكنسية المعروفة باسم ونقة Onneca وبالاسبانية الحديثة Iniga ابنة ملك نافارا Navarra فرتون بن غرسيه Fortune Garces المعروف بالانقر ، وكان قد وقع في أسر المسلمين وأقام في قرطبة عشرين عاما ، فتزوج ابنته هذه ، الامير الاموي عبد الله بن محمد قبل أن يتولى امانة الاندلس وأطلق عليها اسما ، وأنجب منها ابنه محمدا والد عبد الرحمن الناصر ، ففرتون اذن هو الجد الاعلى للخليفة الاموي عبد الرحمن الناصر .

وهناك السيدة صبح Aurora زوجة الخليفة الحكم المنتصر وام ولده هشام المؤيد ، كانت بشكنسية الاصل من اقليم الباسك في شمال اسبانيا ثم صار لها نفوذ كبير في الدولة الاموية ، وعن طريقها كان ظهور المنصور بن ابي عامر وترقيته الى المناصب العليا في الدولة .

كذلك تزوج الحاجب المنصور بن ابي عامر ابنة ملك نافارا سانشو غرسية Sancho garces Abarca التي اعتنقت الاسلام وتسمت باسم عبده ، وأنجب منها المنصور ابنه عبد الرحمن الذي اطلقت عليه امه اسم سانشولو Sanchuelo اى سانشو الصغير حفظا للذكرى ابنيها ، وقد عرف في المراجع العربية باسم شنجلول .

كذلك نذكر أسرة بنى قسى حكام النضر الاعلى سرقطة Zaragaza حتى أوائل القرن الرابع الهجري ، وكان جد هم الاعلى القومس ( الكونت ) قسى من اشراف القوط ، واسلم على يدى الوليد بن عبد الملك ، وصار اولاده واحفادهم بعده زعماء المولدين في النضر الاعلى ، وكانوا يمتازون بالشجاعة والاقدام ، كما كانت لهم علائق مصاهرة مع جيرانهم من الامراء النعماني من البشكنس Vascones حكام بنبلونه قادمة نافارا . مثال ذلك زواج مطرف بن موسى القسوى قائد النضر الاعلى من فليشكيطة Velasquita بنت شانجه ( سانشو ) صاحب بنبلونه ، وزواج الامير موسى بن موسى القسوى من اورية Oria بنت غرسيه بن ونقة .

وفي بعض الاحيان كانت تحدث زيجات عكسية اى زواج المسيحيين بالمسلمات بحكم الجوار والمصاهرة ، مثل زواج ملك نبره ( نافارا ) ونقه بن ونقه Inigi Iniguez من ارملة امير النضر الاعلى موسى بن فرتون بن قسى بعد وفاته . كذلك يروى أن الشاعر البربري الاصل محمود بن عبد الجبار المصمودي الذي أعلن الثورة في بلدة ماردة سنة ٢١٣ هـ ، سنة ٨٢٨ م على الامير عبد الرحمن الاوسط ، اضطر بعد هزيمته الى اللجوء الى جليقية حيث مات وبقيت أسرته هناك حيث تزوجت اخته جميله ، التي اشتهرت بجمالها وفروسيها ، بأحد قوامه (حكام) جليفيه وأنجب منها ولدا أصبح فيما بعد اسقفا على مدينة شنتياقب Santiago كبرى كنائس اسبانيا النصرانية . كذلك نذكر الاميرة زائدة المسلمة Zaida la mora زوجة المأمون بن المعتد ابن عباد ، التي فرت الى قشتالة بعد مقتل زوجها على يد المرابطين عند دخولهم قرطبة ، فبنى عليها

ملك قشتالة الفونسو السادس واجبب منها ابنه الوحيد سانشو الذى قُتل في موقعه اقلش Ucles امام الرابطين سنة ٥٠١ هـ (١١٠٨م).

ولقد استمرت هذه المصاهرات بين حكام المسلمين والاسبان في قصص وروايات لا تنتهي حتى نهاية الحكم الاسلامي في اسبانيا على عهد بنى نصر ملوك غرناطة ، الذين عرفوا ايضا بملوك بنى الاحمر لشقرة فيهم ربما نتجت عن هذا الزواج المختلط ، نذكر منهم على سبيل المثال بشينة ام السلطان محمد الخامس الفنى بالله ومريم ام السلطان اسماعيل الثانى ، وبهار ام السلطان ابي الحجاج يوسف الاول ، وعلوه ام السلطان محمد الرابع ، وشمس الدولة ام السلطان ابي الجيوش نصر ، وثريا ( واسمها ازابيل دى سوليس ) زوجة السلطان ابي الحسن ... وهكذا ... يلاحظ ان هؤلاء النساء الاسبانيات كن يتخذن في العادة اسماء عربية .

على ان موضع الاهمية هنا هو ان ها الامثلة السابقة من الزواج المختلط كانت قاصرة على طبقة الملوك والقادة فقط ، فما بالنسبة لبقية افراد الشعب ؟ والناس على دين ملوكهم كما يقال . ويكفى ان نورد هنا نصا لعبد الواحد المراكشى في كتابه ( المعجب في التخصيص اخبار المغرب ) لنبين مدى انتشار هذه الظاهر الاجتماعية بين عامة الاندلسيين ، وذلك عند قوله : « **وملا المنصور بن ابي عامر الاندلسي غنائم وسببا من بنات الروم واولادهم ونسائهم .** وفي ايامه تنال الناس بالاندلس فيما يجهزون بناتهم من الثياب والحلى والدور ، وذلك لرخص ايمان بنات الروم ، فكان الناس يرغبون بناتهم بما يجهزون به ، ولولا ذلك لم يتزوج احد . بلغنى انه نودى على ابنة عظيم من عظم الروم بقرطبة ، وكانت ذات جمال رائع ، فلم تساو اكثر من عشرين دينارا عامرية ... » (٥)

وفي هذا المعنى يروى ابن عذارى انه عقب وفاة المنصور بن ابي عامر ، خرج الناس صائحين مات الجلاب .. مات الجلاب .. والجلاب كلمة معناها قبيح في الاصل ، اذ كانت تطلق على بائع اللواب او على النحاس بائع الرقيق ، ولكنها اطلقت هنا بمعنى مجازى مستحب يراد به مدح المنصور كقائد عظيم غمرهم بالسبايا والنعم عقب اياه من غزواته (٦) . هذا ، وتحدثنا كتب التراجم الاندلسية من زواج عدد كبير من العلماء والقضاة ورجال الدين بنساء اسبانيات ، تقتصر منها على الاشارة الى زواج الوزير الشاهر تمام بن علقمة (٢٨٣ هـ) من ابنة رومانوس قومن جنوب اسبانيا على ايام القسوط (٧) ، وزواج المؤرخ ابن خلدون حينما زار الاندلس سنة ٧٦٤ هـ بفتاة اسبانية تدعى هند . وقد داعبه صديقه ابن الخطيب صبيحة اليوم التالى لزواجه برسالة من الادب المكتشف الذى لا يسمح المقام بذكره هنا (٨) . بل ان الوزير الغرناطى ابن الخطيب نفسه

(٥) (راجع كتابنا في التاريخ العباسي والاندلسي ص ٤٤٢).

(٦) ابن عذارى : البيان المغرب ج ٣ ص ١٢ .

(٧) جونثال بالثشيا : تاريخ الفكر الاندلسي ترجمة حسين مؤنس ص ٦٠٣ .

(٨) راجع ( الفرى : نفع العيب ج ٨ ص ٢٨٠ ) .

حينما كان مقيما بالمغرب قبيل هذا الوقت بقليل (٧٦٠ - ٧٦٣ هـ) طلب من سلطان المغرب إبي سالم المريني أن يهديه جارية إسبانية (٩) .

### ب - طبقة المولدين :

نتج عن هذا الزواج المشترك جيل جديدين الإبناء عرفوا باسم المولدين - جمع مولد - وهؤلاء نشأوا مسلمين على دين آبائهم . وقد تزايد عدد المولدين على عهد الدولة الأموية حتى صاروا يكونون معظم سكان الاندلس وأهل البيوتات منهم . وحسبنا أن نتصفح كتب التراجم الاندلسية لنجد العديد من أسماء الكتاب والفقهاء والأمراء التي تدل على أصل إسباني مثل : ابن فرمان (١٠) ، Guzman ، الاقشيتين (١١) ، Agustin ، ابن بشكوال (١٢) ، Pascual ، ابن مردنيش (١٣) ، Martinez ، ابن لب (١٤) ، Lobo ، أي اللب ، وابن فرتون (١٥) ، Fortun ، ابن غرسية (١٦) ، Garcia ، وابن القوطيه (١٧) ، La Goda ، وشنجول (١٨) ، Sanchuelo ، والبرمنجو (١٩) ، Bernejo ، أي الأشقر ، وابن مارتين (٢٠) ، Martin ، وابن اشقيولة (٢١) ، وابن البربرير (٢٢) Reverter ومثل الزجال أبي عثمان بن سعيد المعروف بالبلينه Ballena

(٩) ابن الخطيب : نفاسة الجراب في علالة الاغتراب ورقة ٦٨ ، نشر أحمد مختار العباني .

(١٠) مثل أمير الزجل أبو بكر محمد بن فرمان القرطبي المتوفي سنة ٥٥٤ هـ .

(١١) مثل محمد بن عاصم المعروف بالاقتشين المتوفي سنة ٣٠٧ هـ - ٩١٩ م أول من ألف في طبقات الكتاب الاندلسي .

(١٢) مثل المؤرخ القرطبي أبو القاسم خلف بن بشكوال (ت ٥٧٧ هـ - ١١٨٢ م) صاحب كتاب الصلة في تاريخ علماء الاندلس (معيد ١٨٨٢) .

(١٣) أمير بلنسية وشرق الاندلس محمد بن سعد بن مردنيش (ت ٥٩٧ هـ - ١١٧٢ م) تزوج الخليفة الوحداني أبي يعقوب يوسف ابنته الزرقاء المردنيشية .

(١٤) مثل لب بن موسى القسوي قائد الثغر الأعلى سرقسطة ، والشاعر أبي القاسم لب على عهد الخليفة الناصر ، كما سمي به أحد الانهار الهامة في إسبانيا : وادي لب Guadalupe

(١٥) فرتون بن موسى القسوي قائد الثغر الأعلى (ت ٣٦٠ هـ - ٨٧٤ م) .

(١٦) الكتاب أبو عامر بن غرسية الشعوبي الذي عاش في بلاط علي بن مجاهد الملقب بدانيه في القرن الخامس الهجري .

(١٧) المؤرخ القرطبي أبو بكر بن القوطية (ت ٣٧٧ هـ) .

(١٨) عبد الرحمن بن التصور بن أبي عامر الملقب بشنجول .

(١٩) ملك قرطاجة أبو عبد الله محمد السادس الغالب بالله (ت ٧٦٣ هـ) الملقب بالبرمنجو ومعناها اللون البرتقالي الصارب إلى الحمرة نسبة إلى لون لحيته وشعره .

(٢٠) سليمان بن مرثين المولد الأصل والشار في بلد تماردة علي عبد الرحمن الأوسط (٢١٣ هـ - ٨٢٨ م) .

(٢١) أبو الحسن بن الحسن بن اشقيولة صهر الغالب بالله محمد بن الأحمر مؤسس مملكة قرطاجة . شاركه في فتوحاته وفي تأسيس ملكه في القرن السابع الهجري (١٢) .

(٢٢) أبو الحسن علي بن البربرير أحد فواد الموحدين في البر والبحر ، قتل (٥٨٢ هـ - ١١٨٧ م) .

أى الحوت ، ومثل الشاعر أبى يوسف هارون الرامدى (ت ١٢٠) هـ الذى كان يسمى أباجئس El Conicento . إ بمعنى الرامدى . وهذا ومن المعروف ان الفقيه المعروف أبى محمد بن حزم القرطبي (ت ٥٦٦ هـ) كان من أصل إسباني من معجم نبله Niebla . وهى بلدة فى غرب الاندلس ، ولو أنه ادعى لنفسه نسباً شرقياً لكى يرفع من شأنه على حد قول معاصره ابن حبان . وبالمثل يقال عن الكاتب الوزير عيسى ابن فطيس فى عصر عبد الرحمن الناصر ، اذ كان من نسل أم الوليد بنت خلف بن رومان النصرانيه .

ومن مظاهر التأثير الاسباني على الاسماء العربية فى الاندلس ، اضافة المقطع الاسباني الاخير الذى يتكون من الواو والنون on بالاسبانية للدلالة على التعظيم أو التكبير مثل : حفصون على حفص وخلدون على خالد ، وغلبون على غالب ، وزيدون على زيد ، كذلك اضافوا صيغة التصغير olla, ello مثل حازيل إلى الحارة الصغرى أو الحى الصغير ، ومثل ابن قنباله الذى يقابل Campello ويتكون من Camp أى حقل ، [ello مقطع التصغير . كذلك اضافوا صيغة يط it التى تدل على التكثير كما نرى فى لفظ مجريط (مدريد) المؤلفه من الكلمة العربية مع الالمالة الاندلسية « مجرى » اضيفت اليها النهاية اللاتينية الدارجة يط ، لى تدل على مجموعة الجارى المائية الجوفيه ، وهى التى كانت تميز بناء مدينة مدريد منذ ان اختطها المسلمون فى عهد الامير محمد بن عبد الرحمن الاوسط فى القرن الثالث الهجرى (٢٣) (٢٩) كذلك اضافوا صيغة oro مثل فندقر على الشخص الذى يدير القندرق وهكذا .

#### ج - انتشار اللغة الاسبانية بين مسلمى الاندلس:

كان من الطبيعى نتيجة هذا الاختلاط الكبير بين العرب والاسبان من طريق الحروب المتصلة والزواج المشترك ، ان يتأثر هؤلاء الابناء المولدون بأبائهم الاسبانيات فى لغتهم وعاداتهم وطرائق معيشتهم ، وهى بلا شك مؤثرات حضارية من اسبانيا المسيحية ، ولعل اوضح مثال لهذا اللقاء الحضارى ، ظاهرة انتشار ازدواجية اللغة بين الاندلسيين ، أى اللغتين العربية والرومانسية Romance وهى لهجة عامية مشتقة من اللاتينية ومنها تكونت اللغة الاسبانية ، ويسمىها العرب الامعجية أو العجمية او اللاتينية .

ويبدو ان انتشار هذه اللغة الرومانسية والاسبانية بين الاندلسيين كان على نطاق واسع لدرجة ان ابن حزم فى كتابه جمهرة انساب العرب قد تعجب من ان قوما من قبيلة تلي بن عمرو بن قضاة لا يحسنون الكلام باللطينية لكن بالعربية فقط نساؤهم ورجالهم (٢٤) « فاستثنأه قبيلة تلي يدل على ان الكلام باللطينية كان شائعاً فى جميع انحاء الاندلس وبين كل القبائل ذات الاصل العربى . وحتى هذه القبيلة يقول عنها ابن حزم ان افرادها « لا يحسنون » أى انهم يعرفون اللغة ولكنهم لا يجيدونها اعادة فیرهم .

(٢٢) محمود مكي : مدريد العربية ص ٢٠ .

(٢٤) ( ابن حزم : جمهرة انساب العرب ص ٢٢٢ ) تحقيق عبد السلام هارون ، ( القاهرة ١٩٧١ ) .

وإذا تصفحنا المصادر الاندلسية ، نجد اشارات واضحة تدل على أن الخلفاء والقضاة وعلية القوم ، فضلا عن الطبقات الشعبية في المدن والريف ، كانوا يتكلمون اللغة الأسبانية الى جانب اللغة العربية . يروي ابن هشام اللخمي على سبيل المثال : أنه نبت سن لبعض ولد الأمير عبد الرحمن الثاني ابن الحكم ، فوسفوا له طعاما يتناولها الاطفال عند نيات استنابهم فقال الأمير للوزراء : هذا الذي يسميه الناس بالاعجمية « اللتينية » ، هل روى من العرب فيها شيء ؟ ( ٢٥ ) ويروي ابن مغازي أن الوزير الشاعر ابا القاسم لب ، هجا الوزير عبد الملك بن جهود بابيات من الشعر امام الخليفة عبد الرحمن الثالث ( الناصر ) قال فيها :

قل لامين الله في خلقه لي لحية ائري بها الطول .  
لولا حيائي من امام الهندي نخست بالمنخس شو قـمـول .

فلما بلغ ابو القاسم لب الى قوله « شو » سكت ، فقال له عبد الرحمن الناصر : « قول » فاتم له على نحو ما اضمر ، فقال له : انت هجوته يا مولاي فضحك الناصر وامر له بصلة ( ٢٦ ) . وكلمة « شو قول » هي الكلمة الأسبانية Su Culo ومعناها الالية أو اسفل الظهر .

كذلك نجد في كتاب القضاة بقرطبة لمحمد بن حارث الخشني ( ت ٣٦٠ هـ ) اشارات هامة من انتشار اللغة الأسبانية بين الاندلسيين الى درجة أن بعض القضاة يتقنونها ويناقشون المتهمين بها أثناء المحاكمة ، مثال ذلك قوله : « وكان حينئذ بالمدينة شيخ أعجمي اللسان يسمى بنابر وكان مقدما عند القضاة مقبول الشهادة ، مشهورا في العامة بالخير وحسن المذهب . فأرسل فيه الوزراء وسألوه عن القاضي فقال بالعجمية : ما اعرفه ، الا اني سمعت الناس يقولون انه انسان سوء وصغره باللفظ العجمي . فلما رفع قوله الى الأمير رحمه الله ، عجب من لفظه وقال : ما خرج مثل هذه الكلمة من هذا الرجل الصالح الا الصدق ، فعزله عن القضاء ، وقوله كذلك : وذكر حكاية لى غير واحد من اهل العلم ان القاضي سليمان بن اسود كانت فيه دعة ، وحكوا منه في ذلك حكاية حفظت عنه في مجلس حكمه ، وذلك انه كان في وقته رجل من العدول يعرف بابن عمار كان يختلف الى مجلس القاضي وكانت له بقة هزيلة تلوك لجامها على باب المسجد وقد انضاه الجهد وغيرها الجوع فتقدمت امرأة الى القاضي وقالت له بالعجمية : يا قاضي انظر لشقيقتك هذه ؟ فقال لها بالعجمية لست انت شقيقتي ، انما شقيقتي بقة ابن عمار التي تلوك لجامها على باب المسجد طول النهار . ( ٢٧ )

( ٢٥ ) ميد العزيز الاخواني : اللغات مغربية من كتاب ابن هشام اللخمي في فعن العامة ، مجلة معهد المخطوطات ١٩٥٧ المجلد الثالث .

( ٢٦ ) ابن مغازي : البيان المغرب ج ٢ ص ٢٢٧ .

( ٢٧ ) الخشني : كتاب القضاة ، بقرطبة ص ٩٦ - ١٢٨ - ١٢٩ .

وفي الشعر الاندلسي كثيرا ما نجد الفاظا اسبانية وما يقابلها بالعربية اما بطريق مباشر او بطريق الكناية والاستعارة بصورة تدل على تمكن قائلها من معرفة اللغة الاسبانية ، مثال ذلك قول الشاعر الاندلسي ابن دراج القسطلي ( ت ٤٢١ هـ ١٠٣٠ م ) :

وانت الذي اوردت لونة قاهرا      خيولا سماء الارض فيها نحورها .  
ويا ليت قوطا حين شاد بناءه      رآه وقد خرت اليك جوانبه .  
ويا ليت اذ سماه بدرا معظما      رآه في كف العجاج مغاربه .

هذه الابيات في مدح عبد الملك المظفر بن المنصور بن ابي عامر حينما افتتح حصنا في شمال اسبانيا اسمه لونه Luna ومعناه البدر . فيقولان ملوك النصارى ، ويعبر عنهم بكلمة قوط ، حينما بنوا هذا الحصن واطلقوا عليه لفظ لونه لم يقدروا ان هذا البدر سيكون غروبه على يد عبد الملك المظفر .

وحينما يتكلم ابن دراج عن احد قادة الاسبان واسمه لوبث Lopez ومعناه الذئب يقول :

كم من سمى له فيها وذى نسب      لم يدخر نابيه عنه ولا ظفـره .

وواضح انه يريد ان يقول : كم من ذئب مثل هذا القائد مسمى باسمه لم يال جهدا في ابداء المسلمين والعدوان عليهم بنابه وظفـره ، حتى رداله كيده على يد المنذر بن يحيى التجيبي صاحب طليطلة . ( ٢٨ )

هذا ، ويحدثنا ابن صاحب الصلاة ( كان حيا ٥٩٤ هـ ) في كتابه المن بالامانة ، ان القائد الاندلسي ابا محمد سيد راي ابن وزير القيسى الذي شارك في غزوات الموحدن باسبانيا ، كان يجيد اللغة القشتالية ، وانه كانت لديه دراية واسعة باحوال اسبانيا ، وقد اعتمد ابن صاحب الصلاة على روايته مرارا . ( ٢٩ )

كذلك يروي على لسان الدين بن الخطيب ( ت ٧٧٦ هـ ) في كتابه الاحاطة في اخبار غرناطة ان عددا كبيرا من علماء المسلمين في الاندلس كانوا يتقنون لغة جيرانهم المسيحيين من القشتاليين والاراجونيين ، ويضرب مثلا على ذلك باحد العلماء المعاصرين له واسمه محمد بن لب الكتاني الملقب ، الذي كان يطوف بالبلاد الاسبانية ، ويناقش قساوستها في اصول الديانتين الاسلامية والمسيحية . ثم يضيف ابن الخطيب في موضع آخر من احاطته ، انه في عهد الملك الاسباني الفونسو العاشر الملقب بالعالم او الحكيم El Sabio في القرن السابع الهجري ١٣ م ، كان العالم الفرناطي محمد الرقوطي يعلم المسيحيين واليهود في مدرسة مدينة مرسية ،

( ٢٨ ) ديوان ابن دراج القسطلي ، بتحقيق الدكتور محمود علي مكي ص ١٩ ، ٢١ ، ١٨ ( المكتب الاسلامي

١٣٨٩ هـ ) .

( ٢٩ ) ابن صاحب الصلاة : كتاب المن بالامانة على المستصفيين ص ١١٧ نشر وتحقيق عبد الهادي التازي

( بيروت ١٩٦٤ ) .



وان العالم الفرناطى مبد الله بن سهل ، وفي نفس الوقت أيضا ، كانت له شهرة كبيرة في العلوم الرياضية ، لدرجة أن المسيحيين في شتى نواحي اسبانيا ولا سيما مدينة طليطلة ، كانوا يرحلون الى داره في مدينة بايسه Baeza لمجالدته والاستفادة من علمه (٣٠) .

مما تقدم نرى ان انتشار اللغة الاسبانية بين الاندلسيين كان امرا طبيعيا يتفق مع التجانس التاريخي لاحداث هذه المنطقة ، لان الفتة الاسلامى لاسبانيا لم يكن غزوا عسكريا بقدر ما كان لقاء حضاريا مع شعوب تلك المنطقة ومزجالثقافتين العربية والاسبانية القديمة .

#### د - الموشحات والازجال :

لعل من اهم مظاهر انتشار اللغتين العربية والاسبانية بين الاندلسيين ، ابتكار فن شعبي اندلسى جديد هو فن الموشحات والازجال ، وهوظراز شعري مختلط ، تمتزج فيه مؤثرات شرقية وغربية .

ويقال ان مبتدع فن الموشحة ، شاعر من بلدة قبره Cabra على بعد ثلاثين ميلا الى الجنوب الشرقي من قرطبة ، واسمه مقدم بن معاذ القبرى وكان من شعراء الامير الاموى عبد الله ابن محمد في اواخر القرن الثالث الهجرى ( ٣٩٠ ) .

وكان هذا الشاعر رجلا ضريرا ، ودورا الضراوة - كما يقول ليفى بروفنثال - في تطور الادب العربي قديمه وحديثه ظاهرة جديرة بالاعتبار . ويعتبر هذا الفن الجديد ثورة في الشعر العربي وحركة من حركات التجديد التي حررتة من كثير من قواعد العروض الصارمة ، اذ يلاحظ في الموشحة انها لم تلتزم نظام القوافى الموحدة كالقصيدة الشعرية ، وانما اشتملت على قواف متعددة . كذلك لم تكن وحدتها البيت الشعري ، وانما المقطوعة الشعرية التي تتكون من غصن وقفل ، اى ان الموشحة عبارة عن اغصان واقفال ، ويسمى القفل الاخير منها بالخرجة . ومن شروط هذه الخرجة ان تكون اما باللغة الاعجمية ، اى الاسبانية ، او باللغة العامية الدارجة ، كما يشترط فيها ان تكون حادة محرقة ، حارة منضجة ، على حد قول ابي سناء الملك المصرى .

كذلك جرت العادة ان تكون الخرجة على لسان فتاة تنفول في الفتى ، على عكس القصيدة العربية التي نجد فيها الرجل هو المحب بينما المرأة قاسية متكبرة معرضة . فكان الوشاح يأخذ هذه العبارة الاسبانية او العامية لتكون المركز ا الخرجة ، ثم يبنى عليها بقية الموشحة ، فكان الموشحة تبدأ من آخرها ، على عكس القصيدة الشعرية التي تهتم بمطلعها اى بالببيت الاول منها وفيما يلى مثال لهذا الغصن الاخير من الموشحة بما فيه الخرجة :

ليل طويل

ولا معين

يا قلب بعض الناس

لا تلين

أنا قول قوقو

ليس بالله تدوقو

والخرجة هنا اسبانية قوقو Cucco ومعناها الماكر . فالوشاح سمع من محبوبته هذه العبارة :  
أنا أقول أنت مكار ولن تدوق طعم قبلتي ؛ فاهتزت لها نفسه ، وجعلها مركزا أو خرجة  
لوشحته (٣١) .

ولا شك أن هذه الخرجات العامية أو الإصمجية ، الدليل واضح على أنها نمط مختلف  
عن الشعر العربي التقليدي . ومهما قيل من أن فن الموشح بدأ من قديم في المشرق على شكل  
المسقطات المعروفة عند شعراء الجاهلية قبل الإسلام ، فإن الشيء الثابت هو أن ذبوع هذا  
الفن بدأ في الاندلس وانتشر من هناك منذ القرن الرابع الهجري (٣٣) .

فإذا كان المشرف قد أعطى الاندلس نص القصيدة الشعرية ، فإن الاندلس بدوره قد  
أعطى المشرف فن الموشح .

وما يقال عن الموشحات يقال أيضا عن فن الأزجال الذي انتشر بعد ذلك في الاندلس في  
القرن السادس الهجري (١٢ م) ويلاحظ أن الموشحة والأزجال فن شعري واحد مع  
فارق أساسي هو أن الموشحة عربية صميمًا أما عدا الجزء الأخير منها وهو الخرجة ، فباللغة  
الاسبانية أو العامية الاندلسية ، أما لغة الأزجال كلها ، فهي اللغة العامية الدارجة الجارية على  
السنة عامة الناس في البيوت والأسواق والمواخير ، وتتخللها كلمات وعبارات من عجمة أهل  
الاندلس ، وممثل هذا اللون من الشعر الشعبي أي الأزجال هو أبو بكر محمد بن قزمان القرطبي  
الذي عاش في القرن السادس الهجري على عهد المرابطين وتوفي سنة ٥٥٤ هـ ( ١١٦٠ م ) وله  
ديوان أزجال وصل إلينا منه ١٤٩ زجلًا كان يتغنّى بها في الأسواق والحفلات بمساعدة بعض  
الآلات الموسيقية وجوقة من المنشدين لترديد الخرجة أو المركز عقب كل فقرة ينشدها .  
وتجدر الإشارة هنا إلى أن الخرجة ليست شرطًا من شروط الزجل كما هو الأمر في الموشح  
الاندلسية ، فمر أن عددا كبيرا من الأزجال القزمانية لها خرجات توفرت فيها كل شروط  
خرجة الموشحة .

( ٣١ ) عبد العزيز الأهواني : الأغنية الشعبية أصل التنويع ، المجلد ، العدد الثاني فبراير ١٩٥٧ .

( ٣٢ ) ليلى بروفنسال : محاضرات في أدب الاندلس وتاريخها ، ص ٢٤ - ٢٥ ، ترجمة محمد عبد الهادي شعيرة  
( جامعة الإسكندرية ١٩٥١ ) .

على أن المهم هنا هو أن هذا الديوان حافل بالكلمات الإسبانية التي تدل على أن هذه اللغة الرومانسية قد تفلتت في اللهجات العامية الاندلسية وقدمت لها ما ينقصها من المفردات الحسية فتجد فيها الفاظ مثل :

ينابر ، مايو ، بربينة Verbena ( نبات تفلأ أوراقه وتشرب كمهدي ) ، القنبانية يراد بها السهل الفسيح الممتد جنوب قرطبة ، عن الإسبانية La Campina أى الحقول وكربو Cero ( اعتقد ) ، مخشل دى سوى Mejilla de Sol ( خذ كأنه شمس ) ، مرندة merinda ( أكلة في ساعة العصر ، تصبيرة ) ، فيجسه Faja ( مشدة أو حزام من القماش ) ، تونوين todo bien ( كل شئ على ما يرام ) .

والى جانب هذه المفردات اللغوية والخرجات الاعجية وما تضمنته من معان وأخيلة وأساليب تختلف من الطابع التقليدى للشعر العربى (٣٣) . هناك أيضا الأوزان الخاصة بهذه الأزجال وخرجات الموشحات والتي يراها استاذنا أميليو غرسيه غومس متأثرة بأوزان اسبانية قديمة وأنها لا تنضبط بقواعد العروض العربى وما تنقسم اليه تفعيلاته من أسباب وأوتاد ، وإنما للبحر العروضية التي يقاس بها الشعر الأوروبى ، أى بحسب عدد المقاطع ومواضع النبر (٣٤) . وهذه النظرية الجديدة أثارت جدلا طويلا بين العلماء المتخصصين .

يضاف الى ذلك ما قدمته أزجال ابن قزمان من صور حية من حياة الاندلسيين اليومية اعيادهم واحتفالاتهم ، وبعضها لا يوجد الا في التقويم اللاتينى ، كاحتفال بميلاد السيد المسيح ويرأس السنة الميلادية ( ينابر ) ، وبعيد العصر Alacir الذى كان يقام عند جنى محصول العنب وعصره ، وهو من المحاصيل الرئيسية في الاندلس .

ولقد لقي هذا الفن الشعبى في بداية الامراضا وازدراء من جانب بعض الادباء المتقدمين بالاندلس ، فأضربوا عن ذكره في كتبهم مثال ذلك قول الاديب الاندلسى ابن بسام الشنترينسى ( ت ٥٤٢ هـ - ١١٤٧ م ) ، وشعرهم خارج عن شرطنا وليس من جمعنا ، وقوله كذلك « وأوزان هذه الموشحات خارجة عن غرض هذا الديوان ، إذ أكثرها على غير أعاريض أشعار العرب » (٣٥) .

على أن هذا الفن لم يلبث أن انتشر في جميع أنحاء الاندلس ، لدرجة أن الاديب الاندلسى أبى الوليد اسماعيل الشنقى ( ت ٦٢٩ هـ ) قال في رسالته المشهورة : لو تسماوا الشعراء والوشاحين والزجالين على بر العدة ( أى عدوة الاندلس ) لضاقت بهم (٣٦) .

( ٣٣ ) عبد العزيز الهماني : الرجل في الاندلس ، القاهرة ١٩٥٧ .

( ٣٤ ) راجع : Emilio Garcia Gomez : Todo Ben Quzman, 3 tomos, Madrid 1972).

راجع كذلك العرض الذى كتبه د. محمود مكى لهذا الكتاب في مجلة كلية الآداب والتربية بجامعة الكويت ، العدد العاشر ، ديسمبر ١٩٧٦ .

( ٣٥ ) ابن بسام : اللخيرة في محاسن اهل الجزيرة ج ١ ق ١ ، ص ٢٢ ، ق ١ ص ٢ .

( ٣٦ ) راجع رسالة اللقشندى في فصل الاندلس في ( المقري : نفع الطيب ج ٤ ، ص ١٧٧ ) .

كذلك لقي هذا الفن الشعبي اقبالا ورواجا في المشرق ، وتفنن الشعراء في صياغته ، واستخدمه الصوفية في مدائحهم وأذكارهم ، ولعل خير دليل على اهتمام المشاركة به ، ان النسخة الوحيدة المعروفة لديوان الشاعر الشعبي الاندلسي ابن قزمان ، قد كتبت في مدينة صغد في شمال فلسطين وانها كانت موضع اهتمام وشرح الشاعر العراقي صفى الدين الحلبي ( ت ٧٤٠ هـ ) .

كذلك تعتبر احسن دراسة تفصيلية وصلت الينا عن الموشحات تلك التي كتبها الشاعر المصري ابن سناء الملك ( القرن السابع الهجري ) في كتابه دار الطراز الذي نشره جودة الركابي .

على ان موضع الأهمية هنا هو ان هذه الاغنية الشعبية الاندلسية ذات الخرجة الاوروبية وما تطور عنها من زجل بعد ذلك ، لم تؤثر في الشعر العربي فحسب ، بل اثرت ايضا في الشعر الاوروبي البروفنسي الذي اخذ في الظهور في جنوب أوروبا منذ اواخر القرن الحادي عشر الميلادي ( هـ ) ، وكان ينشده المفسون الجوالون المعروفون باسم التروبادور Troubadures والتروفر Troveres في جنوب ووسط فرنسا ، والجوجلارس Juglars في شمال اسبانيا ، والمينيزينجر Minnesaenger في ألمانيا ... الخ . كذلك يرى بعض المستشرقين ان الاغاني التي ينشدها الاسبان في اعياد الميلاد والمعروفة باسم « بيانتيكو Villancico » هي زجل اندلسي ويلاحظ انه في هذا الوقت اي في القرن الخامس الهجري ، سقطت الخلافة الاموية في الاندلس سنة ٤٢٢ هـ - ١٠٣١ م ، وزال بسقوطها الفناطيس الذي كان يخلق ابواب جبال البرات في وجه التدخل الاوروبي من هذه النواحي الشمالية ، ومن ثم اخذ النفوذ الفرنسي يشتي صورته واشكاله السياسية والثقافية والدينية بتغلغل في شمال اسبانيا . ولا شك ان هذه الاحداث ساعدت على اتصال الثقافتين الاندلسية والفرنسية وحدث هذا التأثير المباشر اليه في الشعر الغنائي الاوروبي ( ٣٧ ) .

### هـ - التاريخ الاندلسي :

وما يقال عن الشعر والادب ، يقال ايضا عن التاريخ الاندلسي ، فهو بلا شك تاريخ عربي اسلامي يعتد بعرويته ومقيدته ، ويسلك مسلك المشاركة في منهجه وروايته : فهناك طريقة السنويات اي الكتابة على ترتيب السنين ، وهناك تواريخ الخلفاء والملوك التي تعالج دولة كل منهم على حدة ، وهناك كتب التراجم والطبقات وما يتبعها من ذبيل وصلات ، هذا الى جانب تواريخ المدن المحلية التي فاق الاندلسيون فيها اخوانهم المشاركة ، ولعل ذلك يرجع الى ظاهرة اللامركزية التي تميزت بها طبيعة الاندلس . كذلك اتبع الاندلسيون في معالجة تاريخهم تلك الطرق التي اتبعها اخوانهم المشاركة ايضا والتي تقوم على النقل والاقتباس أو المشاهدة العينية وتحرى الحقائق في جميع المعلومات أو الاستعانة بالوثائق والمراسلات والاثار المادية ، أو على تحليل الاحداث والتعرف على عللها والنفاذ الى اسرارها .

فالتاريخ الاندلسي في مظهره واسلوبه : تاريخ عربي اسلامي له شخصيته التي لم تلبث ان فرضت نفسها على المدونات والحواليات والملاحم الاسبانية المسيحية المعاصرة واثرت فيها بشكل واضح ملموس .

على ان الذي يمهنا هنا هو ان هذا العطاء الثقافي والاندلسي الذي تأثرت به المدونات والملاحم الاسبانية المسيحية ، كان يقابله اخذا ايضا - ولو في حدود اقل - من الثقافة المسيحية اللاتينية في هذا الحقل التاريخي . وأول ما يلاحظ في هذا الصدد هو دقة الاخبار التي أوردتها المؤرخون الاندلسيون عن الممالك المسيحية في شمال اسبانيا وما وراءها ، ومعرفتهم التفصيلية الواسعة بأخبارها ، مما يدل على أنهم اطلعوا على مدونات لاتينية مسيحية قديمة فقد معظمها اليوم ، او أنهم استمدوا هذه الاخبار من أهل اللغة من النصارى واليهود المقيمين في الاندلس والعارفين بأخبار هذه الممالك المسيحية التي في الشمال ؛ وهو في كلتا الحالتين أمر يدل على تأثير مؤرخينا الاندلسيين بالثقافة اللاتينية المسيحية ، فضاء من امكانية معرفتهم باللغة الاسبانية التي كانت شائعة بين معاصريهم من مسلمي الاندلس .

وقد لاحظ المستشرق الاسباني خوليان ريبيرا J. Ribera ان كتب التاريخ الاسلامي الاندلسي تتضمن حشدا من القصص والاساطير ، بعضها من اصول مشرقية وبعضها الآخر من اصول محلية اسبانية مسيحية ، ورجح ان هذ الاساطير ذات الطابع المحلي كانت جارية على السن الناس بالرومانسية اى باللاتينية الدارجة ، وان الاندلسيين ادرجوها بالعربية في اخبارهم واشعارهم . وشرب أمثلة على ذلك بالاراجيز التي نظمها نفر من الاندلسيين مثل الشاعر يحيى ابن الحكم الجياني المعروف بالغزال ( ت ٢٥٠ هـ ) والذي اشتهر بالسفارات التي قام بها لبعث الرحمن الاوسط ، وبارجوزته التي كتبها عن فتح الاندلس ، والوقائع التي دارت بين العرب والاسبان ، ويقول ابن حيان انها كانت متداولة بأيدي الناس في عصره ، اى في القرن الخامس الهجري . وهناك ايضا الوزير الشاعر تمام بن علقمة ( ت ٢٨٣ هـ ) الذي وزر للامراء الامويين محمد والمنذر وعبد الله ، واشتهر بارجوزته في ذكر فتح الاندلس وتسمية ولائها والامراء فيها ووصف حروبها ، من وقت دخول طارق بن زياد الى اواخر عهد الامير عبد الرحمن الاوسط سنة ٢٢٩ هـ .

وهذه الاراجيز مفقودة ولكن بعض الاخبار التي نقلها منها أبو بصر بن القوطية ( ت ٣٦٧ هـ ) ترجح انها كانت تتضمن قصصا شعبية من هذا الطابع المحلي الاسباني الاصيل . ومن أمثلة الاساطير قصة القومس او الكونت اوطباس ير الملك القوطي غيظته ، وكيف انه كان أول قومس باسبانيا الاسلامية ، وكيف أن نفرا من زعماء العرب لجأوا اليه يطلبون ضياعا فحط من شأنهم ثم كان كريما معهم اذ وهبهم من اراضيه شيئا كثيرا ، وكيف ان الامير عبد الرحمن الداخل لما اقتنصب ضياعه ذهب اليه اوطباس وحده حديثا للند ، فاعجب به صقتر قريش واقامه قوسما ( اى رئيسا ) لاهل ملته من النصارى (٣٨) . هذه القصة وامثالها في رأى خوليان ريبيرا ، لـ

( ٢٨ ) ابن القوطية : تاريخ الفتح الاندلس ص ١٠٢ ، بالنيثيا تاريخ الفخر الاندلسي ترجمة حسين مؤنس ص ٢٠٢ - ٢٠٦ .

يكتبها عربى فى الاصل ، وانما اسبانى مسيحى اراد ان يفسر بها واقعة سياسية ذات اهمية عليا لاهل اللغة من النصارى الاسبان ، وهى انشاء قمامسة او رئاسة خاصة بهم فى الاندلس (٣٩) .

وظل اخذ المؤرخين الاندلسيين عن الرواية الاسبانية المسيحية باقيا مستعرا حتى نهاية الحكم الاسلامى فى اسبانيا ، وكان هذا امراطيعيا بحكم الجوار والمعاشة ، بالإضافة الى ما عرف عن الاندلسيين من ولع شديد بعلم التاريخ ، الى درجة انهم كانوا يعتبرونه انبل علم عندهم ، على حد قول ابن سعيد المغربى (٤٠) .

لهذا اقبل الاندلسيون بدافع هذه الحاسة التاريخية الى تلمس الاخبار وتقصى الحقائق من مختلف مظانها اللاتينية واليونانية القديمة ، لمعرفة تاريخ وحضارة الامم المجاورة لهم منذ اقدم العصور .

ولعل المصدر اللاتينى الاساسى الذى يمكن ان نعلم من استخدامه المؤرخين والجغرافيين الاندلسيين له والنقل عنه هو « كتب التواريخ السبعة فى الرد على الوثنيين » (Historiarum Libri Septem adversus Paganos) للراهب الرومانى الاسبانى المولد والنشأة هروشيئ Paulus Horosius الذى عاش فى اواخر القرن الرابع واولال الخامس الميلادى .

والكتاب - كما يقول الدكتور حسين مؤنس - ذبل على كتاب « مدينة الله » لستاذة القديس اوسططين وخاصة الجزء الثالث - من المتعلق بالتاريخ وهو تاريخ العالم القديم منذ بدء الخليقة حتى ايامه سنة ٤١٦ م . وقد لقي رواجا وقبالا شديدا من معاصريه واصبح معتمد الناس فيما بعد فيما يتكون من تاريخ العصور القديمة .

لهذا كان من الطبيعى ان يجد العرب عند دخولهم اسبانيا اسم هروشيئ وكتابه على كل لسان ، وان يطلع الكثيرون منهم على ما فيه عن طريق بعض نصارى الاندلسيين الذين استعزوا او دخلوا فى الاسلام ، وكان الكثيرون منهم يعرفون اللاتينية . واذا كان كتاب المسلمين لم يجدوا شيئا ينقلونه عنه فيما يتصل بتاريخ الشرق القديم ، حيث كانت لديهم اصول شرقية عربية اخرى ينقلون عنها فى هذه الناحية ، فانه لم يكن لهم مفر عن الاخذ عنه فيما يتعلق بتاريخ الدولة الرومانية وتاريخ اسبانيا . ومن هنا فقد اخلوا عنه معلومات طيبة عن تاريخ الرومان وعن الامم التى حكمت اسبانيا قبل الاسلام ومن آراء الاقدمين فى صفة شبه جزيرة ايبيريا ، ثم ما اضافها هو نفسه الى هذه الآراء (٤١) .

ونظرا لاهمية تاريخ هروشيئ فقد قام بترجمته الى العربية فى عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر المحدث الفقيه الاندلسى قاسم بن اصبح البيانى - نسبة الى بيانه من اعمال قرطبة -

(٣٩) Julian Ribera : Disertaciones y Opusculos I P. 125).

(٤٠) المقرئ

(٤١) نفع الطيب ج ٦ ص ٢٠٦ .

(٤٢) (راجع حسين مؤنس : تاريخ الجغرافية والجغرافيين فى الاندلس ص ١٩ - ٢٠ ، مدريد ١٩٦٧ ) .

بالاشتراك مع قاضى النصارى ومترجمهم الوليد بن الخيزران المعروف بابن مغيث . وقد استفاد المؤرخون والجغرافيون الاندلسيون من هذه الترجمة العربية، من احمد بن محمد الرازى ( ت سنة ٣٤٤ هـ ) الى عبد الرحمن بن خلدون ( ت ٨٠٨ هـ ) ، وقد نص بعضهم صراحة على ذلك .

وتوجد ترجمة عربية لهذا الكتاب في مكتبة جامعة كولومبيا في نيويورك وقد اضيفت اليها تكملة لتاريخ القوط الى دخول طارق بن زياد عليهم اسبانيا وهذه الاضافات ، في اغلب الظن نقلت عن مؤرخين لاتينيين .

وهناك مؤرخ اسباني لاتيني قديم اخر اعتمد عليه المؤرخون والجغرافيون الاندلسيون في تاريخ الفترة السابقة للحكم الاسلامى في اسبانيا، وهو القديس ايزيدورو San Isidoro اشيدرو في المصادر العربية - ( ٥٦٠ - ٦٣٦ م ) اسقف اشبيلية الشهور وصاحب كتاب تراجم مشاهير الرجال ، الذى يعد من اهم مصادر تاريخ العصر الوسيط . فال مؤرخ الاندلسى احمد بن عمر العدرى المعروف بابن الدلايى ( ت ٧٨٨ هـ - ٩٨٨ م ) ينص صراحة على اسمه حين يتحدث عن ملوك القوط وعن مدينة طالقنة Italica الرومانية القريبة من اشبيلية . وهذا يدل على ان العدرى وغيره من علماء الاندلس ، عرفوا كتب هذا العالم الاشبيلي واستفادوا منها فيما اوردوه من اخبار عن اسبانيا قبل الاسلام (٤٢) .

اما عن اخبار الممالك المسيحية الاسبانية والاوربية التي عاصرت الحكم الاسلامى في الاندلس فهي كثيرة ومتعددة في كتابات مؤرخينا الاندلسيين ، وتعبّر عن هذا التأثير والناتج بين هاتين الثقافتين المتجاورتين . وحسبى في هذا المقال ان اعرض نماذج منها على سبيل المثال لا الحصر : فهناك روايات المؤرخ والطبيب القرطبى عريب بن سعد ( ت ٣٧٠ هـ - ٩٨٠ م ) التي تحاول تصحيح بعض الاخبار الشائعة بين الناس عن أحداث الفتح للاندلس مثل قوله : « واصاب طارق مائدة منظومة بالدر والياقوت والزبرجد ، وهي التي يزعم الناس انها مائدة سليمان بن داود عليهما السلام ، ولم تكن كذلك ، غير ان اهل الحسبة من المعجم كانوا اذا حضرتهم الوفاة ، اوصوا للكنائس بمال تصنع منه كراسى توضع عليها مصاحف الانجيل في الاعياد ، فكانت تلك المائدة مما يتفوق فيه الملوك .

هذا التفسير الفريد يدل على تلك المعايير التي مكنت عريب بن سعد معرفة عادات المسيحيين ، وقد لاحظ ذلك المؤرخ التونسي ابن الشباط ( ت ٦٨١ هـ ) عند قوله : « واعلم ان هذا القول من عريب غريب ، لم يذكره فيما علمت غيره ، وانما ذكروا كلهم انها مائدة سليمان بن داود (٤٣) .

( ٤٢ ) راجع ( عبد العزيز الازهوانى : كتاب ترصيع الاخبار وتتويج الالار ، والبستان في غرائب البلدان ، والمسالك الى الممالك ، لا احمد بن عمر الفلدي ، المعروف بابن الدلايى نسبة الى ولاية Dalas احدى قرى الرية ) ( مدريد ١٩٦٥ ) .

( ٤٣ ) راجع ( احمد مختار العبادي : تاريخ الاندلس لابن الكردبوس ، ووصفه لابن الشباط ص ١٤٩ ) ( مدريد ١٩٧١ ) .

مثل آخر نظريه في هذا الصدد هو المؤرخ القرطبي أبو مروان بن حيان (ت ٤٦٦ - ١٠٧٦ م) الذي يعتبر أعظم مؤرخ النجته اسبانيا الإسلامية والمسيحية في العصر الوسيط . فلقد ثبت من الاخبار التي اوردتها كتابيه المقتبس والتمين (٤٤) ، انه على دراية واسعة ومعرفة دقيقة بكل ما يتعلق بتاريخ اسبانيا المسيحية بمختلف ممالكها حتى أيامه ، بل وايضا بعض جوانب من التاريخ الفرنسي فيما وراء جبال البرتات في الشمال .

ولقد اثار ما كتبه ابن حيان من الممالك المسيحية في اسبانيا واروبا دهشة المؤرخين والمستشرقين الاوروبيين ، الذين راوا في تفسير هذه الظاهرة انه لا بد وان ابن حيان كان يعرف اللغة اللاتينية التي مكتته من الاطلاع على المدونات المسيحية ، او انه كان على اتصال ببعض ثقاة المؤرخين المسيحيين المعاصرين له والعارفين باخبار الممالك المسيحية في الشمال بدليل اشارته الى رواة المعجم في بعض الاخبار التي اوردتها منسوبة اليهم .

والواقع ان كتابات ابن حيان بالنسبة للباحثين الحديثين في تاريخ وحضارة الاندلس هي بمثابة خزانة طيبة لهذا التراث الاسباني العربي بمختلف صوره واشكاله ولا يمكن لأي باحث ان يستغني عن قراءتها والرجوع اليها . وحسبي ان احيال القارئ العزيز من التفاصيل من هذه المؤثرات الاسبانية الى الدراسة القيمة التي كتبها محقق الكتاب الدكتور محمود مكي من هذا المؤرخ الكبير فضلا عن شروحه وتعليقاته التي أبرزت مغاير هذه النصوص الحياتية . (٤٥)

وما يقال عن ابن حيان يقال ايضا عن معاصره وصديقه المؤرخ الفقيه ابن محمد علي ابن حزم القرطبي (ت ٤٥٦ هـ - ١٠٦٣ م) الذي ينحدر من اسرة اسبانية الاصل ، وفي كتاباته نجد هذا الاعتزاز بوطنه الاندلس مثل قوله :

ويا جوهر الصين : سحقا فقد غنيت بباقورة الاندلس  
وقوله :

اننا الشمس في جبو العلوم منيرة ولكن عيبي ان مطلعني الغرب

وكتاب ابن حزم المعروف « بالفصل في الاهواء والنحل » (٤٦) ، والذي يعتبر تاريخا نقديا للاديان برهان قاطع على تحقيقه بكتابات اليهود والنصارى والروايات التلمودية والنصوص

( ٤٤ ) وصل اليانا من كتاب المقتبس خمس قطع نثر معظمها ، اما كتاب التين فمفقودة للاسف ولكن المؤرخين الذين جادوا بعد ان نقلوا عنه في كتبهم جزوا كبيرا من هذا التراث الصالح وعلى رأس هؤلاء الاديب الاندلسي ابو الحسن علي بن بسام في كتابه الاخيرة في محاسن اهل الجزيرة ، راجع مقالنا عن التراث العربي الاسباني في مجلة عالم الفكر ، العدد الاول من المجلد الثامن .

( ٤٥ ) راجع ( ابن حيان : المقتبس من ابناء اهل الاندلس ، القسم الخامس بالامر بن عبد الرحمن بن الحكم ومحمد ، تحقيق محمود مكي ) ( بيروت ١٩٧٢ ) .

( ٤٦ ) كتاب الفصل لابن حزم نشر بالناظرة ١٢٢١ هـ ونشر على هامشه كتاب المل والنحل للشهرستاني الذي عاش بعده بقرن من الزمان . وقد ترجم كتاب الفصل الى الاسبانية الراهب الاسباني اسين بلايوس ونشره سنة ١٩٢٧ - ١٩٢٨ .



المسيحية التي هي غالبا ما تترجم عن اللاتينية والعربية . فابن حزم في هذا الكتاب يبين لنا تيارات الثقافة القديمة والمؤثرات النصرانية التي دخلت على الاسلام ، ويعرف بمذاهب النصارى المختلفة ، ويفرق بين اولئك الذين ينكرون الثالث منهم ( اصحاب اوبوس ) ومن يقولون بالثالث ( الملكانيون الكاثوليك واليعاقبة والنساطرة ) ويحدد الاقطار التي يسود فيها كل مذهب من هذه المذاهب مستشهدا في ذلك بنصوص من الانجيل والتوراة ( ٤٧ ) . كل هذا يدل على اطلاعه الواسع من جهة ، وعلى توفر النصوص المسيحية اللاتينية بين يديه من جهة اخرى .

ولا نستبعد على ابن حزم ان يكون عارفا باللغة اللاتينية وهو الذي - كما سبقتنا الاشارة - قد تعجب من وجود قبيلة عربية في الاندلس لا يحسن اهلها الكلام باللاتينية . وقد يؤيد ذلك ايضا تفسيره لبعض الاسماء اللاتينية الاصل، وترجمته لها ترجمة عربية صحيحة مثل قوله في كلامه عن انباء الامير الحكم بن هشام « ومن ولد امية بن الحكم كان ... الوزير عبد الله بن عبد العزيز ، الممتحن مع ابن ابي عامر الملقب بالبطرة شقة معناه الحجر اليايس ( ٨ ) . » واللقب الذي يذكره ابن حزم هو باللاتينية Petra Sicca وبالايبانية الحديثة Piedea Seca وترجمته بالحجر اليايس ترجمة في غاية الضبط والصحة .

مثال اخر نضربه بالورخ الوزير الفرناطي لسان الدين بن الخطيب ( ت ٧٧٦ هـ - ١٣٧٤م ) الذي نلمس في رواياته التاريخية ذلك التداخل بين الثقافتين . مثال ذلك كثرة استخدامه للالفاظ والمصطلحات الاسبانية التي كانت سائدة بين مواطنيه مثل : قاله Cala بمعنى ميناء أو خليج ، قامره Camara بمعنى مخزن أو غرفة ، لاطون Laton بمعنى النحاس الاصفر ، البرطال Partal بمعنى المدخل ، شابل Sabalo نوع من الاسماك النهرية منتشرة في اسبانيا والمغرب ، والقيموليا أو الطين الاندلسي يستخدم كمادة لاصقة وكذلك في الصباغة ... الخ .

ولقد استغل هذه الالفاظ كل من دوزي في معجمه المسمى « (تكملة على المعاجم العربية) » (٩) و سيمونيت في معجمه الخاص بالالفاظ اللاتينية والايبيرية المتداولة بين المستعربين . ( ٥٠ )

كذلك افرد ابن الخطيب في القسم الثاني من كتابه « اعمال الاعلام » ، فصلا من تاريخ الممالك المسيحية الاسبانية وهي قشتالة واراغون ، والبرتغال . ونص صراحة على انه

( ٧ ) ( راجع ) جوثالت بالثيا : تاريخ الفن الاندلسي ص ٢١٤ - ٢٢٧ ترجمة حسين مؤنس ) .

( ٨ ) ( ابن حزم : جمهرة انساب العرب ص ٩٨ ، نشر عبد السلام هارون ( القاهرة ١٩٧١ ) .

( ٩ ) R. Dozy : Supplement aux dictionnaires arabes, 2 tomes (Paris 1927).

( ٥٠ ) F. Simonet: Glosario de voces ibericas y latinas usadas entre los mozarabes (Madrid 1888)]

استعان في كتابه هذا الجزء بسفير مملكة قشتالة يوسف بن وقار الاسرائيلي اثناء زيارته لمملكة غرناطة في مهمة رسمية ، وفي ذلك يقول : (٥١)

وقد كنت طلبت شيئا من ذلك من مقلنته وهو الحكيم الشهير طبيب دار قشتالة واستاذ علمائها يوسف بن وقاد الاسرائيلي الطليطي لما وصل الينا في غرض الرياسة عن سلطانه ، فتيدلي في ذلك تقييد القتل منه بلغظه او بمعناه ما امكن ، واستدرك ما افغل اذ ليس بقادح في الغرض : قال الحكيم : سألت امرك الله ان اثبت لك ما تحقق عندي من التواريخ التي وقع فيها نسب ملك قشتالة وتفرغ ملوكهم ، فاثبت لك ذلك مما استخرجه من الكتاب الذي امر بعمله الملك الاعظم دون الفغش ، (٥٢) قصدت ان يكون ذلك عندك باصل . وسواء كان هذا التقييد الذي نقل عنه ابن الخطيب مكتوبا بالعربية او الاسبانية ، فالهم انه منقول من مصدر اسباني مسيحي . وليس بعيدا بالرة ان يكون لهذا الوزير العالم الدبلوماسي معرفة باللغة الاسبانية ، ففي حويلات ملوك قشتالة التي كتبها القائد الاسباني لويتدي ايبالا Lopez de Ayalb وهو معاصر لابن الخطيب ، نجد مجموعة من الرسائل باللغة الاسبانية موجهة من ابن الخطيب Ben Hatn الى ملك قشتالة بدرو القاسي Pedro el Cruel وهي على شكل نصائح اخلاقية وتوجيهات سياسية يحذر فيها من مكائد الذين حوله من انصار اخيه المنافس له على العرش هنري دى تراستمارا . ويشيد بالصدقة التي تربط ملك قشتالة بسلطانه ملك غرناطة محمد الخامس الغني بالله . ويظهر في هذه الرسائل الاسبانية اسلوب ابن الخطيب المعقد باستعاراته وكتاباتة ومحسناته البديعة (٥٣) .

كذلك يضيف المؤرخ الاسباني جاريباي E. Garibay في مدونته « مختصر تاريخ ممالك اسبانيا » ، ان القيم الاخلاقية التي تضمنتها نصائح ومواعظ هذا المسلم ابن الخطيب Abon Hatn كانت تفوق في قيمتهما كتبه سينكا وغيره من فلاسفة الرواقيين الاتميين . (٥٤)

ومن الطريف ان ابن الخطيب نفسه يؤيد ما جاء في الحويلات الاسبانية ، اذ يذكر في احاطته ان سلطانه محمد الغني بالله ، اذن له بتوجيه الواعظ الى صديقه بطره Pedro ملك

(٥١) راجع ( ابن الخطيب : اعمال الاعلام فيمن يبيع قبل الاحتلام من ملوك الاسلام ، القسم الثاني ، نشر ليبي بروفسنال ، ص ٣٢٢ ) ( بيروت ١٩٥٧ ) .

(٥٢) يقصد ملك قشتالة اللونسو العاشر الملقب بالعام El Sabio والكتاب المشار اليه هو التاريخ العام Cronica General

Lopez de Ayala : Cronicas de los Reyes de Castilla Vol I p. 493 (Madrid 1779). (٥٣) الفكر

Estevan Garibay : Compendio de las Cronicas y universal Historia de los Reynos d'Espana p. 1109 (٥٤) الفكر

فشتاله ، وانه نقل هذا الامر ، وكتب له عدة رسائل يعظه فيها بنصائحه ، وانه تلقى عليها ردا من الملك القشتالي يشكره فيه على مواعظه ويعدّه بالعمل بها . (٥٥)

ومن كل ما تقدم يبدو لنا بوضوح مدى الاخذ والعطاء الذي تميزت به الرواية الاسبانية بشقيها الاسلامي والمسيحي .

### و - الجغرافية :

وما يقال من التاريخ يقال أيضا عن الجغرافية لانهما صنوان لا يفترقان في المفهوم الاسلامي بوجه عام والاندلسي بوجه خاص . اذ لا نجد مؤرخا اندلسيا الا وكان جغرافيا في نفس الوقت . وكما اشتهر الاندلسيون بولمهم الشديد بعلم التاريخ ، اشتهروا ايضا بولمهم الشديد بالرحلة والاستفار والتنقل . لهذا ، ظهر من بينهم نخبة ممتازة من الرحالة الذين زاروا كثيرا من نواحي المعمورة ، وسجلوا ما شاهدوه وعايينوه او قراوه في وصف تلك البلاد ، مخفلت مؤلفاتهم بمادة جغرافية وفيرة من العالم المعروف في ذلك الوقت .

وبطبيعة الحال كان وصف وطنهم جزيرة الاندلس يحتل مكانا بارزا في مؤلفاتهم ، فتحدثوا بالتفصيل من خططها (٥٦) ومسالكها ومدنها وكورها وانهارها وجبالها والتوزيع الاداري لاقليمها ونسبة كل اقليم الى الآخر من الوجهة الجغرافية . كذلك اهتموا بضبط اسماء هذه الاماكن الجغرافية ضبطا صحيحا بحيث يتفق نطقها العربي مع نطقها الاسباني ، وهذا شيء معقول لان معظم اصول هذه التسميات الجغرافية اسبانية وليست عربية . ومن امثلة ذلك قولهم طليطلة Toledo بضم الطاء الاولى والثانية ، ونهر تاجه Tajo بضم الجيم وسكون الهاء واشبيلية Sevilla بكسر الهمزة واللام وتخفيف الياء ثم هاء ثانيا ، وبلبه Niebla بكسر اللام او فتحها ، وغرناطة Granada بفتح الغين ، وكورة بضم الكاف ومعناها الصفع او الناحية .

ولم تقتصر دقة الاندلسيين على رسم الاعلام والتثبت من نطقها ، بل تتجلى دقتهم ايضا في محاولة الرجوع الى اصولها اللاتينية او الاغريقية ، لتفسير معناها حسبما هو موجود لديهم في كتابات الاغريق والرومان . مثال ذلك قول العلدي ( ت ٧٨ هـ ) عند كلامه على اوريوhle Orihuola في شرق الاندلس ، يقول ان تفسيرها باللاتيني « الذهبية » هو تفسير صحيح لان اصل الاسم Aureola كذلك نلاحظ انه يردد مصطلح ( بلد نوبه ) وهو المصطلح الاندلسي لذلك الطراز من المدن الذي ظهر في اوربوا ابتداء من القرن العاشر الميلادي باسم Villa Nova أو Villa Hueva بمعنى المدينة الجديدة . (٥٧)

( ٥٥ ) ابن الخطيب : الاحاطة في اخبار غرناطة ج ٢ ص ٥٥ - ٥٦ ( طبعة القاهرة ) .

( ٥٦ ) القصود هنا الخطط بكسر الغاء تعني الاحياء والالام ، اما الخطط بضم الغاء فتعني نظم الحكم .  
Institutions

( ٥٧ ) حسين مؤنس : تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الاندلس ص ٩٥ - ٩٦ .

وما يقال من العدرى يقال أيضا عن تلميذه أبي عبيد عبد الله البكري القرطبي ( ت ٨٧٤ ) أكبر جغرافي انجنيته الاندلس . ( ٥٨ ) ففي الاجزاء الباقية من كتابه المسالك والممالك تتجلى بوضوح هذه الدقة في رسم الاصلام الجغرافية وتفسير بعض اصولها اللاتينية مثل قوله واسم طليطلة باللاتيني تولاطو Tolatum ومعناها فرح ساكنها لخصانها . وقد ثبت ان من مشتقات هذه الكلمة اللاتينية ما يدل على معنى حافة الجبل المنكب وهو ما يتفق مع وضعها الجغرافي . وقوله عند الكلام عن اشبيلية : « ورايت لبعض المؤرخين ان مدينة اشبيلية تسمى اشبالي Hispalis ومعناه المدينة المنبسطة . وقوله في وصف ماردة Merida وقد احلق بالمدينة سور مرضه الناعشر ذراعا ، وارتفاعه ثمانية عشر ذراعا وعلى بابها كتابة ترجمتها بالامعجية براءة لاهل ايلياء « بيت المقدس » . ( ٥٩ )

ولا شك ان الجغرافيين الاندلسيين قد استفادوا من الكتب الجغرافية القديمة في وصف تلك البلاد ، اذ نجد اسم هرودوتس Orosius السالف الذكر في مؤلفاتهم وخاصة العدرى والبكري والادريسي وابن خلدون ، وربما يكون احمد الرازي قد اشار اليه هو الآخر في الاجزاء الضائعة من جغرافيته . كذلك يذهب دوزي وسيمونيت الى القول بان الجغرافيين الاندلسيين كانوا على معرفة بكتاب « اصول الكلمات » Etimologias للقدسي ايريد ورو الاشبيلي او الباجي ( ت ٦٢٦ م ) ، وان البكري بالذات نقل عنه اوصاف بعض النواحي مثل الجزء الخاص بوصف جزائر فرطنطاش Islas Fortunatas المسماة بالسعادات او الخالدات او جزر كنارياس . ( ٦٠ ) وهذه النقول في الواقع لا تقل مطلقا من قيمة العمل العلمي الخلاق الذي قدمه البكري وغيره من الجغرافيين الاندلسيين ، بل تدل على تسامحهم واتساع افقهم وحرصهم على الاستفادة من تراث الاقدمين . وحسب البكري فخرا ما توصل اليه من حقائق جغرافية سبق بها زمانه بكثير مثل قوله : « ايقانس البحر المحيط لا يدري ما وراءه غربا الى اقصى عمران الصين شرقا ، والشمس اذا غابت في اقصى الصين طلعت في الجزائر ( الخالدات ) وبالضد . وقد علق الدكتور حسين مؤنس على هذه العبارة بقوله : « هذه - لا زيادة - هي الفكرة التي جعلت من كولومبس من هو في تاريخ البشر ، و كانا اخذ ابو عبيد البكري بيده وقاد الى ما وقع اليه من كشف عظيم . وليس من قبيل المصادفة البحتة ان يكون ابو عبيد البكري من ابناء ولبه Huelva على اميال قليلة من الرابطة La Rabida وفيها الدبر الذي لج كولومبس الى احبارة لكي يسروا له مقابلة فرناندو وايزابيلا ، ولا هو من قبيل المصادفة ان يكون ابو عبيد قد كتب هذه السطور في اشبيلية ، البلد الذي عاش فيه كولومبس زمنا

( ٥٨ ) عبدالله يوسف الفقيم : مصادر البكري ومنهجه الجغرافي ، القسم الاول ( الكويت ١٩٧٤ ) .

( ٥٩ ) احمد مختار العبادي : تاريخ الاندلس لابن الكودبوس ووصفه لابن الشباط ص ١٢٩ ( مدريد ١٩٧١ ) .

( ٦٠ ) جونثالث بالشتيا : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٢١١ .

وتعلم من اهله وعلمائه وبحارته الشيء الكثير ، بل انه لا تبدو لنا مصادفة ان يكون خروج مراكب كولومبس الى العالم الجديد من ميناء سان لوكار San Lucar اقرب بلد الى ولبة ، والمسافة بينهما بضعة كيلو مترات (٦١) .

امتد ان هذا التعليق الشيق المفيد ، فيما يكفي للدلالة على مدى تأثير البيئة المحيطة الاسبانية في خلق شخصيات فذة كالبكري وغيره من الشخصيات الاندلسية التي حاولت قبل كولومبس كشف غياهب بحر الظلمات او البحر الاخضر او الاقيانس او المحيط الاطلسي الذي تطل عليه جزيرة الاندلس . فيحدثنا البكري نفسه عن خشخاش بن سعيد بن اسود الذي خاطر مع جماعة من الشبان ، فركبوا البحر وعاثوا فيه مدة ثم عادوا بفنائهم واسعة واخبار مشهورة ، وكان بيت بنسي اسود من البيوت المشهورة في بجانة ، ولهم رباط على ساحلها عرف بقابطة بنى الاسود ، ولعله رباط القابطة او القبضة المشهورة في كتب التاريخ ومكانه اليوم Cabo de Gata على ساحل الربة . وقد ظهر اسم خشخاش ووالده سعيد بن اسود ضمن قادة الاساطيل التي قاومت النورمانديين في عهد الامير محمد بن عبد الرحمن الاوسط في منتصف القرن الثالث الهجري (٦٢) .

وحديث خشخاش واصحابه يذكرنا بحديث المغيرين او المغربيين من اهل لشبونة الذين تغولوا كذلك في المحيط الاطلسي في منتصف القرن الرابع الهجري ايضا . وان كان يبدو انهم لم يذهبوا ابعد من جزر الخالدات التي تعرف اليوم بجزر كنارياس . وهناك نصوص اخرى تدل على ان خروج المسلمين من اسبانيا في اتجاه الغرب والجنوب بمحاذاة افريقية ، كان امرا يستهوي نفوس الاندلسيين . قال خوان بيرنيت في مقالة عن الاصل العربي للخرائط الملاحية : هذه النصوص المتقدمة تحملنا على الظن بان معلومات ملاحى المحيط الهندي عن السواحل الافريقية الاطلسية لا ترجع فقط الى المعلومات التي امدتهم بها البرتغال بعد رحلة فاسكودى جاما ، وانما من الممكن ان يكون ملاحو الاندلس والمغرب في الزمن القديم كما يقول ابن ماجد ، قد وصلوا المحيط الهندي بعد ان طافوا بافريقية ووصلوا رأس الرجاء الصالح ، وزارت سفنهم بعد ذلك سقالة في بلاد الزنج وهي تقع على خط عرض ٢٠ جنوبا ، اى انها قريبة نسبيا من الطرف الجنوبي لافريقيا . وكانت سفن المسلمين المشاركة تغد على هذا الميناء ابتداء من القرن التاسع الميلادي (٣ هـ) على الاقل ، وهناك كانوا يلتقون باخوانهم القبلين من الاندلس والمغرب . وكان خروج المسلمين في المحيط الاطلسي امرا كثير الحدود ، اما لاغراض علمية او تجارية . . هذا بالإضافة الى رحلة الشيخ القادسي التسي وصلتنا اطراف منها ، ثم رحلة المسمى خشخاش الى جزر الكنارياس ، ثم مغامرة المغيرين الى جزر

( ٦٢ ) البكري : كتاب الغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب ص ٦١ ، ٨١ تشرى سلا ( باريس ١٩١١ ) وكذلك الحميري ، الروى المطالع ص ٢٨ والترجمة الفرنسية ص ٣٦ حاشية ٣

( ٦٣ ) راجع وصف هذه الرحلة في ( الانديسي : نزهة المشتاق في اختراق الافاق ص ١٨٤ - ١٨٥ ) وكذلك عبد الحميد المبادي : صور وبحوث من التاريخ الاسلامي ج ١ ص ١٤٨ زكي حسن الرحالة المسلمون في العصور الوسطى ص ٨٠ .

ماديرا والكنارياس وشاطئ إفريقيا ، ورحله سليم الاسواني حوالى ( ٣٦٤ هـ ) الذى وصل الى قلب افريقيا عن طريق المحيط الاطلسى . وهناك ايضا رحلة ابن فاطمة ( توفى ٧٣١ هـ ) الاسكوريال خريطة للمحيط نسبها ميخائيل الغزيرى لابن الزيات ، وتاريخها يرجع الى ما قبل ٥٩٤ هـ - ١١٩٨ م وهى تعطينا فكرة عما كان المسلمون يعرفون عن المحيط الاطلسى ، ويرى فيها خليج غانة بوضوح (٦٤) .

### ثانياً - فى نظم الحكم والادارة

#### ١ - التقسيم الادارى

يفهم من كلام المؤرخين والجغرافيين ان الاندلس كانت مقسمة تقسيماً ادارياً محكماً ، وان ولاية المسلمين لم يجدوا صعوبة فى ادارتها ، مما يدل على انهم وجدوا فيها نظاماً ادارياً واضحاً ومعقولاً منذ ايام الرومان والقوط فأقروا وعملوا به (٦٥) .

والواقع ان من يدرس جغرافية جزيرة ايبيريا يجد ان حدودها الطبيعية الجغرافية تصلح تماماً لان تكون حدوداً سياسية ادارية . فسلال الجبال ووديان الانهار التى تقطعها فى خطوط مستعرضة من الشرق الى الغرب وبالعكس ، قد قسمتها الى اقسام طبيعية يمكن تحويلها بسهولة الى وحدات ادارية وعسكرية واضحة المعالم ، فمما كان على المنظم او الادارى الا ان يثبت حدود هذه الوحدات ويعين قواعدها ، وهذا ما فعله الرومان والقوط ثم العرب .

ولقد اطلق الرومان على هذه الاقسام الادارية الكبيرة اسم بروفينكياس Provincias اى ولايات او مقاطعات . كما اطلقوا على بعضها الآخر اسم كيفتاس Civitas بمعنى المدن الكبيرة ذات الاحواز والارياض . ثم جاء العرب فاحتفظوا بهذه التقسيمات الادارية ، ولكنهم سموها كورا (٦٦) بدلا من بروفنكياس ، ومدنا بدلا من كيفتاس ، وهذا يدل على ان العرب وان كانوا قد عملوا بالنظام الادارى الرومانى والقوطى الذى وجدوه بالاندلس ، الا انهم عدلوا وعربوا فى مصطلحاته تمشيا مع النظام الغالب على المشرق حيث كان نظام الكور معمولاً به من قديم ولا سيما فى مصر . وعلى هذا الاساس كانت الاندلس فى مجموعها مقسمة الى كور ومدن : اما الكور فتشمل نظامها جنوب الاندلس فى ابدى الامر ثم امتد حتى شمل الوسط والشرق والغرب . ولكنه لم يشمل منطقة الثغور فى الشمال التى سميت بالمدن . وكانت المدن الاندلسية او الثغور الشمالية فى ايام الامويين تقع بين نهري التاجو والايرى . فالنهر الاطلسى هو الخط الدفاعى الاول الممتد على وادى الايرى وقاعدته سر قسطة وكان يواجهه مملكة ارجوان

( ٦٤ ) راجع ( خوان بريتيت : هل هناك اصل عربى اسباني للثغوراث الاخلاية ؟ مجلة معهد الدراسات الاسلامية بمدريد ، العدد الاول ١٩٥٣ ترجمة احمد مختار العبادي .

( ٦٥ ) راجع ( حسين مؤنس : فجر الاندلس ودراسات فى تاريخ الاندلس من الفتح الاسلامى الى قيام الدولة الاموية ( القاهرة ١٩٥٩ ) .

( ٦٦ ) الكور جمع كورة بمعنى المقاطعة او الولاية ، ويقال ان اصلها من اللغث اليوناني خورة بمعنى الريف او الارض ، او من اللغث اللاتيني كوريا Curia بمعنى الحى .

وقطالونيا في الشمال الشرقي . اما الثغر الادنى فهو الخط الذى يليه جنوبا على امتداد نهر التاجو وقاعدته مدينة طليطلة عاصمة القوط القديمة . وكان يواجه مملكة ليون وقشتالة في الشمال الغربي .

وفي ايام الخليفة عبد الرحمن الناصر ، صارت مدينة سالم Medinaceli قاعدة الثغر الادنى بدلا من طليطلة لبعد هذه الاخيرة عن مسرح العمليات الحربية التي انتقلت الى اقصى الشمال

### ويلاحظ ان مفهوم المدينة عند الرومان كان اوسع من مفهومنا عند المسلمين الاوائل بالشرق

اذ لم تكن المدينة عندهم مجرد مدينة بارياضها وضواحيها ، بل كانت المدينة وما تتبعها من مدن واقاليم اخرى واسعة . وحينما فتح المسلمون اسبانيا اقروا التقسيم الرومانى الخاص بالمدينة كقسم ادارى كبير يحتوى على مدن واحواز فسيحة مثل الكورة تماما . مثال ذلك قولهم ان مدينة سرقسطة تتبعها مدائن كبيرة مثل قلعة ايوب Calatayud وهى بدورها مدينة عظيمة جليلة القدر بالثغر الاعلى بالاندلس ، هذا النظام لم يعرف في المشرق حيث كانت المدن تتبع الكور التي تقع فيها ، اما في الاندلس فالمدن مثل الكور عبارة عن اقسام ادارية كبيرة .

هذا ويلاحظ ان كلا من المدن والكور ، كان لها استقلالها الادارى عن العاصمة قرطبة وهذا يدل على ان الاندلسيين لم يحرصوا على نظام المركزية التام في جهازهم الادارى لان طبيعة البلاد الجغرافية الجبلية الصعبة تتناقى مع هذا التركيز سواء في الكور او المدن . فولة الكور وقواد المدن كان لهم قسط كبير من الاستقلال وحرية التصرف والنفوذ المحلى دون الرجوع الى الخليفة بقرطبة - ويمكن القول بان هذه اللامركزية كانت صفة عامة في تاريخ اسبانيا الاسلامية والمسيحية بوجه عام حتى اليوم .

وتجدر الاشارة في هذا الصدد ، الى ان منطقة الحدود او الثغور التي كانت تفصل بين الاسلامي والمسيحي في اسبانيا كانت متلاصقة متداخلة وغير ثابتة سياسيا نتيجة للحروب المستمرة وما ينتج عنها من توسع او تقلص بحيث يفتأ كثير من . كان الدولتين الاسلامية والمسيحية في هذه المناطق يتغير تبعيتهن السياسية لهذا الجانب او لذاك ، ولهذا اطلق عليهم اسم retrocidos اى المتقهقرون او المتقلبون .

ومن الطريف في هذا الصدد ما يروى عن المنصور بن ابي عامر انه لما حضرته الوفاة بكى ندما لتركه هذه المناطق الثغرية متصلة العمران بين المسلمين والمسيحيين ، اذ قال لحاجبه كوثر الفتى لما فتحت بلاد الروم ومعاقلهم عمرتها بالاقوات من كل مكان ، وسجننتها بها حتى عادت في غاية الامكان ووصلتها ببلاد المسلمين ، فاتصلت العمارة . وهانذا هالك وليس في بني من يخلفنى ويسمفلون باللهو والطرب والشرب (٦٧) . فيجىء العدو فيجد بلادا عامرة واقواتا حاضرة فيتقوى بها على محاصرتها ، فلا يزال يتغلها شيئا فشيئا ويظفها طيا فطيا حتى يملك اكثر هذه الجزيرة ،

( ٦٧ ) هذه الصفات تطبق على ابنه عبد الرحمن المعروف بشنجل ، ولا تطبق على ولده عبد الملك المظفر الذي خلفه في منصب الحجابة والذي كانت اعماله وسيرته موضع لئاء المؤرخين .

ولا يترك فيها الا معاقل يسيرة ، فلو الهمنى الله الى تخريب ما تغلبت عليه ، واخلاء ما تملكتم ، وجعلت بين بلاد المسلمين وبلاد الروم ، مسيرة عشرة ايام فيانفيا وقفارا ، لا يزوالون لو راموا سلوكها حيارى ، فلا يصلون الى بلاد الاسلام الا بعد الجهد والمشقة .

هذه الرواية السابقة تدل من غير شك على الاتصال العمراني والتعايش الحضارى الذى كان سائدا بين الجانبين الاسلامى والمسيحى ، كما تبين ان المنصور لم يكن مخربا بقدر ما كان معمرا لبلاد الامعاء المتصلة ببلاد المسلمين .

## ٢ - خطة الوزارة :

وما يقال عن ظاهرة اللامركزية في التقسيم الادارى بالاندلس يقال عنها ايضا في نظم الحكم الاخرى . فالوزارة على عهد الدولة الاموية كانت وزارة متعددة المناصب ولها رئيس وزراء وهو الحاجب الذى يتصل بالخليفة . وهذا التعدد في مناصب الوزراء لا نجده في نظام الوزارة بالشرق العربى حيث كانت السلطة مركزة في يد وزير واحد وقلما وجد وزيران . اما في الاندلس فكل ناحية من نواحي الادارة العامة مثل المال والترسيل والمظالم والثغور ، لها وزير مختص بها ، ثم هناك الرئاسة العامة للوزارة وهي الحجابة التى كانت تختلف عن المشرق ، حيث كان الحاجب هو الشخص الذى يقف بباب الخليفة او السلطان . كذلك وجد في القصر الخلافي بالاندلس بيت خاص لانعقادها مجلس الوزراء فيه . فالوزارة في الاندلس كانت قريبة الشبه بنظم الوزارات الحديثة Cabinet des ministres . وفى في هذا تختلف عن نظام الوزارة المعروف في المشرق او المغرب في العصر الوسيط (٦٩) .

## ٣ - خطة القضاء :

وما يقال عن الوزارة يقال ايضا عن خطة القضاء في الاندلس ، اذ نلاحظ فرقا جوهريا بين منصب قاضى القضاء في المشرق . وقاضى الجماعة في الاندلس ، فقاضى القضاء في بغداد او القاهرة متاثر بالمنصب القضائى الساسانى موبدان موبدوتعريبه قاضى القضاء ، فهو قاضى الدولة كلها ، ومن سواه من القضاء في الاقاليم والامصار نواب عنه ، فهو المتصرف فيهم تعيينا وعزلا مثل وزير العدل اليوم ، لهذا كان يلقب بقاضى القضاء ومن عداه بالقاضى فقط ، او قاضى بلد كذا . اما قاضى الجماعة في الاندلس فهو قاضى الحضرة او العاصمة وكان مقره الدائم في قرطبة ، والجماعة هنا تفسر بالجماعية الاسلامية التى استقرت في العاصمة الجديدة قرطبة . ولهذا فان سلطنته كانت قاصرة على العاصمة قرطبة ونواحيها فقط ، بمعنى انه لم يكن له سلطان

( ٦٨ ) احمد مختار العبادي : تاريخ الاندلس لابن الكردبوس ووصله لابن الشيايط ، صعبة معهد الدراسات الاسلامية بمدريد المجلد ١٢ سنة ١٩٦٦ .

( ٦٩ ) راجع الباب الخامس بالوزارة في المغرب والاندلس في كتابتنا دراسات في تاريخ المغرب والاندلس ( الاسكندرية



على بقية القضاة في الكور والمدن الاندلسية فهم مستقلون بأنفسهم وليسوا نوابا عنه ، بمعنى ان قاضي الجماعة لا يمتاز من بقية القضاة الا من الناحية الادبية فقط . بحكم كونه قاضيا للعاصمة ومستشارا للخليفة وامام للصلاة في ايام الجمعة والاعياد (٧٠) . وهكذا نجد ان القضاة في المشرق ائسم بطابع المركزية بينما اتبع في الاندلس نظام الامركية الذي يناسب بيئته الحلية .

وتجدر الإشارة هنا الى ان القرب الاسلامي بصفة عامة قد ساد على سياسة تشريعية هامة وهي سياسة التمسك بالمذهب الواحد في قضايا الدينية والدنيوية ، ألا وهو المذهب المالكي ، حتى قيل انهم لا يعرفون سوى كتاب الله وموطأ مالك بن انس (ت ١٧٩ هـ) (٧١) فغلبة اهل الاندلس كانت تغلب عليها نزعة اهل الحديث ولا ترضى عما استحدثه الاحناف من اقيسة ذات طابع فلسفي ، لهذا اعتمدوا على مذهب مالك الذي يسر في هذا الاتجاه . يروي المقدسي ان فريقين من الحنفية والمالكية تناظرا يوما بين يدى الامير هشام فقال لهم : « من أين كان ابو حنيفة ؟ » ( ت ١٥٠ هـ ) قالوا من الكوفة . فقال : ومالك ؟ قالوا من المدينة . قال : عالم دار الهجرة ( اى المدينة ) يكفيننا . فامر باخراج اصحاب ابي حنيفة وقال : لا احب ان يكون في عملي مذهبان . »

ولا شك ان هذه السياسة التي تتفق تماما مع وضع المغرب والاندلس الجغرافي والحربي كثغور اسلامية ، فقد جنبت هذه البلاد شرور الفتن والخلافات المذهبية وحفظت لها سلامتها ووحدةها الروحية فكانت لذلك درعا واقيا للإسلام في اقصى الغرب . هذه الظاهرة لانجدها في المشرق مثل مصر والشام والعراق التى تعددت فيها المذاهب والفرق ، لانها في قلب العالم الاسلامي ولا يخشى عليها من هذا التعدد المذهبي .

ومن الطريف ان الممالك المسيحية الاسبانية التى كانت متاخمة للمسلمين في الاندلس قد اتبعت هي الاخرى سياسة المذهب الدينى الواحد باعتبارها هي الاخرى ثغرا للمسيحية في هذه المنطقة ، فاقترعت على المذهب الكاثوليكي وتعمصت له حتى ضرب بها المثل ، فقيل انها اكثر تعصبا للبابوية او الكاثوليكية من البابا نفسه Mas Papista que el Papa ولعل هذا الموقف المتشابه بين هاتين الجبهتين الاسبانيتين الاسلامية والمسيحية ، لدليل على هذا التداخل الحضارى بينهما .

بقى ان نشير الى نقطة هامة في هذا الموضوع ، وهي ان دخول المذهب المالكي في الاندلس لم يلبث ان تآثر بعوامل البيئة المحلية ، واصبح له مظهر فقهي اندلسي مالكي مستقل . مثال ذلك ان الاندلسيين - رغم اعتناقهم المذهب المالكي - اخذوا ببعض تعاليم امام اهل الشام ودفين ببيروت ابي عمرو الوازاعي ( ت ١٥٧ هـ ) والامام المصرى الليث ابن سعد ( ت ١٧٥ هـ )

( ٧٠ ) راجع محمد بن حاتم الخشنى : كتاب القضاة بالرطبة - مدينته ١٨٩٢ )

( ٧١ ) المقدسي : كتاب احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم ص ١٧٧ نشرى خوبة ( ليرد ١٩٠٦ ) .

وفي ذلك يقول أبو الحسن النباهي المالكي ( القرن الثامن الهجري ) في كتابه **الرقبة العليا** : « ومن المسائل التي خالف أهل الاندلس فيها قديما مذهب مالك بن أنس هي أنهم أجازوا كراء الأرض بالجزء مما يخرج منها ( أى الكراء على الجزء المزروع منها فقط ) وهو مذهب الليث بن سعد ، وأجازوا غرس الأشجار في صحون المساجد وهو مذهب الاوزاعي (٧٢) وما زالت هذه العادة الجميلة منتشرة في أسبانيا حيث نجد أشجار الليمون والتارنج في صحن المسجد الأموي بقرطبة بل وفي الكتائس أيضا .

هذا الى جانب ما يسمى بجارى العمل أو العرف أو العادات القديمة التي جرى عليها الناس من قديم .

فالقضاة لا يحكمون بالنصوص فقط بل يجتهدون ويستمدون أحكامهم من البيئة المحلية التي يعيشون فيها ، والقانون جزء من الحياة العامة يتأثر بها ويجاريها فلا مفر للقاضي ان يراعى في أحكامه - الى جانب القرآن والسنة والاجماع - ما اعتاد عليه الناس من قديم خصوصا وان المسلمين الفاتحين اختلطوا بأهل البلاد الاصليين واصبحت حياتهم متشبكة مع حياتهم .

وقد راعى أئمة المسلمين في الشرق والغرب هذه الحالة وجعلوها من اسس تشريعاتهم واعتبروها « عملا » خاصا بهم . فالامام مالك خضع للبيئة الحجازية واعتبر عمل أهل المدينة من اسس تشريعية ، وكذلك فعل أبو حنيفة في العراق والشافعي في مصر . واعتمد المشرعون في المغرب على عمل أهل فاس وعمل أهل الرباط ، وعلى اعراف البربر الى جانب المذهب المالكي ، وبالمثل يقال بالنسبة لقضاة الاندلس الذين كان لهم فقه خاص بهم يقوم اساسا على المذهب المالكي ولكنه يراعى العرف ويتأثر بالبيئة المحلية وبالتشريع القوطي القديم الذي كان العمل به جاريا في الاندلس قبل الحكم الاسلامي وهذا ما اصطلاح على تسميته « بعمل أهل قرطبة » الذي استمر العمل به جاريا الى اواخر العصر الاسلامي بالاندلس بدليل قول ابن الخطيب ( ت ٧٧٦هـ ) « وقرطبة التي على هدى عملها جارى العمل » .

فهذا العمل التشريعي القرطبي - وان كان في الاصل قياسا على عمل أهل المدينة الذي كان اصلا من اصول المذهب المالكي - يمكن ان يعد مظهرا من مظاهر استقلال الفقه الاندلسي المالكي كما يمكن ان نجد فيه استمرارا لتقليد تشريعي اصيل كان سائدا في اسبانيا قبل الفتح الاسلامي ، ايضا ، اى منذ ايام الرومان والقوط ( ٧٣ ) .



( ٧٢ ) أبو الحسن النباهي : كتاب المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا ص ١٤٩ ، ١٨٧ نشر في ليفي بروفنسا

( القاهرة ١٩٤٨ ) .

( ٧٣ ) انظر : Lopez Ortiz : La Recepcion de la escuela malequí en España p.159 & Mahmoud Makki : Ensayo sobre los aportaciones orientales en la España Musulmana p.106-108.

### ثالثا : في حياة الحرب والجهاد :

لم نتمكن من المصادر التاريخية بمعلومات مفيدة عن طريقة قتال المسلمين وتعبئة جيوشهم في المعارك التي خاضوها في فتح اسبانيا وجنوب فرنسا . هناك نص واحد فريد اورده المؤرخ التونسي عبد المالك بن الكردوبوس (القرن السادس الهجري) في وصف عمليات نزول المسلمين بقيادة طارق بن زياد الى الساحل الاسباني الجنوبي عام ٩٢هـ (٧١١ م) واحتلاله الجبل الذي كان يسمى بالاسم الفينيقي القديم جبل قلب Mons Calpe ومعناه الجبل المجوف نسبة الى مغارة كبيرة فيه تعرف اليوم بمغارة القديس جورج . يقول ابن الكردوبوس : « فمضى طارق لسبته وجاز في مراكبه الى جبل فارسي فيه فسمى جبل طارق باسمه الى الان ، وذلك سنة التنتين وتسعين من الهجرة ووجد بعض الروم وقوفاً في موضع وطىء كان مزم على النزول فيه الى البر فمنعوه منه فعدل عنه ليلا الى موضع وعر ، فوطاه بالمجاذف وبراذع الدواب ، ونزل منه في البر وهم لا يعلمون ، فشن غارة عليهم واوقع بهم وغنمهم » (٧٤) .

هذا الوصف يذكرنا بعمليات الغزو الحديثة رغم اختلاف الوسائل والعصور ، كما انه يدل على عظم المقاومة التي لقيها المسلمون منذ بدء نزولهم في ارض اسبانيا لدرجة انهم اضطروا الى تغيير خططهم العسكرية التي كانت مقررة من قبل ، والنزول ليلا في مكان صخري وعر مستخدمين في ذلك براذع الدواب ومجازف السفن كي تعينهم على خوض المياه وارتقاء الصخور بغية الالتفاف حول العدو والانتفاض عليه قبل ان يشعر بهم .

ولا شك ان هذا الانتصار الذي احرزه طارق قد مكّنه من احتلال هذا الجبل الذي حمل اسمه بعد ذلك من جدارة واستحقاق في جميع لسانات العالم .

ثم تلت معركة جبل طارق ، معركة شدونة Sidonia الفاصلة في جنوب غرب اسبانيا ، والتي حشد فيها الملك القوطي رذريق Rodrigo كل رجاله وسلاحه وامواله ، كما حشد فيها المسلمون ايضا حشودا ضخمة من ابطال العرب والبربر الذين ارسلهم القائد العام موسى بن نصير من المغرب لنجدة طارق في الاندلس ، بالإضافة الى تأسيس قاعدتين عسكريتين على الساحل الجنوبي الاسباني وهي الجزيرة الخضراء وطريف لحماية ظهر الجيش وضمان سلامة انسحابه الى المغرب اذا اضطرت الظروف الى ذلك .

وتجمع المصادر على ان هذه المعركة الفاصلة كانت في كورة شدونة ، وانها دامت ثمانية ايام من الاحد ٢٨ رمضان الى الاحد ٥ شوال عام ٩٢هـ (١٩ - ٢٦ يوليو ٧١١ م) ويصفونها بانها كانت معركة شرسة ضارية اقتتل فيها الطرفان قتالا شديدا حتى ظنوا انه الفناء ، وانه لم يكن بالمغرب مقتلة اعظم منها ، وان عظامهم بقيت في ارض المعركة دهورا طويلا لم تندهب ، وكان النصر في النهاية حليف المسلمين .

(٧٤) ابن الكردوبوس : كتاب الانتفاة في اخبار الخلفاء ص ١٢ ، نشر احمد مختار العبادي .

هذه المعركة الفاصلة فتحت ابواب الاندلس للمسلمين ، فاتجه طارق شمالا بشرق نحو العاصمة القوطية طليطلة واستولى عليها ، ثم تبعه موسى بن نصير في رمضان عام ٩٣ هـ ( يونيو ٧١٢ م ) بجيش كبير من العرب وسلك طريقا في غرب الطريق الذي سلكه طارق ، واستولى على مدن اخرى لم يستول عليها طارق مثل اشبيلية وقرمونة ومارده ، ثم التقى بطارق عند نهر التاجو بالقرب من طليطلة ، ثم تابع القائدان سيرهما نحو جبال البيرت Pirineos في اقصى الشمال عند حدود فرنسا الجنوبية .

واضح من تحركات الجيوش الاسلامية في الاندلس ان خطة الغزو كانت موضوعة ومعدة تدبرا محكما وهي كما راينا تشبه حركة الكماشة في المصطلح الحربي الحديث : طارق يسير من طريق وموسى بن نصير يسير من طريق اخر مقابل له ، وتنتهي حركة الالتفاف او التطويق هذه بالتقاء القائدین عند العاصمة القوطية نفسها .

وهكذا انتهى كل من موسى وطارق من فتح شبه جزيرة ايبيريا باستثناء بعض الاطراف الشرقية والشمالية الغربية ، وكانت اوامر الخليفة الوليد بن عبد الملك قد قضت برجوعهما الى دمشق فرجع موسى ومعه طارق في اواخر عام ٩٥ هـ / ٧١٤٩ م .

ثم واصل الولاة على الاندلس غزواتهم وفتوحاتهم في شرق وشمال اسبانيا ، وعبروا جبال البرت وانساحوا في الاراضي الممتدة وراءها وتعرف وقتل بالارض الكبيرة Tere Major او بلاد الفرنجة او الغال (Vé) ودخلوا مدنا عديدة مثل اربونة ( ناربون ) وطولوشة (تولوز) ويرديل أو بردال ( بوردو ) وليون ووصلوا الى نهر ردونة ( الرون ) شرقا ونهر اللوار قرب باريس شمالا .

ولا شك ان هذه الحروب التي خاضها المسلمون مع الجيوش الجرمانية مثل القوط في اسبانيا والرنجة في غاليا ، قد مكنتهم من التعرف على اساليب وخطط حربية جديدة في القتال فضلا عن بعض انواع الاسلحة مثل البرديات وهي السيوف التي اشتهرت بها مدينة بردال (بوردو) الفرنسية والتي داب الاندلسيون على شرائها طوال العصر الوسيط .

على ان موجة الفتح الخارجي لم تلبث ان توقفت بعد هزيمة المسلمين امام قائد الفرنجة شارل مارتل في موقعة بلاط الشهداء اوتور -بواتيه واستشهاد قائدهم عبد الرحمن الفافقي عام ١١٤ هـ ( ٧٣٢ م ) والسبب في هذا لا يرجع الى هذه الهزيمة بالذات فكثير من المارك خسرها العرب ثم كانت لهم بعدها كرات اعقبها الفتح والنصر ، ولكن السبب يرجع الى الفتن والاضطرابات الداخلية والعصبيات القبلية التي حلت بالغرب والاندلس وحالت دون استمرار هذه الغزوات ، بل انها شجعت شارل مارتل على معاودة الكرة واسترداد ما اخذه العرب من بلاد ما وراء جبال البرت . ثم جاء حفيده شارلمان بعده وتابع هذا الزحف جنوبا عبر جبال البرت حيث استولى

( ٧٥ ) - لاحظ ان فرنسا كاصطلاح جغرافي لم تكن قد وجدت بعد كتلة واحدة او كوحدة سياسية فمن المعروف انه بقلتي معاودة فردان سنة ٨١٢ م ، قسمت امبراطورية شارلمان الى الاقسام الثلاثة : ايطاليا ، جرمانيا ، ثم غاليا التي اطلق عليها اسم فرنسا في عهد شارل الاصغر Le Chauve ( ٢٢٨ - ٦٦٢ هـ - ٨٤٢ - ٨٧٧ م )

على منطقة قطلونيا في شمال شرق اسبانيا واعتبرها نفرا حربيا لتأمين حدوده الجنوبية مرف باسم الشجر الاسباني Marca Hispanica كذلك كان من نتائج هذه الفتن الداخلية ان اهل المسلمون جانب المناطق الشمالية الغربية الاسبانية مثل جليقية Galicia واشتوريس Asturias فلم يحافظوا عليها ، وكانت مواقب هذا الاحمال وخيمة اذ تجمعت في تلك المناطق الجبلية العناصر القوطية المناوئة للحكم الاسلامي ، وكونوا هناك النواة الاولى للدويلات المسيحية الاسبانية الشمالية التي لم تلبث ان اخذت تقوى وتنمو على حساب المسلمين وصارت تشكل خطرا دائما عليهم .

هذا الوضع السياسي والحربي لشبه جزيرة ايبيريا جعل تاريخها الوسيط صراعا مستمرا بين المسلمين والمسيحيين ، ولا تزال رواسب هذا الصراع ماثلة الى اليوم في الاحتفالات الشعبية الاسبانية المعروفة Morosy Cristianos أي مسلمون ومسيحيون ، لهذا كله كانت الاندلس في نظر المسلمين نفرا للاسلام وارض جهاد ورباط ، ونعتوها باوصاف تعبر عن شعور العطف والتأييد ، فهي الغريبة وهي اليتيمة واهلها الغرباء والايتم (٧٦) .

وهذا الشعور الدائم بالخطر والترب ، فرض على الاندلسيين تجديد ابنائهم منذ الصغر ليكونوا على أهبة الاستعداد في كل لحظة : « فكان الصبيان يدربون على العمل بالسلح كما يعلم القرآن في الاالواح » ، وفي هذا المعنى اشاد المؤرخون الاسبان بمهارة الاندلسيين في استعمال القوس والنشاب وتريش السهام وركوب الخيل وقوة ضربات السيوف الى غير ذلك من فنون القتال التي تعلموها منذ صغرهم ، فالاندلسيون والمغاربة بصفة عامة قد اعدوا منذ البداية ليكونوا شعبا محاربا قد ترسبت في نفوسهم فكرة الجهاد حتى صارت جزءا من كيانهم ، واذا اطلعنا على مراسلات ملوك العدوتين الاندلسية والمغربية ، ومواقف الفقهاء وكتابات المؤرخين نجدها كلها تعبر عن هذا الحماس الديني العميق الذي كان يكن في صدورهم نحو الجهاد. بهذه الروح الحربية الوثابة حرص اهل المغرب والاندلس على تجديد انفسهم باستمرار في هذا المجال الحربي ، واتباع احدث الطرق والوسائل في القتال . والنص الوحيد الذي لدينا عن طريق قتال الاندلسيين في عصر الدولة الاموية ، اورده المؤرخ الاندلسي ابو بكر الطرطوشي ( ت ٥٢٠ هـ - ١١٢٦ م ) في كتابه سراج الملوك وتلمس فيه اسلوبا جديدا في تعبئة الجيش الاندلسي وطريقة قتاله بصورة تختلف عن المشرق اذ يقول : « فاما صفة اللقاء ، وهو احسن ترتيب رايناه في بلادنا وهو ارجى تدبير نفعله في لقاء عدونا ان تقدم الرجال بالدرك الكاملة والرمح الطوال والمزاريق المسنونة النافذة فيصنفوا صفوفهم ويتركزوا مراكزهم ورمحهم خلف ظهورهم في الارض وصدورهم شارعة الى عدوهم وهم جاثمون في الارض وكل رجل منهم قد اقم الارض ركبته اليسرى ، وترسه قائم بين يديه وخلفهم الرماة المختارون التي تمرق سهامهم من الدروع والخيل خلف الرماة .

( ٧٦ ) وردت عبارة اليتيمة والايتم في وصية الخليفة الواحدي يعقوب المنصور قبل وفاته ، اما الغريبة والعرباء فتتردد كثيرا في كتاب الاندلسيين استنادا الى الحديث النبوي : « ولد الاسلام غربيا ويسمو غريبا كما بدا فطوبى للغرباء » .

فاذا حملت الروم على المسلمين، لم يتزحزح الرجالة عن هياتهم ولا يقوم رجل منهم على قدميه، فاذا قرب العدو وشقهم الرماة بالنشاب والرجالة بالمزاريق وصودر الرماح تلقاهم، فاخذوا يمنة ويسرة فتخرج خيل المسلمين بين الرماة والرجالة فتنتال منهم ماشاء الله، ولقد حدثني من حضر مثل هذه الواقعة في بلد طرطوش (Tolosa) قال: صافنا الروم على هذا الترتيب فحملوا علينا فبينما رجل منا كان في آخر الصف فقام على قدميه فحمل عليه عالج من العدو فاصاب فرقه فقتل (٧٧).

هذا وقد حرص الاندلسيون بحكم وضعهم الاستراتيجي كثرغ أوروبى للاسلام على الاستفادة من مختلف انواع الاسلحة القتالية سواء كانت تقليدية او متطورة، ولم يترددوا في تنوع مصادر اسلحتهم من مختلف البلاد المجاورة لهم من الشمال المسمى او الجنوب الغربى. وقد عبر المؤرخ الفرناطى ابن سعييد المغربى (ت ٦٨٥هـ) عن التأثير الاسبانى الاوروبى في نظام الجيش الاندلسى واسلحته بقوله: « وكثيرا ما يتزيا سلاطين الاندلس واجنادهم بزي النصارى المجاورين لهم، فسلاحهم كسلاحهم واقبيتهم من الاشكراط كاقبيتهم وكذلك اعلامهم وسروجهم ومحاربتهم بالاتراس والرماح الطويلة للطنن. ولا يعرفون الدبابيس ولا قسى العرب بل يعدون قسى الافرنج للمحاصرات في البلاد او تكون الرجالة عند المصافة للحرة » (٧٨).

ثم جاء ابن الخطيب (ت ٧٧٦هـ) واعطانا صورة مزدوجة للتأثير الاوروبى والمغربى في الجيش الاندلسى بقوله: « والجند الاندلسى يقودهم رئيس من القرابة وحصى من شيوخ الممالك وزعيم في القديم شبه زى اقباليهم واضدادهم من جيرانهم الفرنج: اسياغ الدروع، وتعليق الترسمة وجفء البيضات واتخاذ عراض الاسنة، وبشاعة قرابيس السروج واستركاب حملة الرايات خلفه كل منهم بصفة تختص بسلاحه وشهرة يعرف بها ثم عدلوا الان عن هذا الذى ذكرنا الى الجواشن المختصرة والبيض الرهفة، والدرق العربية والسهام الممطية، والاسل العطفية، وقسى الافرنجة يحملون على التدريب بها على الايام (٧٩) ».

يتضح من هذه النصوص العربية وامثالها الاسبانية، ان الاندلسيين اتبعوا طريقة الاسبان، والاوربيين في استعمال السيوف والدروع الحديدية الثقيلة والركاب الطويلة المنخفضة A la Bride النحولى المدرعة بالتجايف الحديدية كما اتبعوا ايضا طريقة الزناتيين المغاربة في فنه الحربى المعروف باسمهم، ويقوم على الدروع والدرق الجلدية الممطية وركوب الخيول ذات الركاب المرتفع A la Jineta كما كانت طريقتهم في القتال تقوم على خفة الحركة وسرعة الكر والفر وهى طريقة تختلف عن طريقة الاسبان الذين استخدموا الدروع الحديدية المسبلة ذات المفارق المثلثة التى كانت تغطى جميع اجزاء الجسم وبالتالي تعوقهم من الحركة امام وثبات الزناتيين وخفة حركتهم.

( ٧٧ ) الطرطوش : سراج الملوك ص ٣٣٧ ( الطبعة التجارية بالقاهرة ١٣٥٤ هـ ) .

( ٧٨ ) المقرئ : نفع الطيب ج ١ ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

( ٧٩ ) ابن الخطيب : اللعة البعربة ص ٢٧ - ٢٨ .

ولقد اضطر الاسبان الى اقتباس هذا الفن الزناتي الحربى وتطبيقه على بعض فرقهم العسكرية التى اسموها بنفس الاسم تقريبا Zenetos اى الزناتيون ثم لم يلبث هذا اللفظ ان تطور بعد ذلك فى اللغة الاسبانية الى Jineto ويستعمل الان بمعنى الفارس ، وكل هذا يدل على التداخل الحضارى بين الاسلام والمسيحية فى الاندلس .

### صقالبة اوروبا :

الى جانب هذا التجديد فى السلاح وطرائق الحرب والقتال حرص الاندلسيون على تطعيم جيوشهم بعناصر اوروبية الاصل عرفوا باسم الصقالبة ، وهذا يعتبر بدوره تأثيرا اوروبيا هاما يستحق التنويه والدراسة كظاهرة جديدة حلت فى المجتمع والجيش الاندلسي ( ٨٠ ) .

لقد كانت جيوش الاندلس فى بادىء الامر تقوم على نظام القبائل والعشائر من العرب والبربر التى كانت تقيم فى الكور والمدن والقرى على اساس النظام الاقطاعى العسكرى المعروف فى العصور الوسطى ، وهو ان تأخذ كل قبيلة عطاءها من الاقطاع الممنوح لها وفى مقابل ذلك عليها ان تساهم بعدد من ابنائها فى حالة الحرب .

وظل هذا النظام متبعا حتى ايام الامير الاموى الحكيم بن هشام الملقب بالربى ( ١٨٠ هـ - ٢٠٦ هـ ) فقد رأى هذا الامير ان يقيم الى جانب هذا النظام الاقطاعى ، نظاما عسكريا دائما يعتمد عليه فى كل وقت ويتقاضى جنوده عطاء ثابتا من الدولة . وقد جاء هذا التغيير نتيجة لثورة خطيرة قامت فى ربض من ارباض قرطبة كادت تطيح بعرشه . الا انه تمكن من القضاء عليها تماما لدرجة ان اسمه صار مقترنا بها « الربى » كما ظل اسم المكان معروفا حتى اليوم فى قرطبة باسم Arrabal ومن ثم رأى هذا الامير ان يتخذ لنفسه فرقة من الحرس الخاص عرفوا باسم الصقالبة .

### فمن هم الصقالبة ؟

اطلق الجغرافيون العرب اسم الصقالبة على الشعوب السلافية سكان البلاد الممتدة من بحر قزوين شرقا الى البحر الادرياتي غربا ، وهى البلاد التى كانت تسمى فى العصور الوسطى باسم بلغاريا ولقد دأبت بعض القبائل الجرمانية على سبى تلك الشعوب وبيع رجالها ونسائها الى عرب اسبانيا ، ولهذا السبب سموا بالسلاف esclaves Slaves بمعنى الرقيق او العبيد ، ثم جاء العرب فعمروا هذا الاسم الى صقالبة ثم توسعوا فى استعماله فاطلقوا على ارقائهم المجلوبين من اية امة مسيحية اخرى ، يذكر الرحالة ابن حوقل الذى زار اسبانيا فى القرن الرابع الهجرى ( ١٠ م ) ان الصقالبة كانوا يجلبون ايضا من سواحل البحر الاسود ومن لمبارديا وكلايريا فى ايطاليا ، ومن قطلونية وجليقية فى شمال اسبانيا وذلك فيما يبدو نتيجة لغارات القراصنة من المغاربة والاندلسيين على الشواطىء الاوروبية للبحر الابيض المتوسط .

( ٨٠ ) راجع ( احمد مفتار المبادي : الصقالبة فى اسبانيا ولاقتهم بحركة الشعوبية ) ( مدريد ١٩٥٢ ) .

وجاء اغلب الصقالبة اطفالا الى الاندلس حيث ربوا تربية عسكرية اسلامية ، ودربوا على اعمال القصر والحرس والجيش ، وقد اطلق العامة عليهم في بادىء الامر اسم الخرس لعجمتهم ، ثم لم يلبث عدد كبير منهم ان احتل مكانة عالية في المجتمع القرطبي ، كما اخذ عددهم يزداد بسرعة حتى بلغ على عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر ما يزيد على العشرة الاف من الرجال والنساء . وهذا الرقم مختلف في تقديره ، ولكنه يدل على وجود طبقة جديدة في المجتمع القرطبي تشبه الى حد كبير طبقة المالك الاثراك في المشرق الاسلامي .

ومن بين الصقالبة الذين وصلوا الى مناصب الرئاسة في الدولة الاموية : الدري الرئيس الاعلى للشرطة ، واقطع صاحب الخيل ، وقد حاكم طليطلة ٣٣٦ هـ ، وخلف مدير الطراز ٣١٣ هـ ، وتليد المشرف على مكتبة الحكم المستنفر الشهيرة وغيرهم .

ويرى بعض المؤرخين ان اعتماد الامويين في الاندلس على هؤلاء المالك الصقالبة في الجيش والحكومة كان هدفه الحد من نفوذ الارستقراطية العربية في الحكم ، واضعاف سيطرة الجند من العرب والبربر ومثال ذلك تقليد عبد الرحمن الناصر مملوكه نجدة الصقلبي قيادة الحملة التي خرج بها لقتال ملك ليون راميرو الثاني ، والتي انتهت بهزيمة المسلمين عند خندق مدينة Simancas ٣٢٧ هـ ( ٩٣٩ م ) ويقال ان سبب تلك الهزيمة هو تغير نفوس العرب لتقديم الصقالبة عليهم ، فاقسموا بان يتركوا الصقالبة وحدهم عند نشوب المعركة مما ادى الى الهزيمة وقتل القائد نجدة الصقلبي ، وفرار عبد الرحمن الناصر باقل من خمسين فارسا بعد ان نجا باعجوبة .

ويقول صاحب اخبار مجموعة : ان عبد الرحمن « لم تكن له بعدها غزوة بنفسه » ( ٨١ ) .

واستمر الصقالبة يلعبون دورا هاما في سياسة الدولة الاموية ، ويتدخلون في اقامة الخلفاء وعزلهم . وفي اثناء احتضار الخلافة الاموية ، شاركوا في المؤامرات التي قامت في قرطبة وسائر البلاد الاندلسية ، فاحيانا نراهم منتصرين واحيانا اخرى منهزمين ، ولكنهم كانوا يظهرون دائما روح الاقدام والطموح والاستبداد وتزعهم قائد منهم يدعى خيران الصقلبي رئيس حزب الصقالبة في العاصمة قرطبة .

ومن هذا الحزب تكونت الدويلات الصقلبية الاسلامية في شرق الاندلس : في طرطوشة وبلنسية ودانية ومرسية والمرية في القرن الخامس الهجري ( الحادي عشر الميلادي ) وكانت هذه الدويلات تجمعها رابطة تحالف وتسمى بالدولة العامرية الصقلبية لان اصحابها من ممالك العامريين ( المنصورين ابن عامر وابنائهم ) . وقد امتد سلطان هؤلاء الصقالبة على الساحل الشرقي الاندلسي الممتد من نهر ابرو شمالا حتى نهر المرية جنوبا . ومن اشهر امراء هذه الدويلات : الامير ابو الجيش مجاهد العامري الصقلبي صاحب دانية الذي استطاع بقوة اسطوله ان يضم جزر البليار الى ملكه ٤٠٥ هـ ( ١٠١٤ م ) ومن قواعد هذه الجزر اطلق اسطوله للغزو في غرب البحر



المتوسط فاستولى على جزيرة سردينية واخذ منها رأس جسر لمهاجمة السواحل الإيطالية الغربية ، وتمكن من احتلال مدينة لوني بين بيزا وجنوة ، واخذها قاعدة حربية لمهاجمة ما حولها من المناطق الساحلية التي امتازت بمركزها التجاري الهام (٨٢) .

ولقد افزع حملات مجاهد حكام غرب أوروبا ، فتكتلوا ضده بزعامة البابا بندتو الثامن ، ولم تلبث اساطيل بيزا وجنوة وبرشلونة وفرنسا ان احدثت لحاربه سنة ١٠٦٤ هـ ( ١٠١٥ م ) وانزلت به هزيمة فادحة قضت على معظم اسطوله ورجاله كما اسرت زوجته المسيحية جود وابنه علي ، بينما نجا مجاهد باعجوبة مائدا الى جزر البليار التي كانت في طاعته ، واستطاع مجاهد ان يفك أسر ابنه علي سنة ١٠٧٣ هـ بعد مدة طويلة قضاها في المانيا ، فجاء الى بلاده مسيحيا يتكلم بلسانهم ويتزاور بهم ثم عرض عليه والده الاسلام فقبله وحسن اسلامه ثم قلده الامر من بعده . اما زوجته جود فيقال انها ماتت في الاسر وقيل انها رفضت العودة كي تموت على دين ابائها .

وتجدر الإشارة هنا الى ان هذه الدويلات الصقلية لم تستمر طويلا بعد وفاة أصحابها ، اذ لم تلبث ان تقاسمها جيرانها امثال عبد العزيز بن ابي عامر صاحب بلنسية ، واحمد المستعين بن هود صاحب سرسطة . وقد يرجع السبب في ذلك الى توقف تجارة الرقيق الصقلية في أوروبا منذ القرن الخامس الهجري ( ١١ م ) نتيجة لانتشار المسيحية بين القبائل السلافية ، وقيام ممالك مستقرة فيها مما ادى الى توقف الفز ووالسبي في اراضيها وبالتالي الى انقطاع هذا النوع من الرقيق الصقلية في الغرب الاسلامي ، في حين ظلت تجارة الرقيق التركي مستمرة في المشرق الاسلامي عن طريق بلاد القفجاق في جنوب روسيا .

ولقد ترك هؤلاء الصقالبة اثرا حضاريا في الاندلس لا يمكن اغفاله ، اذ برز من بينهم الادباء والعلماء والشعراء نذكر منهم : فاتن الصقلية الذي برز في علم كلام العرب وكل ما يتعلق بالادب ، ناظر صاعدا اللغوي البغدادي بين يدي المنصور بن ابي عامر ، فشرح عليه وبكته حتى اسكنه ، فازداد المنصور به عجبا . ولما مات فاتن سنة ١٠٧٢ هـ ، وجد في تركته دفاتر ادبية حسنة الضبط . ويذكر الضبي ان الامير مجاهد العامري الصقلية صاحب دانيه ، ألف كتابا في العروض يدل على قوته فيه . ويضيف ابن الأباران أحد الصقالبة واسمه حبيب ، ألف زمن هشام المؤيد كتابا تعصب فيه لقومه وعنوانه : « الاستظهار والمغالبة على من انكر فضائل الصقالبة » . وهذا الكتاب في حكم المفقود للأسف ، وقد ذكر ابن بسام في كتابه الاخير انه اطلع على هذا الكتاب وانه يحتوي على جملة من اشعار الصقالبة ونواذرهم واخبارهم . ولكنه اعتذر عن عدم ذكر هذه النواذر والاشعار في كتابه بقوله : « وشعرهم خارج عن شرطنا وليس من جمعنا » . ومن العجيب ان هذه العبارة تذكرنا بعبارة اخرى مماثلة لابن بسام وفي نفس كتابه اللخيرية حينما اشار الى الموشحات الاندلسية بقوله : « واوازن هذه الموشحات خارجة عن

( ٨٢ ) انظر ( كلييا سارنلي : مجاهد العامري ، قائد الاسطول العربي في غربي البحر المتوسط في القرن الخامس الهجري من ١١٨٠ - ١١٩١ ، القاهرة ١٩٦١ ) .

فرض هذا الديوان اذ اكثرها على غير اعاريض اشعار العرب ». ويدفعنا تجاهل ابن بسام لاشعار الصقلية الى التفكير في ان هذه الاشعار والنوادر كانت تجمع بين اتجاهين هامين :

### الاتجاه الاول :

انها كانت من النوع الشعبي على شاكله الموشحات والازجال ، خصوصا وانه قد عرف من الصقلية تلوقهم لهذا النوع من اوزان اهل الاندلس ولا سيما موشحات الاديب ابي بكر عباد بن ماء السماء (ت ٤١٥ هـ) شاعر الدولة العمارية الذى مدحهم في كثير من شعره . ويؤيد هذا ايضا ان عدد كبيرا من الصقلية وهم الواردون من جليقية في شمال اسبانيا ، كانوا يجدون اللغة الرومانسية وهى اللاتينية الدارجة التى كانت سائدة بين المسلمين والمسيحيين في الاندلس والتى كان من اثر اندماجها باللغة العربية ان ظهر ذلك الفن الشعبى المعروف بالازجال والموشحات (٨٣) .

ولا شك ان هؤلاء الصقلية ، وان كانوا قد فقدوا كل صلة لهم ببلادهم الاصلية ، واعتنقوا الاسلام واتقنوا العربية ، الا انهم رغم كل ذلك ، لا بد وان يكونوا قد جلبوا معهم من بلادهم بعض التقاليد الثقافية والعادات الاجتماعية والفنون الشعبية والمفردات اللغوية . وحسبنا ان نوه هنا بما اورده العالم الاندلسى ابو بكر الطرطوشى عن اختصاص الصقلية بالوان من الالحان والرقصات الشعبية التى نسبت اليهم مثل اللحن الصقلبى والرقص (٨٤) الذى يذكرنا بالرقص الاسبانى الحديث .

### اما الاتجاه الثانى :

فيتمثل في ان شعراء الصقلية نظموا اشعارا عربية كلاسيكية من نوع الفخر على العنصر العربى بحكم كون مؤلفيها ليسوا بعرب . ويؤيد ذلك عنوان كتاب حبيب الصقلبى نفسه « الاستظهار والمغالبة على من انكر فضائل الصقلية » ، فهو يدل بوضوح على نزعة المؤلف في اظهار فضل الصقلية على الأدب والشعر العربى وتفوقهم في هذا المضمار . وهذا مما دفع المستشرق الالمانى جولدزير الى اعتبار هذا الكتاب « البداية الادبية » الاولى نحو الشعوبية في اسبانيا » (٨٥) . فلعل هذا الاتجاه الشعبى في شعر الصقلية هو الذى دما ابن بسام الى تجاهل هذا الشعر في كتابه الاخيرة ، لانه كان متعصبا للمدرسة العربية الارستقراطية التى ظهرت في قرطبة اوائل القرن الخامس الهجرى (١١ م) والتى كانت يمثلها الشاعر ابو عامر بن شهيد والمؤرخ ابو مروان بن حيان ، والفقهاء ابو محمد بن حزم . فنجد ابن بسام يفردهم التراجيم

(٨٣) انظر : J. Ribera : Epica Andaluza Romanceada, en Disertaciones y Opusculos, I, p. 137

(٨٤) الطرطوش : كتاب العواذ والبديع ص ٧٨ تحقيق محمد الطالبي تونس ١٩٥٩ .

(٨٥) انظر : Goldziher Ignaz : Die Sunbyja unter den Muhammedanern in Spanien, Z.D.M.G. p.604, 1899.

الطوال ويحفظ لنا الشيء الكثير من كتبهم الضائعة مثل كتاب المتين لابن حيان ، ورسالة التوايع والزوايع لابن شهيد (٨٦) .

واذا كان حكمنا على هذا الاتجاه الشعوبي في شعر الصقالبة يقوم على الترجيع والافتراض لان هذا الشعر لم يصل الينا ، الا ان الامر الذي لا شك فيه هو ان حركة الشعوبية التي ظهرت في الاندلس على عصر ملوك الطوائف في القرن الخامس الهجري ، انما انبعثت من ولايات هؤلاء الصقالبة ويتأيدهم ، فالوثيقة الوحيدة المحفوظة حتى اليوم لحركة الشعوبية ، في الاندلس هي الرسالة التي كتبها ابو عامر غرسية الى الشاعر ابي عبد الله الحداد « بفضل فيها العجم على العرب » (٨٧) .

ومؤلف تلك الرسالة مسلم اسباني مولد من اصل مسيحي بشكنسى Vasco . اتقن دراسة اللغة العربية وآدابها حتى لقب بالشاعر والكاتب. ويفهم من نص الرسالة ومن اشارات بعض المؤرخين امثال ابن البار ، وابن سعيد المغربي ، ان ابن غرسية هذا ، عاش في مدينة دانية وخدم في بلاط مجاهد الصقلبي وابنه علي بن مجاهد الملقب بمعز الدولة واقبال الدولة .

ومن هذا نرى ان ابن غرسية الشعوبي ، عاش وخدم في مدينة دانية في عصر ملوك الطوائف حيث كان نفوذ الصقالبة سائدا قويا في الساحل الجنوبي الشرقي للاندلس .

يضاف الى ذلك ان معظم اهالي تلك الدويلات الصقلبية - كما يقول ابن حيان - كانوا من موالى المسلمين من اجناس الصقلب والافرنجة والبشكنس الذين اختصهم الصقالبة برعايتهم فرحبوا بهم في ولاياتهم بينما « زهدوا في الاحرار من العرب وابنائهم ممن طرأ منهم عليهم فلم يواسوهم » (٨٨) .

فابن غرسية اذن ، عاش وخدم في مجتمع من المولدين الاسبان سواء على الصعيد الرسمي او الشعبي ، وهذا يفسر لنا صراحة العبارة التي هاجم بها مبدأ السيادة العقلية والسياسية للجنس العربي ، كما يفسر ايضا تلك القحة والجرأة المتناهية التي استعملها ضد العنصر العربي . فلو ان ابن غرسية خدم في مكان يسيطر عليه العرب مثل اشبيلية او قرطبة ، لما استطاع ان يكتب بمثل هذا الاسلوب دون ان يتعرض لعقابهم وتقمعتهم . ويضع لنا العذرى مثالا على ذلك بعيد الله اين غالب الاخرس الذي كان من الخرس ، اى من الصقالبة ، وكيف انه اضطر الى الإقامة بالقرب من اشبيلية في بلدة شنت طوريس Siete Torres ولم يسكن اشبيلية

( ٨٦ ) ابن بسام : الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة ج ١ ق ١ ص ٢١٠ .

( ٨٧ ) سبق ان نشرت هذه الرسالة مع البحث الذي كتبه من الصقالبة في اسبانيا ( مندريد سنة ١٩٥٢ ) وفي نفس السنة نشر الدكتور عبد السلام هاديون هذه الرسالة ايضا مع الرسائل التي تناولت الرد عليها بعد ذلك ( القاهرة ١٩٥٢ ) .

( ٨٨ ) ابن بسام : الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة ( القسم الثالث ) ورقة ٢ ٣

خوفا من العرب فيها اذ انه كان متعاوناً مع من فيها من المولدين وقد انتهى امره بأن قتله العرب ورموا براسه لعرب قرمونة المجاورة (٨٩) .

ولعل هذا التفسير يرد على دهشة البلوى ، الذى عاش بعد ذلك بقرنين ، من سكوت رجال ذلك العصر عن اساءات ذلك الفاسق الزنديق « ابن غرسية » فيقول : « والعجب من اهل ذلك الزمن كيف استقروا على هذه الفتن واقروا هذا المجترى على هذا الاجترأ ، وما جاء به من الافتراء ام كيف ابلغوه ريقه واوسعوا به طريقه ولم يهلكوا فريقه ! » (٩٠) .

من كل ما تقدم نرى ان هؤلاء الصقالبة ذوى الاصل الاوروبى ، قد لعبوا دوراً سياسياً وحربياً وثقافياً هاماً في تاريخ اسبانيا الاسلامية .

### النورمانديون والفايكنج :

وهناك عنصر اوروبى آخر فرض نفسه على الاندلس بفاراته البحرية الجريئة المفاجئة خلال فترات متعددة من العصر الاموى مما كان له بعض الاثر في تاريخ وحضارة الاندلس .

وقد ورد ذكر هذه العناصر الاوروبية في المصادر العربية باسم الاردمانيون والمجوس . وواضح من التسمية الاولى انها تحريف للكلمة الانجليزية Norsemen او الاسبانية Normandos وهي تعنى اهل الشمال اى سكان الدول الاسكندنافية .

اما تسميتهم بالمجوس ، فلأنهم كانوا يشعلون النار في كل مكان يحلون فيه بل كانوا ايضا يحرقون جثث الولي من زعمائهم بسفنتهم ، فظن العرب انهم يعبدون النار كالزرادشتية . كذلك اطلق عليهم اسم الفايكنج ، وهي مشتقة من الكلمة النرويجية فيك Vik التى تعنى ساكن الخليج ، لهذا اطلقوها على سكان شبه جزيرة اسكنديناو ، لكثرة خلعائها ، وان كانت قد وردت في المعاجم الاسبانية كلمة Vikings بمعنى المحاربين .

واصل هذا الشعب جرمانى او تيوتنى ، وينقسم الى ثلاث مجموعات :

السويديون ، والنرويجيون ، والدانمركيون (٩١) .

والمجموعة الاخيرة اى الدانمركية هي التى هاجمت سواحل المسلمين في الاندلس والمغرب ايضا . وكانت بداية هذه الغارات في سنة ٣٣٠ هـ ( ٨٤٤ م ) في عهد الامير عبد الرحمن الثانى او الاوسط ، عندما هاجمت سواحل الاندلس الغربية اساطيل النورمان بتحرركاتها السريعة الخاطفة واسهمها النارية واشترعتها السوداء التى شبهها بعض المعاصرين بالطير الجون اى السود (٩٢) .

( ٨٩ ) العلوى : نفس المرجع ١٠٤

( ٩٠ ) البلوى : كتاب الد باء ج ١ ص ١٥٣ .

( ٩١ ) راجع ( سعيد عاشور : اوروبا في العصور الوسطى ج ١ ص ٢١٠ ) وكذلك ( حسين مؤنس : غارات النورمانديين على الاندلس ، مجلة الجمعية التاريخية العدد الاول سنة ١٩٤٩ ) .

( ٩٢ ) ابن هادى : البيان المغرب ج ٢ ص ١٢٠

ولم تكن غارات النورماندين مركزة في مجموعة واحدة ذات قيادة موحدة ، بل كانت في مجموعات متعددة وفي أماكن مختلفة . ولعل هذا هو السبب في اختلاف الروايات الاسلامية التي دونت اخبار غاراتهم .

كذلك عرف عن النورماندين انهم كانوا يتحاشون الاماكن المحصنة ويهاجمون السواحل المكشوفة التي لا تعترض عمليات سلبهم ونهبهم . وكانت ارباب الاندلس الغربية المطلة على المحيط الاطلسي من هذا النوع الاخير . ولهذا لم يجدهؤلاء الشماليون صعوبة في اختراق نهر الوادي الكبير من مصبه والصعود فيه بسفنهم ثم احتلال مدينة اشبيلية عدة ايام عاثوا خلالها قتلا ونهباً وتخريباً سنة ٢٣٠ هـ على عهد عبد الرحمن الاوسط .

ولما كان معظم الاسطول الاندلسي مرابطاً على الساحل الشرقي المطل على البحر المتوسط فقد اعتمد الاندلسيون في مقاومة هذا الخطر على جيوشهم البرية . فاضلوا يثبون لهم السرايا ويضعون الكمائن التي حالت بينهم وبين العودة الى مراكزهم ، ويقذفونهم بالمجانيق من جنبى نهر الوادي الكبير . غير ان انسحاب النورماندين من اشبيلية لم يتم الا بعد وصول وحدات الاسطول الاندلسي الى مكان المعركة اذ يقول العدرى : « ثم هبطت للامام عبد الرحمن ابن الحكم خمسة عشر مركباً بالمقاتلة والعدة ، فنزلوا اشبيلية ، فلما احس الجوس بها لحقوا ببلبه Niebla وقد انتهت هذه الغارة بانهرام النورماندين عند طليطلة Tojada بين اشبيلية ولبلبة ، وانسحابهم عن الاندلس .

على ان المهم هنا هو ان عدداً كبيراً من هؤلاء الفايكنج لم يتمكنوا من اللحاق باخوانهم اثناء انسحابهم فوقوا اسرى في ايدي المسلمين الذين خيروهم بين ترك الوثنية واعتناق الاسلام او القتل ، فقبلوا الاسلام واختلطوا بالاهالي وتكونت منهم جاليات نورماندية بنواحي اشبيلية في غرب الاندلس حيث عملوا بتربية المواشى وصناعة المنتجات الالبانية التي اشتهرت بها بلاد الدانمرك حتى اليوم .

على ان فضل النورماندين لا يقتصر فقط على ادخال مثل هذه الصناعات الشمالية في الاندلس بل يرجع اليهم الفضل في تنبيه الاذهان الى ضرورة اتخاذ اجراءات دفاعية امنية ضد اى هجوم مفاجيء يقع على الاندلس من ناحية البحر . ولهذا اقام الامير عبد الرحمن الثاني بعدة اعمال هامة في هذا السبيل : مثال ذلك انه احاط اشبيلية بأسوار حجرية عالية ، كما بنى في مينائها دار صناعة لبناء السفن الحربية وزودها برجال البحر المدربين وقوارير النفط او الحراقات التي تقذف على سفن العدو (٩٣) والاشارة الى استخدام النفط هنا تجعلنا نعتقد ان المسلمين في ذلك الوقت توصلوا الى استخدام النار الاغريقية التي حرص البيزنطيون على الاحتفاظ بسريرة تركيبها منذ ان اكتشفوها . وقد يؤيد ذلك انه قبيل هذا الوقت بسنوات قليلة استخدم الاغالبية

لأول مرة في أساطيلهم سفنا تقذف بلهب النفط تعرف بالحراقات وذلك ردا على النار الاغريقية التي استخدمها البيزنطيون (٩٤) .

وكيفما كان الامر ، فان تلك المجهودات الكبيرة التي بذلها الامير عبد الرحمن في تقوية اسطوله وتحصين سواحله ، قد استمرت واينعت في عهد ولده الامير محمد الاول ( ٢٣٨ - ٢٧٣ هـ ) الذي انشا بدوره سبعمئة غراب وبلغ جيشهمائة الف فارس وحينما عاود النورمانديون هجومهم في عهده على السواحل الاندلسية سنة ٢٤٥ هـ ( ٨٥٩ م ) استطاع الاسطول الاندلسي ان يردهم على اعقابهم بعد ان كبدهم خسائر فادحة واسر منهم ومن سفنهم عددا كبيرا . وقد اورد كل من العنري وابن حيان وصفا مفصلا لهذه العمليات البحرية التي دارت بين الفريقين (٩٥) .

وفي عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر ( ٣٠٠ - ٣٥٠ هـ ) اشتد الخطر النورماندى على الاندلس ، خصوصا بعد ان بدأ يتخذ طابعا مستقرا ثابتا نتيجة لاتخاذهم قاعدة لهم بالقرب من لغور الاندلس الشمالية وسواحلها الغربية ، واعنى بذلك ولاية نورمانديا Normandie في شرب فرنسا . وتاريخ هذه القاعدة النورماندية يرجع الى سنة ٣٠٠ هـ ( ٩١٢ م ) اثناء المنازعات التي قامت بين افراد الاسرة الكارولنجية . فيرى ان ملك فرنسا شارل الثالث الملقب بالساذج Simple قطع الزعيم النورماندى رولون Rollon هذه المقاطعة التي عرفت باسم نورمانديا . ولم يلبث هذا الزعيم ان اعتنق المسيحية وتسمى باسم روبرت .

وقد شكلت هذه الولاية النورماندية خطرا كبيرا على الاندلس من طريق الحملات البحرية التي كانت تخرج من موانئها وتشير جنوبا على السواحل الاندلسية الغربية ، كذلك عن طريق حملاتها البرية التي كانت تعبر جنوب فرنسا ثم تغير على الثغور الاندلسية الشمالية . والمتواتر في الكتب ان هذه الحملات النورماندية البرية على شمال الاندلس قد بدأت بعد ذلك في عصر ملوك الطوائف في القرن الخامس الهجرى ، حينما استولى النورمانديون على القلعة الاسلامية بربشتر Barbastro شمالي سرقسطة سنة ٥٦٤ هـ ( ١٠٦٤ م ) غير انه يبدو بوضوح من كلام العنري ان هذه الغارات النورماندية على الثغر الاعلى سرقسطة واربشتر ترجع قبل ذلك الى الخليفة عبد الرحمن الناصر ٣٣٠ (٩٤٢ م) (٩٦) .

ثم تولى الخليفة الحكم المستنصر ( ٣٥٠ - ٣٦٦ م ) وخطر الغزو النورماندى مازال يهدد الاندلس بقيادة دوق ولاية نورمانديا ريكاردو الاول حفيد دولون . غير ان الخليفة المستنصر

( ٩٤ ) من المحتمل ان يكون البيزنطيون توصلوا الى استخدام النار الافريقية سنة ١٦ هـ م ، ثم ادخلوا عليها تحسينات جديدة على يد رجل يدعى كاليبتيكوس ، وهو سوري مقيم في القسطنطينية ، وقد استخدم هذا التركيب الجديد لأول مرة اثناء حصار الاسطول العربي للعاصمة البيزنطية سنة ٦٠ هـ ( ٦٨٠ م ) في عهد يزيد بن معاوية . وقد نتج عن استعماله انسحاب الاسطول العربي عن المدينة . راجع ارشيبالد لويس : القوى البحرية والتجارة في حوض البحر المتوسط ، ترجمة : احمد محمد عيسى ، ص ٢١٤ .

( ٩٥ ) راجع ( احمد مختار الميادي : دراسات في تاريخ المغرب والاندلس ص ٢٦٥ وما بعدها ) .

( ٩٦ ) العنري : نفس المرجع ص ٧٢ - ٧٣ تحقيق عبد العزيز الامواني .

كان له بالمرصاد ، وعلى اتم استعداد للقاءه وتتبع اخباره قبل وصوله . فيروى ابن حيان ان الخليفة الحكم المستنصر كان يرسل جواسيسه الى مدينة شنت ياغب Santiago في جليقية ( شمال غرب اسبانيا ) لامتحان اخبار المجوس . كما انه في الوقت نفسه تحالف مع بعض الحكام الاسبان في قرب جليقية ليكون له ميلا على النورمانديين ويمده باخبارهم وتحركاتهم في الوقت المناسب . ( ٩٧ ) .

كذلك يعطينا ابن عسكاري نصا هاما يدل على مدى تأثر الاندلسيين بالفن البحري النورماندي المتقدم ، اذ يقول بان الخليفة المستنصر امر بصنع مراكب على هيئة مراكب المجوس ووضعها في الوادي الكبير تمهيدا لقتالهم بها على نفس طريقتهم . وقد اطلق الاندلسيون اسم القراقر على مراكب المجوس وقالوا انها مراكب عظام تجرى الى امامها والى خلفها بقولع سوداء مربعة وتحتوى كل منها على ثمانين محاربا ( ٩٨ ) - وليس بعيد ان يكون المولدون النورمانديون المقيمون باشبيلية ونواحيها قد ساهموا بخبرتهم في بناء هذه السفن الجديدة .

والى جانب هذا حرص الخليفة المستنصر على ارسال الصوائف البرية والبحرية الى الساحل الغربي في صيف كل عام حيث كانت تتجول برا وبحرا برسم جهاد المجوس وتتبع اخبارهم في تلك النواحي التي اعتادوا الظهور فيها . وكان يقود هذه العمليات في البر والبحر قواد ماهرة مثل الوزير القائد غالب بن عبد الرحمن ، وامير البحر عبد الرحمن بن الرماح ، وصاحب الخيل زياد بن افلح وغيرهم .

وامام هذه اليقظة وهذا الاستعداد الذي ارتقى الى المستوى الحربي المطلوب لم يتمكن النورمانديون من احراز اى نجاح في جميع غاراتهم البحرية التي شنوها على الاندلس في عهده بغية تثبيت اقدامهم في اسبانيا كما فعلوا في كثير من البلاد الاوربية الاخرى مثل فرنسا وانجلترا وإيطاليا . وهذا راجع منذ البداية الى السياسة البحرية التي رسمها عبد الرحمن الاوسط وسار على منوالها ابناءؤه واحفاده من بعده .

وهكذا نرى مما تقدم ان غارات هؤلاء الاوروبيين الشماليين على الاندلس قد تركت فيها اثارا بعيدة المدى في مختلف النواحي الحربية والاقتصادية والاجتماعية بل والادبية ايضا ، اذ ظل صداها مسموعا في الادب الاندلسي الى وقت متأخر .



( ٩٧ ) ابن حيان : المقتبس ، القسم الخاص بالحكم المستنصر ص ٩٢ ، ٢٥٤ ، تعليق عبد الرحمن حجي ( بيروت ١٩٦٥ ) .

( ٩٨ ) ابن عسكاري : البيان الغرب ج ٢ ص ٢٥٦ وكذلك : Dozy : Recherches II p. XCI, 288

## رابعاً : العلاقات الدبلوماسية مع ملوك اوربساواتارها :

### ١ - مع الدولة البيزنطية :

إذا تركنا مؤقتاً الغرب الأوروبي اللاتيني واتجهنا الى الشرق الأوروبي البيزنطي الهلنستي (٩٩) ، نجد علاقات سياسية جديدة تقوم لأول مرة بين قرطبة والقسطنطينية وتستمر طوال القرنين الثالث والرابع من الهجرة (٩ ، ١٠ م) ولا شك ان هذه السياسة الودية التقريبية بين بيزنطة والاندلس ، ان دلت على شيء فانما تدل على المكانة الممتازة التي حظيت بها اسبانيا الاسلامية في اوربا المسيحية ، كما تدل ضمناً على ان كلا من العالمين الاسلامي والمسيحي ، قد بدأ يخرج من تقاليده القديمة تحت تأثير مصالحه الخاصة التي اصبحت هي المتحكمة في سياسته وليست الاعتبارات الدينية كما كان الحال من قبل .

وتبدأ هذه العلاقات بمبادرة الإمبراطور يتوفيل حينما ارسل سفارة الى عاهل الاندلس عبد الرحمن الثاني سنة ٢٢٥ هـ ( ٨٤٠ م ) . وكان على رأس تلك السفارة رجل يوناني يجيد اللغة العربية اسمه قوطيوس . كما ارسل معه هدايا فاخرة ورسالة يخطب فيها وده ويسأله مقد تحالف معه ضد العباسيين الذين قضوا على ملك اجداده الامويين بالشرق . كما يطلب ايضا مساعدته ضد الاغالبية في صقلية وضد الرضيين في جزيرة كريت .

ولقد استقبل عبد الرحمن الرسل استقبالا فخماً ، وقبل الهدايا البيزنطية ورد عليها بمثلها ، كما اوفد سفارة معاملة الى الامبراطور البيزنطي برثاسة الشاهر يحيى الغزال وكان رجلاً طويلاً ضيقاً وسيم الوجه موفور النشاط ولهذا لقب بالغزال . وقد مدحه الامير عبد الرحمن بقوله : « جاء الغزال بحسنه وجماله » . وربما كانت هذه الصفات هي التي جعلت عبد الرحمن يختاره للسفارة بينه وبين الملوك كي يحسن وقعه على النفوس ، ولما وصلت السفارة الاندلسية الى القسطنطينية صحبه السفير البيزنطي عن طريق البحر ، استقبلها الامبراطور البيزنطي تيوفيل بالحفاوة والترحاب وتسلم منها هدية العاهل الاندلسي ورسائله التي يرد فيها على خطابه .

والرسالة اوردها ابن حيان في كتابه **المقتبس** وهي رسالة طويلة في مجموعها وعباراتها معسولة جميلة ، ولكننا لا نخرج منها بشيء ايجابي فعال ، بمعنى ان عبد الرحمن في هذه الرسالة ، لم يأخذ على نفسه اي تعهد حري يقوم به ضد اعدائه سواء في الحاضر او المستقبل ، فهم الامبراطور سخطه على العباسيين ويرجو من الله ان يقطع دابرهم . وكذلك الرضيين في كريت فهو يتبرأ منهم لانهم خرجوا عن طاعته ويتسرك للامبراطور حرية معاقبتهم . اما الاغالبية فهو يعتبر من محاربتهم لانهم يجاهدون في سبيل نصرته الاسلام .

(٩٩) الامبراطورية البيزنطية بدأت فيها اللغة اللاتينية كلغة رسمية منذ تأسيس القسطنطينية في القرن الرابع حتى القرن السادس . وفي خلال هذه المدة اخلت اللغة اليونانية تزداد انتشاراً على حساب اللغة اللاتينية بحيث لم يات القرن السابع الميلادي حتى اعلنت اللغة اليونانية انها اللغة الرسمية في البلاد .



وبعد ان ادت السفارة الاندلسية مهمتها عادت الى قرطبة من طريق البحر ايضا . وقد دون يحيى الفزال مشاهداته في العاصمة البيزنطية ، واحادithe مع الامبراطورة بتودورا وولى العهد ميشيل .. الخ ، وقد نقل ابن حيان هذا الوصف في كتابه المقتبس ( ١٠٠ ) .

وتعتبر هذه العلاقات الدبلوماسية التي قامت لأول مرة بين قرطبة والقسطنطينية ، بداية لسلسلة من الاتصالات والسفارات التي تبودلت بعد ذلك بين الخليفة عبد الرحمن الناصر ، والامبراطور قسطنطين السابع ، وبين الخليفة الحكم المستنصر وبنقفور فوكاس ، وبين الحاجب المنصور ابي عامر والامبراطور بازيل الثاني ( ٩٧٦ - ١٠٢٥ م ) الذي يعتبر عصره الطويل من ازهر عصور هذه الاسرة القنونية الحاكمة ( ١٠١ ) .

على ان موضع الاهمية هو ان هذا الاتصال السياسي قد صاحبه ايضا اتصال حضارى فالسفارة التي ارسلها قسطنطين السابع الى خليفة الاندلس عبد الرحمن الناصر ٣٣٧ هـ ( ٩٤٨ م ) حملت معها من جملة الهدايا نسخة خطية من الكتاب اليوناني المشهور : « الادوية المفردة » للمطب بكتاب العشائش والذي الفه ديسقوريدس Dioscorides وهو طبيب ومعالج يوناني عاش في القرن الاول الميلادي وولد في بلدة عين زربة قرب طرسوس جنوب آسيا الصغرى ولهذا تسمى في الكتب الاوربية Dioscorides Anzarbio .

وهذا الكتاب سبق ان ترجم الى العربية قبل ذلك الوقت بنحو قرن من الزمان في مدينة بغداد على عهد الخليفة المتوكل العباسي ( ٢٣٢ - ٢٤٧ هـ ) . غير ان المترجم له واسمه اصطفى بن باسيل ، لم يترجم الى العربية سوى جزء من اسماء الادوية لعدم معرفته بما يقابل اليونانية فيها . ولهذا ظلت اسماء باقى العقاقير الطبية على صورتها اليونانية بحروف عربية .

وهنا ياتي دور الاندلس في سد هذا النقص وترجمة المزيد من اسماء هذه الادوية والنباتات الطبية من اليونانية الى العربية . فيروى المؤرخون الخليفة عبد الرحمن الناصر عندما تسلم نسخة هذا الكتاب سنة ٣٣٧ هـ شكل لجنة علمية لترجمته الى العربية ، وكان من بين اعضاء تلك اللجنة : طبيب اليهودي المعروف حسداى بن شبروط وحمد النباتي ، وعبد الرحمن بن الهيثم ، وابو عبدالله الصقلي ، الذي كان يجيد اليونانية وله المام بتركيب العقاقير . كذلك بعث الخليفة الناصر الى صديقه قسطنطين السابع كي يرسل اليه خبيرا يونانيا في هذا العمل ، فارسل اليه سنة ٣٤٠ هـ الراهب نيقولا الذي ساهم بدور فعال في انجاز هذا العمل العلمى الكبير .

ولقد اثار ظهور هذه الترجمة الكاملة لكتاب ديسقوريدس في الاندلس موجة من الحماس بين الاندلسيين الذين اقبلوا على دراسة الطب والنباتات الطبية متخذين من هذا الكتاب مصدرا رئيسيا لهم .

( ١٠٠ ) ابن حيان : المقتبس ، القسم الخاص بعبد الرحمن الاوسط ، تحقيق محمود مكي .

( ١٠١ ) ابن عبادي : البيان الغرب ج ٢ ص ٣١٣ - ٣١٥ ، المرى : نفع الطيب ج ١ ص ٢٢٤

ومن بين العلماء الذين برزوا في هذا الميدان : عبد الرحمن بن الهيثم ، طبيب النصور ابن ابي هاجر ، الذي كتب عدة كتب عن **الادوية المفردة** . كذلك تذكر العالم النباني سليمان بن حسان بن جليجل الذي كان طبيباً للخليفة هشام المؤيد وله شروح مفيدة على كتاب ديسقوريدس فسر فيها مضمون اسماء بعض الادوية المفردة وصفاتها . وبالمثل يقال عن الطبيب ابي المطرف عبد الرحمن بن وافد اللخمي المسمى اللاتين Ebon Guelfih ( ت ٤٦٦ هـ ) الذي كان وزيرا وطبيباً لابن ذي النون صاحب طليطلة . وقد اطلع على كتب جالينوس وديسقوريدس وكتب مؤلفاً ضخماً عن الادوية المفردة استغرق في تأليفه عشرين سنة وضمنه خلاصة تجاربه التي تقوم على مبدأ : « عدم التداوي بالادوية ما امكن التداوي بالاغذية » ، واذا دعت الضرورة الى الادوية فلا يرى التداوي بمركبها ما وصل التداوي بمفردها . « (١٠٢) كذلك تذكر اعظم علماء النبات في عصره وهو ضياء الدين بن البيطار الملقب الاشبيلي ( ت ٦٤٦هـ / ١٢٤٨ م ) صاحب كتاب « الجامع لمفردات الاغذية والادوية (١٠٣) » وقد وصفه تلميذه الدمشقي ابن ابي اصبيحة (ت ٦٦٨هـ) عندما لقيه اول مرة بدمشق بقوله : فكنتم اجدم غرارة علمه ودرايته شيئاً كثيراً ، وكان لا يذكر دواء في جوابه لمن يسأله الا ويمن في اي مكان هو من كتب ديسقوريدس وجالينوس ، وفي اي عدد هو في الادوية المذكورة في تلك المقالة . وكان ثقة فيما ينقله للجميع . سافر مثلاً لبليئوس وشيره من الحكماء الى بلاد الاغارقة والشرق واقصى بلاد الروم . واخذ من النبات عن جماعة حكماء مشهورين ، وكان ذكياً فطنا ، وكان بمصر رئيساً على الحكماء وسائر العشابين ثم خدم الملك الكامل الايوبي وجعله عنده مقدماً في دمشق حيث مات سنة ٦٤٦هـ . « (١٠٤) »

هذا وينص ابن البيطار نفسه في مقدمة كتابه السالف الذكر على مصادره التي نقل منها بقوله : « واستوعبت فيه جميع ما في الخمس مقالات من كتاب الافضل ديسقوريدس بنصه ، وكذلك فعلت ايضاً بجمع ما أورده الفاضل جالينوس في الست مقالات من مفرداته بنصه ، ثم الحق بقولهما من اقوال المحدثين في الادوية النباتية والمعدنية ما لم يذكره ، ووصفت عن ثقة المحدثين وعلماء النبات عن ما لم يصفاه ، واستندت - في جميع ذلك - الاقوال التي قالها . « (١٠٥) »

واذا كانت السفارات التي تبودلت بين الخليفة عبد الرحمن الناصر والامبراطور قسطنطين السابع قد نتج عنها هذا اللقاء الحضاري المثير الذي اسفر عن ترجمة كتاب ديسقوريدس الى العربية واقبال الاندلسيين على دراسته وشرحه مع اضافات علمية جديدة في مجال الطب والصيدلة طوال القرون التالية ، فان السفارات التي تبودلت بين البلدين في عهد ولده الحكم المستنصر ( ٣٥٠ - ٣٣٦ هـ ) قد تمخضت عنها اثار نفية معمارية لها قيمتها . اذ يؤثر عن هذا

(١٠٢) تراث الاسلام ، القسم الثالث ص ١٢٢ حاشية ( عالم المعرفة ، الكويت ١٩٧٨ ) .

(١٠٣) طبع في بولاق في اربع مجلدات سنة ١٨٧٤ وترجمة الى الفرنسية لكثيره .

(١٠٤) ابن ابي اصبيحة : عيون الانباء في طبقات الاطباء ج ٢ ص ١٢٣ ، بالتحقيق : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٤٧٩ .

(١٠٥) ابن البيطار كتاب الجامع لمفردات الادوية والادوية : المقدمة ، بالتحقيق : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٤٨٠

الخليفة الاندلسي انه طلب من العاهل البيزنطي ثيودور فوكاس ان يرسل اليه خبيراً في صنع الفسيفساء كي يعمل على تزيين الزبادة المعمارية التي كان يزمع القيام بها في المسجد الاموي بقرطبة . هذا الى جانب اعمدة الرخام التي سبق ان ساهمت بها القسطنطينية في بناء مدينة الزهراء على عهد والده وعددها مائة واربعون سارية (١٠٦) .

وكل هذا يدل بالطبع على تأثير اساتذة الفن البيزنطي في بعض مباني العاصمة الاموية .

**والواقع ان علوم اليونان واسماء اباطالها كانت معروفة ومألوفة بين الاندلسيين :** فالشاعر الزجال سعد بن عبد ربه ( ت ٣٤١ هـ ) ابن عم صاحب المقدم الفريد كان معيناً بكتابات الاغريق وعلوم الاوائل (١٠٧) . ويشير ابن الخطيب الى ان حكم اليونان كانت تدرس في الاندلس ولا سيما لانباء الطبقة الراقية من الملوك والامراء ، وضرب مثالا على ذلك بالامير اسماعيل بن الاحمر الذي كان يدرس هذه المادة على مملوك مسيحي الاصل اسمه عباد ، كذلك نجد ان بعض الاندلسيين تسمى باسم اخيل بطل حروب طروادة في الملاحم الاغريقية مثل عياش بن اخيل صاحب شرطة القائد العربي موسم بن نصير ، (١٠٨) ومثل الشاعر ابي القاسم اخيل بن ادريس الذي عاش بمدينة رنדה Ronda على عهد الموحدين (١٠٩) بل انهم اطلقوا هذا الاسم على بعض قطع اسطولهم البحري وقد اشار بذلك المؤرخ الاسباني المعاصر لويث دي ايبالا عند قوله بان ملك قشتالة الفونسو الحادي عشر ، استطاع اثناء حصاره للمسلمين في مدينة الجزيرة الخضراء سنة ٧٤٣ هـ (١٣٤٢م) ان يستولي على سفينة حربية غرناطية كبيرة من الطراز اليوناني القديم تسمى Oxel (١١٠) . واعتقد ان هذه التسمية تحريف للكلمة العربية اخيل لاسيما وان حرف الاكس في الاسبانية القديمة كان بمثابة الخاء في الاسبانية الحديثة ، فضلا عن انه يمثل ايضا حرف الخاء في اللغة اليونانية ، وكل هذا يدل على مدى تأثير الثقافة الاغريقية في حضارة الاندلس .

## ٢ - العلاقات الدبلوماسية مع ملوك الفرنجة في غرب أوروبا :

ان سياسة التقريب التي سلكتها الدولة الاموية في الاندلس نحو بيزنطة ، كانت تصاحبها سياسة عدائية نحو جيرانها الكارولنجهين في فرنسا والمانيا ، اذ لم ينس الاندلسيون صراعمهم الطويل مع هؤلاء الفرنجة ايام شارل مارتل وابنه بيين وحفيده شرلمان ( قاذلة ) الذي حاول غزو الاندلس في حملته الفاشلة على عهد الامير عبد الرحمن الداخل صقر قریش ، ثم جاء ولده لويس التقى ١٩٨ - ٢٢٥ = ٨١٤ - ٨٤٠ م ، فصار على سياسة آباءه العدائية نحو الاندلس وبسط حمايته على برشلونة والجزر الشرقية ( البليار ) القريبة منها . ورأى الامير عبد الرحمن

( ١٠٧ ) بالثبتي : تاريخ الفكر الاندلسي ١٥٦ .

( ١٠٨ ) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج ٢ ص ٨

( ١٠٩ ) المurray : نبع الطب ج ٥ ص ٣٣٢ - ٣٣٤

( ١١٠ ) انظر : Lopez de Ayala : Cronicas de los Reyes de Castilla tomo I, p.280 (Madrid 1779).

الآوسط (٢٠٦ - ٢٣٨ هـ = ٨٢٢ - ٨٥٢ م) ان البحر هو الميدان المناسب الذي يستطيع ان يعلو فيه على خصومه الفرنجة ، اذ كان يعلم ان قوتهم الحقيقية تعتمد اساسا على قواتهم البرية ، ولهذا قام عبد الرحمن بحشد اساطيله على طول السواحل الشرقية ، ثم اخذ يشن الغارات على سواحل جنوب فرنسا وعلى جزر البليار حتى قضى على قواعد المقاومة فيها مثل مرسيليا وادل وما حولهما كما سارعت جزر البليار باعلان ولائها وتبعتها لحكومة قرطبة سنة ٦٣٤ هـ (٨٤٨ م) بل لم يلبث احد كبار قادة الملك الفرنسى لويس التقي ان اعلن العصيان ضده وتحالف مع الامير عبد الرحمن وهو القائد جيوم بن برنارد ابن جيوم دوق تولوز الذي يقول فيه ابن حيان :

« وفيها (٢٣٢ هـ) استامن غليالم بن برناطين غليالم ، احد عقّام قوامس افرنجة على الامير عبد الرحمن بقرطبة ، فآكرمه واحسن اليه والى اصحابه ، وصرفه معهم الى الشغل لمقاورة الملك للدريق بن قاذلة بن بيبين ( لويس بن شرلمان بن بيبين ) صاحب الفرنجة ، فالفخ العدو ، واقام بمكانه ظاهرا على من اقتض عليهم من امته مدة ، وكتبه الى الامير متصلة » (١١١) .

وفي خلال هذه العمليات الحربية ، توفي لويس التقي Louis le Pieux وخلفه ابنه شارل الاصغر Charles le Chauve (٢٢٨ - ٢٦٤ = ٨٤٥ - ٨٧٧ م) ويعرف في المصادر الاندلسية باسم قاذلة او قادلوش .

ويبدو ان ملك فرنسا الجديد رأى انه من الخير له ولبلده ان ينهي حالة الحرب مع جيرانه الاقوياء في اسبانيا . اذ يشير ابن حيان السى سفارة ارسلها قادلوش هذا الى عاهل الاندلس عبد الرحمن الآوسط لاقرار السلام بين البلدين ، ولما توفي عبد الرحمن وخلفه ابنه محمد (٢٣٨ - ٢٧٣ هـ) (٨٥٢ = ٨٨٦ م) حرص شارل الاصغر على مسالمتهم وكسب وده واتحافه بالهدايا ، وفي هذا يقول ابن حيان : ( وذكر احمر بن محمد الرازي ان حال الامير محمد كانت لدى المجاورين له من ملوك الطواغيت بارض الاندلس نهاية في التعظيم له والهيبة والتماس السلم منه في اغلب احوالهم بالاطاف والمهاداة ، وكان اكلفهم بذلك طافوتهم قولش صاحب الافرنجة الجبار المستنصر في دين الكانية ، وكان اعظم ملوك الافرنجة ملكا وافخمهم امرا وابعدهم صيتا (١١٢) .

على ان هذا السلام لم يلبث ان انفرط عقده بعد موت صاحبه محمد وفارلش او شارل الاصغر ، وعادت العلاقات تسوء من جديد بين البلدين ولا سيما في عهد كل من ملك الافرنجة وامبراطور الدولة الرومانية المقدسة : اوتو الكبير او الاول Otto I (هوتو في المصادر العربية) (٢٢٦ - ٣٦٣ هـ = ٩٢٨ - ٩٧٣ م) وخليفة الاندلس عبد الرحمن الناصر (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ = ٩١٢ - ٩٦١ م) . ولعل السبب الرئيسى في ذلك يرجع الى الغارات البحرية التي كان يشنها المجاهدون الاندلسيون على سواحل فرنسا وإيطاليا . وعلى الرغم من ان نشاط هذه الجماعات البحرية كان من باب اعمال القرصنة الحرة التي كانت شائعة بين المسلمين والمسيحيين على السواء ، فان الامبراطور اوتو اعتبر عبد الرحمن الناصر مسؤولا عن هذه الاعمال التي تهدد سواحل بلاده وطرق

( ١١١ ) ابن حيان : القتيب - تحقيق محمود مكى ص ٢ وما يتبعها من حواش .

( ١١٢ ) ابن حيان : نفس المرجع ص ١٢٠

مواصلاته ، ولهذا بعث اليه برسالة شديدة اللهجة يطلب منه فيها وضع حد لهذه الاعمال . وقد رد عليه الخليفة الاموي برسالة شديدة مماثلة سنة ٣٣٩هـ ( ٩٥٠م ) وبعد اعوام قليلة هاد الامبراطور اوتو الاول وبعث برسالة اخرى الى الخليفة الناصر على يد راهب يدعى جان دي جوزز Gorze ( ١١١٣ ) . فلما وصل الراهب الى قرطبة ، احسن استقباله ، وانزل في قصر بقرطبة بجوار احدى الكنائس كي يتسنى له ممارسة شعائره الدينية .

وطبقا للتقاليد المتبعة في مثل هذه الحالات احيط الخليفة علما بمضمون الرسالة قبل تقديمها اليه رسميا ، ووجد الخليفة انها تتضمن كلاما فيه نيل من الرسول ( صلعم ) ولهذا رفض تسلمها ، وطلب مقابلة الراهب بالهدية التي بعث بها الامبراطور فقط دون الرسالة . ولكن الراهب اصر على تقديم الخطاب الذي معه للخليفة تنفيذ التعليمات الامبراطور اوتو الاكبر .

واضطر الخليفة الناصر ازاء اصرار الراهب ان يرسل سفيرا من قبله الى اوتو لحل هذا المشكل ، واختار لهذه السفارة رجلا مستغربا يجيد العربية واللاتينية معا وهو ريموندو Recemundo الذي يسمى ايضا بن زيد ، اذ جرت عادة المستغربين في قرطبة ان يتخلوا اسماء غربية الى جانب اسمائهم المسيحية . واتجه السفير الاندلسي الى مدينة فرانكفورت حيث استقبله الامبراطور اوتو واكرمه وفادته واجابه الى كل ما اقترحه ، وارسل معه مرافقا ثم قفل السفير ومرافقه الى قرطبة فوصلها سنة ٩٥٦م ، وبناء على تعليمات الامبراطور الجديدة ، تخلى الراهب عن عناده وتنازل عن استصحاب الرسالة واستقبله الخليفة الناصر في احتفال كبير .

ومن الغريب ان المصادر العربية لا تذكر شيئا عن اخبار تلك السفارات التي تبودلت بين هذين العاهلين . ابن خلدون والمقرئ اوردا عبارات مختصرة يذكران فيها ان ملك الافرنجة وراء جبال البرت ارسل رسولا وهدية الى الناصر ، اما المصادر الاوروبية فقد تحدثت عن تلك السفارات في شيء من الاسهاب والتفصيل ( ١١٤ ) .

واستمرت هذه العلاقات السلمية قائمة بين البلدين حتى اواخر الدولة الاموية ، فنسمع عن سفارات ودية متبادلة بين الحاجب المنصور بن ابي عامر والامبراطور اوتو الثالث ( ٩٨٣ - ١٠٠٢م ) وكان هذا الامبراطور رجلا محبسا للسلام مشجعا للعلوم ويجيد عدة لغات كاللاتينية واللاتينية واليونانية . حاول ان يستعيد عظمة الامبراطورية الرومانية المقدسة كما كانت في عهد شرلمان ولكنه فشل ومات كمدا سنة ٩٩٢هـ ( ١٠٠٢م ) اي في نفس السنة التي مات فيها المنصور بن ابي عامر .

وتجدر الإشارة هنا الى ان هذه السفارات المتبادلة مع ملوك الفرنجة في اوربوا او ملوك اسبانيا المسيحية ، كانت تواكبها ايضا اتصالات حضارية بين الجانبين . فالعلماء والزامل الذين سافروا الى تلك البلاد ، كانوا في معظمهم من علماء اليهود او النصارى المستغربين الذين

( ١١٣ ) نسبة الى دير جورد الذي كان ينتمي اليه هذا الراهب بالقرب من مدينة متر .

( ١١٤ ) راجع كتابنا ( دراسات في تاريخ المغرب والاندلس ص ١٢٢ )

يتقنون عدة لغات كاللاتينية والعبرية والعربية . وهذا مكنهم من نقل الفكر الاسلامي الى العقل الاوروبي ، كما مكنهم في الوقت نفسه من نقل بعض تراثهم اللاتيني او العبري الى اللغة العربية كالنحو العبري ، وقوانين المجامع الكنسية الكاثوليكية مما افاد فقهاء المسلمين في حوارهم مع اهل هاتين الملتين .

من كل ما تقدم ، ومن واقع هذه العلاقات الدبلوماسية والحضارية مع الدول الاوروبية نرى ان الاندلس كانت تحتل مكانة ممتازة في القارة الاوروبية شرقا وغربا ، وان الاسلام في الاندلس افاد واستفاد بحكم وضعه الفريد كدولة اوروبية .



#### خامسا : في الاحتفالات والاعياد :

كانت الاعياد والاحتفالات في الاندلس كثيرة ومتنوعة : فهناك اعياد دينية شاركت فيها الاندلس والعالم الاسلامي كدولة اسلامية ، مثل عيدي الفطر والاضحى ، وعيد الولد النبوي ( ١٢ ربيع الاول ) وموسم عاشوراء في العاشر من المحرم .

وهناك اعياد لها طابع ذاتي مستقل انفردت بها الاندلس بحكم البيئة المحلية والموقع الجغرافي الاوروبي الذي تميزت به . واول ما نلاحظه في هذا الصدد هو ان يوم الاحد من كل اسبوع كان عطلة رسمية عند الاندلسيين ، وقد نص بذلك ابن حيان ( ت ٦٩ هـ ) في ترجمته لكتاب الامير محمد الاموي ، المدمو قومس بن انتنيان « الذي كان نصرانيا ثم اعتنق الاسلام في آخر حياته . اذ يقول :

« وكان اول من سن الكتاب السلطان واهل الخدمة تعطيل الخدمة في يوم واحد من الاسبوع والتخلف عن حضور قصره ، قومس بن انتنيان كاتب الرسائل للامير محمد بن عبد الرحمن ، وكان نصرانيا ، دعا الى ذلك لنسكه فيه ، فتبع جميع الكتاب طلب الاستراحة من تعبهم والنظر في امورهم ، فانتخبوا ذلك ، ومضى الى اليوم عليه » ( ١١٥ ) .

ثم تكررت الاشارة الى ذلك في كتاب « الزهرات المنثورة في نكت الاخبار الماثورة » للكتاب الفرناطي ابن سمالك العاملي الذي عاش في خلال النصف الثاني من القرن الثامن الهجري ( ١٤٤ م ) اذ جاء في الزهرة الثلاثين في معرض الحديث عن اخبار النصور بن ابي عامر : « اصبح المنصور صبيحة احد وكان يوم راحة الخدمة الذين اعفوا فيه من الخدمة في مطر وابل غب ايام مثله فقال .. الى آخر الخبر » ( ١١٦ ) .

وهذا الخبر يؤكد ان التقليد الذي سنه قومس من انتنيان في اتخاذ يوم الاحد عطلة

( ١١٥ ) ابن حيان : القتبس ، تحقيق محمود مكى ص ١٢٨ والحاشية رقم ٢٩٨ ، ( بيروت ١٩٧٢ )

( ١١٦ ) يد الدكتور محمود مكى هذا الكتاب للنشر في معهد الدراسات الاسلامية بدمريد . هذا وقد اورد القرى هذا النص ايضا في كتابه تلح العليبي ج ١ ص ٤١٧ ( تحقيق احسان عباس )

رسمية في منتصف القرن الثالث الهجري (٤٩) قد بقي جازيا طوال ايام المنصور ابن ابي عامر في اواخر القرن الرابع الهجري (١٠٠) بل ان قول ابن حيان : « ومضى الى اليوم عليه » دليل على ان التقليد ظل متبعاً حتى ايامه هو على الاقل الى اواخر القرن الخامس الهجري (١١١) .

كذلك شارك الاندلسيون اخوانهم المسيحيين في اعيادهم مثل عيد ميلاد السيد المسيح ورأس السنة الميلادية ( يناير ) وعيد الفصح أو عيد سان اخوان الذي تحتفل به اسبانيا في ٢٤ يونيو ، وخميس ابريل او خميس العهد الذي يسبق عيد الفصح المسيحي بثلاثة ايام ، وقد اشار ابو بكر الطرطوشي الى ان الاندلسيين في هذه الامياد يبتاعون الفواكه والحلوى من المجنبت والاسفنج كالعجم تماماً واعتبر هذا من البدع « (١١٧) حقيقة ان اهل المشرق شاركوا اخوانهم المسيحيين في احتفالهم باعيادهم على اساس نظرة الاحترام ، التي يكنها المسلمون نحو السيد المسيح كما ورد في القرآن الكريم ، الا ان هذه المشاركة لم تبلغ مستوى المشاركة الروحية الجماعية التي كانت سائدة في الاندلس والتي ترجع الى الحياة المشتركة التي عاشها المسلمون والمسيحيون هناك جنباً الى جنب سنين طويلة .

وبالمثل يقال بالنسبة لعيد المولد النبوي الذي حرص الاندلسيون والمغاربة على الاحتفال بذكره احتفالاً كبيراً على الصعيدين الرسمي والشعبي بمواكب الشوارع التي ما زالت متبعة الى اليوم بمدينة سلا بالقرب . كما اهتموا بالكتابة حول هذه المناسبة الشريفة مثل كتاب « الدر المنظم » في مولد النبي المعلم . للشيخ أبي القاسم العزني السبتي ( ت ٦٧٧ هـ ) ، هذا في الوقت الذي كان فيه بعض علماء المشرق المتمسكين بالعادات الاسلامية الاولى ، ينظرون الى الاحتفال بمولد النبي على انه بدعة . ولعل اهتمام اهل المغرب والاندلس بالمولد النبوي راجع الى الشعور بالتحدي لانه يقابل اعياد الميلاد المسيحية . وكل هذا يفسر هذه الظاهرة الفريدة التي يمكن ان نسميها « بظاهرة المشاركة والتحدي » التي تميزت بها الاندلس كدولة اوروبية اسلامية .

وهناك ايضا الاعياد القومية مثل عيد العصر Alacir الذي كان يقام عند جنى محصول العنب وعصره ، وهو المحصول الرئيسي في البلد ، فكان الاهالي يتأدون ديارهم وينتقلون الى حقول الكروم حيث يقيمون عدة ايام لجمع المحصول في جويسوده المرح والفناء والرقص ، وهي عادة مستمرة حتى اليوم في اسبانيا .

وينبغي ان نشير هنا الى حقيقة هامة اوردها المؤرخون الاندلسيون ، وهي خروج الرجال مع النساء مختلطين للتفرج في ايام الامياد والاحتفالات ويذهبون الى ساحة المصلى حيث يقفن الخيام للتفرج لا للصلاة على حشد قسول الطرطوشي (١١٨) . ولقد ازدادت هذه الظاهرة الاجتماعية وضوحاً في اواخر العصر الاسلامي بالاندلس ، اذ يقول ابن الخطيب في وصف استقبال سلطان غرناطة ابي الحجاج يوسف : « واختلط النساء بالرجال ، والتقتى ارباب

( ١١٧ ) ابو بكر الطرطوشي : كتاب الحوادث والبدع ص ١٢٠ - ١٢١

( ١١٨ ) ابو بكر الطرطوشي : كتاب الحوادث والبدع ص ١٢١ ، تحقيق محمد الطائي .

الحجابيات الحجال ، فلم تفرق بين السلاح والعيون الملاح ، ولا بين حمر البنود وحمر الخدود . وقوله في وصف نساء مدينة رندة : « يلبس نساؤها الموق » الخف او الحذاء « على الاملد المرموق » ويسفرن عن الخد المعشوق ، وينعشن قلب المشوق بالطيب المنشوق » (١١٩) .

ويبدو من هذه النصوص وامثالها ، ان نساء الاندلس كن اكثر تحررا من نساء العالم الاسلامي في ذلك الوقت بحكم تأثير الجوار بالبلاد المسيحية بهم . وهناك شواهد اخرى كثيرة في هذا الصدد وردت في المصادر الاسبانية المسيحية ولا سيما في العصر الاسلامي المتأخر بالاندلس .

**ولقد جرت العادة ان يحتفل الاندلسيون باعيادهم ومواسمهم وانتصاراتهم ووزاجهم واعذار ( ختان ) ابنائهم . . الخ ، بوسائل مختلفة اهمها :**

١ - الغناء والموسيقى والرقص

٢ - ألعاب الفروسية وسباق الخيل والحمام ومصارعة الوحوش وحفلات الصيد والقتل .

٣ - الاحتفالات الدينية التي تقام في المساجد والزوايا والرباطات والبيوت ، حيث كانت تتلى آيات بينات من الذكر الحكيم وينشد الشعراء القصائد المناسبة للعقام الى جانب الاناشيد والموشحات الدينية وحلقات الذكر التي كان يصاحبها العزف على بعض المزامير التي تسمى بالشبابية والبراهة . وفي آخر الليل تقدم الاطعمة والحلوى .

وهذه الاحتفالات في مجموعها تتشابه في مظهرها العام مع احتفالات اهل المشرق الاسلامي الا انها تختلف عنها في التفاصيل التي تتفق مع البيئة المحلية ، ويصعب في هذا المجال حصر هذه الفروقات ، ولكي يكفى ان نعطي منها نماذج اندلسية :

ففي حفلات الصيد مثلا ، اختصت الاندلس واسبانيا حتى اليوم بصيد الخزير الجبلي وبالحيوان المعروف عندهم باسم اللبو .

وهو اكبر من الذئب بقليل وقد تسمى به عدد كبير من مسلمي ومسيحيي اسبانيا .

وفي مصارعة الوحوش نجد اهتماما في الاندلس بمصارعة الثيران سواء اكانت بين الثور والاسد او الثور والكلب او الثور والانسان .

والواقع ان النصوص التي لدينا عن هذه المصارعة ترجع الى العصر الاندلسي المتأخر فهناك اشارة الى اهتمام الخليفة الموحدى ابي بعتوق يوسف الثاني الملقب بالمستنصر ، بترويض الايثار التي كان يستوردها من اسبانيا ، وان حياة هذا الخليفة انتهت بين يريانه اذ طعنته بقررة شرود في صدره فقتلته في حينه سنة ٦٢٠ هـ ( ١٢٣٢ م ) ثم يأتى بعد ذلك كل من الوزيرين الفرناطينيين ابن

( ١١٩ ) راجع كتابنا ( مشاهدات لسان الاندلس الدين بن الخطيب في المغرب والاندلس ص ١٠ ، ٩٦ ) .  
( جامعة الاسكندرية ١٩٥٨ ) .



الخطيب وتلميذه شاعر الحمراء عبدالله بن زمرك في القرن الثامن الهجري (١٤م) فيعطيانا معلومات هامة عن هذه المصارعة من خلال ما كتباه من نظم ونثر، والواقع ان ما اوردته هذان الوزيران عن هذه المصارعة لم يرد في الموسوعة الاسبانية الكبرى للثيران التي كتبها خوسيه مارياقوسيو . (١٢٠) اذ ان مؤلف هذه الموسوعة يرى ان مصارعة الثيران في اسبانيا بدأت في اسبانيا بعد انتهاء الحكم الاسلامي فيها ، اى في القرن السادس عشر الميلادي ، وانها كانت منتشرة بين النوريسكيين اى اهالي غرناطة الخاضعين للحكم الاسباني المسيحي ، غير ان ابن الخطيب الذي عاش قبل ذلك في القرن الرابع عشر الميلادي يذكر صراحة في كتابه الاحاطة في اخبار غرناطة ان هذه المصارعة كانت موجودة على ايامه وانها كانت على طريقتين :

#### الطريقة الاولى :

كانت حربا بين الثور والاسد، وانه شاهد هابنفسه في مدينة فاس بالقرب وقد اسفرت من انتصار الثور وجرح الاسد، وعندئذ خرجت طائفة من الرجال المسلحين اخذوا يناوشون الاسد الجريح الى ان قتلوه بعد ان افترس بعضهم . اما الطريقة الثانية :

فكانت بين الثور والانسان وكانت منتشرة بين عليا القوم من اهل غرناطة . وكانت الطريقة التمهيدية لذلك هي ان يطلق الثور او البقر الوحشى - كما يسميه - ثم تطلق عليه كلاب اللان المتوحشة التي تعرف بنفس الاسم في الاسبانية Perros Alanos بينما تسمى بالانجليزية البولج Bulldogs اى كلاب الثيران ، وتشتهر برأسها الكبير وانفها الافطس وارجلها القصيرة . فتأخذ هذه الكلاب في نهش جسم الثور واذنية وتعلق بها في صورة القرط من آذانها . وهذا العمل التمهيدي كان الغرض منه هو الحد من قوة الثور وتهذيب حركته وهو ما يقوم اليوم عمل رعاة السهام Banderilleros وطاعن الرمح Picador وذلك تمهيدا للقضاء المصارع . وكان المصارع الفرناطى كما يصفه ابن الخطيب فارسا مفوارا يصارع الثور على فرسه الدرب ثم يقتله في النهاية برمح . وهذا النوع من المصارعة لا يزال قائما الى اليوم في اسبانيا ، ويسمى الفارس المصارع باسم رخنيا دور Rejoneador نسبة الى الرمح القصير الذى يستعمله في قتل الثور واسمه Rejon وقد اعطانا الشاعر المعاصر عبدالله بن زمرك صورة لذلك عند قوله :

وطارت مقدم الصوار ( ١٢١ ) بجراح	يصاب به منه الصمخ او الابط
متين الشوى (١٢٢) في رأسه سمهيرة (١٢٣)	مقصرة عنهن ما ينبت الخط (١٢٤)
وقد كان ذا تاج فلما تعلقا	بسامتيه زان منهما قرط

( ١٢٠ ) انظر : Jose Maria Cossio : Los Toros, tratado tecnico e historico 3 tomos.

( ١٢١ ) الصوار والصيار قطع البقر والجمع صيران اى ثيران

( ١٢٢ ) اى متين الجسم والاطراف .

( ١٢٣ ) السمهيرة نوع من الرماح العربية .

( ١٢٤ ) الغط موضع في خليج البحرين كانت تباع فيه الرماح الخطية .

وقوله أيضا :

وطاردت الصوار بكل ضار  
غربت به على الأذان منها  
ومعصوب الجبين بتاج روق (١٢٥)  
تعرف أن تحت الأرض ثورا  
كما اتبعت مفربتا شهابا  
فلم تسطع حراكا واضطرابا  
يروغ خواره الاسد الغضابا  
فرام بأن يشق له الترابا

وقوله كذلك :

سود وبيض في الطراد تابعت  
البيت فيه الرمح ثم تركته  
كالليل طارده بياض نههار  
خصب الجوانح بالدم الموار (١٢٦)

اما من فنون الغناء والموسيقى ، فلا شك انها كانت في الاندلس أكثر سخيا وأوسع انتشارا منها في المشرق الاسلامي . فمن كتابات الاندلسيين نحس بأن هذه الفنون صارت جزءا من كيان الشعب الاندلسي في مختلف طبقاته وفي كل زمان ومكان : في القصور والحفول ، وفي الاسواق والحوانيت والبيوت والمنزهات ، ولا يتورع عن ذلك الصغير أو الكبير وهذا راجع الى طبيعة تكوين المجتمع الاندلسي ويحدثنا أبو بكر الطرطوشي ( ت ٥٢٠ هـ ) عن مدى تعلق الاندلسيين بهذه الفنون الى درجة انهم في اوساطهم الشعبية قرأوا القرآن بالالحن والرقص بالارجل والتصفيق بالأيدي وهي عادات على حد قوله ابتدعها الاندلسيون . ومثال ذلك قوله :

« وجعلوا لكل لحن من الحانهم في القرآن اسما مخترا ، فقالوا للحن الصلبي ، فاذا قرأوا قوله تعالى : « واذ قيل ان وعد الله حق » يرقصون في هذه الآية قرص الصقالبة بارجلهما وفيها الخلاخيل ويصفقون بأيديهم على ايقاع الارجل ، ويرجعون الاصوات بما يشبه تصفيق الأيدي وقرص الارجل كل ذلك على نغمات متوازنة . « ومن ذلك الرهب ( الرهبان ) : ان نظروا الى كل موضع القرآن فيه ذكر المسيح كتوله تعالى : « انما المسيح عيسى بن مريم » وكتوله تعالى : « واذا قال الله يا عيسى بن مريم » فمثلا اصواتهم فيه باصوات النصارى والربان والإساقفة في الكناس (١٢٧) .

• • •

وبعد ، فهذه لمحة عن حياة المسلمين في الاندلس ، اقتصرنا فيها على التنويه بالآثر المحلي الاسباني الأوروبي في حضارة الاندلس ، وهي لا يمكن أن تنضح وتتكامل الا مع بيان المؤثرات الحضارية الأخرى القادمة من المشرق أو المغرب الاسلامي ، وهذا موضوع آخر أرجو أن تتاح لي أو لغيري فرصة تقديمه في مناسبة أخرى انشاء الله .

( ١٢٥ ) الروق : القرن

( ١٢٦ ) القري : نفع الطيب ج ٩ ص ١٦٥ ، ح ١٠ ص ١٦ ، ١٧٥ ، القري : ازهار الرياض ح ٢ ص ١٠ ع

انظر كذلك :

A. Mokhtar Al Abbadi : El Reino de Granada en la epoca de Muhammad V p.148-158

(Madrid 1773)

( ١٢٧ ) أبو بكر الطرطوشي : كتاب الحوادث والبدع ص ٧٧ - ٧٨ تحقيق محمد الغالي .

## الاسلام والترك في العصر الاسلامي الوسيط

### تمهيد :

الاثراك لهم مكانة خاصة في تاريخ الاسلام ، مثلهم في ذلك مثل : الفرس من الايرانيين . والبربر من المغاربة ، وذلك بعد العرب - مادة الاسلام . هكذا لخص ابن خلدون تاريخ الاسلام في عنوان كتاب العبر ، فنص على انه ، في : « اخبار ملوك العرب والعجم والبربر » ، وفرق بذلك بين تواريخ الجماعات الكبرى التي كونت عالم الاسلام ، وجعل لكل جماعة منها تاريخا مستقلا ، له سماته الخاصة ، وخصائصه المميزة . هذا ، وان كان قد وضع الترك ضمن « العجم » بمعنى « غير العرب » ، وهو الامر المقبول من حيث ان الاثراك عرفوا بانهم : « اعراب العجم » (١) .

( ١ ) انظر رسائل الجاحظ ، تحقيق عبد السلام هارون ، مصر ١٩٦٥ ، ص ٧٠ .

ولقد سار الباحثون المحدثون على مثل هذا المنهج عندما قسموا تاريخ الخلافة الى ثلاثة عصور ، اولها : عربى ، ويعادل دولة الامويين ، وثانيها : فارسى ، ويعادل عصر الخلفاء العظام من بنى العباس ، وثالثها : تركى ، وهو العصر العباسى الثانى او عصر الخلفاء الضعاف .

**والعصر التركى يمكن ان يتقسم بدوره الى عصرين كبيرين ، اولهما يبدأ بظهور الحرس التركى فى بغداد وبناء مدينة سامرا ( ٢٢١ / ٨٣٦ ) ، وينتهى بتغلب قواد الترك على الخلفاء بظهور وظيفة « امير الامراء » ( ٣٢٤ / ٩٣٦ ) - ويدخل بضمه عصر بنى بويه من الديلم . وثانيهما يبدأ بقيام دول تركية اصيلة غلبت على المشرق ، وفرض سلاطينها وصايتهم على بغداد ، كما فعل السلاجقة ( ٤٤٧ / ١٠٥٥ ) : اشهر جماعات الترك من المسلمين ، الذين دمغوا بطابعهم عصرا بأكمله . وينتهى العصر التركى بغزو مغول جنكيزخان للمشرق الاسلامى ، وان كان يمكن اعتبار العصر التركى مستمرا بعد سقوط بغداد بين يدي هولاء ( ٦٥٦ / ١٢٥٨ ) وتكوين دولة مغول فارس ، ثم دولة الايلخانيين على اساس القرابة القريبة بين التتار والترك . هذا الى جانب ان الفزوة المغولية كانت سببا فى نشأة « تركستان » جديدة ، غير بعيد من قلب عالم العروبة والاسلام ، وذلك فى « ارض الروم » ( الاناضول ) شمال بلاد الشام ، حيث لجأ الاتراك العثمانيون الذين دمغوا العالم العربى وشرق أوروبا بطابعهم حتى عهد قريب .**

وفيما بين العصرين التركيين اللذين امتدا الى اكثر من اربعة قرون ، تعرف الاسلام فى آسيا الوسطى على جماعات كثيرة اخرى من الترك . منهم القرخانية ، والخطائية ، والقارلوق والتركان ، والافز ، وغيرهم ، ممن عاشوا عيشة مغمورة ، او كونوا دولا كانت لها آثارها فى تلك الجهات ، وفى داخل ديار الاسلام . والى جانب الترك والتتار عرف الاسلام ، هناك ، جماعات متنازعة على انتسابها الى الطورانيين الترك اوالى الايرانيين الفرس ، بسبب العرق او اللغة . وان كانوا ينظر المسلمين الأوائل من الترك ، مثل : الطخارية ، والهياطلة ، واهل فرغانة ، واهل الشاس فى بلاد ما وراء النهر . بل وفى بلاد خوارزم ، وطبرستان ، والجبال ( عراق العجم ) ، وذلك من اجناس : الديلم ، والجيل ( الغيل ) ، والكرد ، والامرن ، وغيرهم . وهى الاجناس التى تراوحت فى طريقة معاشها ما بين الثقل والاستقرار والتى غلب عليها طابع البداوة - مثل الاتراك - على كل حال .

### الترك : بدو المشرق ، أعراب المعجم :

واذا كان الأمر كما تقدم ، فليس المقصود بالترك هنا جنس خاص من اجناس شعوب آسيا الوسطى ، وانما المقصود كل جماعات منطقية السهوب هذه ، من انواع البدو ، الذين عرفوا فى ايران قديما باسم « الطورانيين » ، والذين يشملون الاتراك بشعوبهم المتعددة واسماهم المختلفة ، مع من ينسب اليهم من قبائل المول والتتار بفروعهم المتنوعة وتقسيماتهم العديدة . وبالتالي فكل مجالات البدو ومسارحهم فى آسيا الوسطى ، هى : « بلاد الترك » المعروفة فى اللسان الفارسى بـ « تركستان » .

فالأتراك اذن شعوب بدوية أشبه بقبائل العرب ، وهم بموقعهم المتوسط في القارة الآسيوية ، كانوا على علاقات وطيدة بمن يجاورهم من أهل الحضارات القديمة ، كالصين شرقا وإيران والرومان غربا ، تماما كما كان الحال بالنسبة للعرب وجيرانهم من الفرس والروم . وهكذا كانت علاقة بدو أواسط آسيا بالصين وإيران قديما ، أشبه ما تكون بعلاقة العرب بكل من الفرس والروم قبل الإسلام ، فهي تتراوح ما بين الهجرات السلمية إلى أطراف بلاد الحضارة والاستقرار فيها كحراس للحدود ، والغزوات المدمرة من أجل المغانم والسلب .

حدث ذلك في الصين على عهد كل من مملكتي الـ « تسين » (Thsin) والـ « هان » (Han) عندما غزتها قبائل الـ « هيونج - نو » وانتهى الأمر باستقرارها في شمالي البلاد ، كما حدث في شرق إيران عندما دخلها الهياطلة ثم طردهم الساسانيون مما خلده الشاهنامة ، ومثل ذلك عرفته الإمبراطورية الرومانية عندما ساحت قبائل الـ « هون » Hun بقيادة أتيل (Atilla) في أوروبا حتى بلاد الغال (Gauls) أي فرنسا ، وتركت ذكريات مريبة في تلك البلاد.

وهكذا كان من الطبيعي بعد أن دخلت بلاد فارس الساسانية في دولة الخلافة ، أن يتعرف الإسلام عن طريقها على بلاد الترك ، وأن يكون من بين التركة التي ورثها من الفرس ، طبيعة العلاقات العدائية بين إيران وطوران . ولكن الإسلام عالج تلك الخصومة التقليدية بين الفرس والترك بما كانت تمليه تعاليمه من دعوة الطورانيين إلى الدخول فيه لم العمل على نشر دعوته بين الطوائف البعيدة منهم ، أن سلما أو جهادا . ولم تكن هذه المهمة هينة ، فشعوب الترك كانت شعوبا عسكرية محاربة مثل العرب ، يحكم طبيعة بلادهم وظروف معاشهم . وهذا ما يفسر الصعوبات الشديدة التي لقيها المسلمون في فتوحهم الأولى في بلاد ما وراء النهر ، كما يفسر سياسة الرونة والمداورة التي اتبعتها الخلافة هناك ، من السماح لممالكهم المحلية بالتمتع بنوع من الاستقلال تحت حكم أمراءهم الوطنيين ، إلى جانب الاعفاءات الخاصة التي تمتع بها حلفاء العرب من محاربيهم ، سواء ما تعلق منها بعدم دفع الجزية بالنسبة لمن بقي على ديانته القديمة أو بعدم الالتزام بشرط الختان مثلا بالنسبة لمن دخل منهم في الإسلام .

هذا ، ومما يسترعى الانتباه أن كثيرا من الممالك التركية في بلاد ما وراء النهر ، في فترة صدر الإسلام تلك ، كانت واقعة في دائرة النفوذ الصيني ، على المستوى السياسي والثقافي ، مما أدى إلى دخول المسلمين في علاقات مبكرة مع إمبراطورية الصين . وبذلك يكون العرب قد تعرفوا على الترك عن طريق إيران ، ويكون الترك همزة الوصل بين العرب والصين . وعن هذا الطريق اتسعت دائرة الإسلام الثقافية في العالم الآسيوي من مشارق خراسان غربا حتى مغارب الصين شرقا ، كما زاد اتساع تلك الدائرة جنوبا نحو بلاد الهند ، وشمالا نحو سهوب سيبيريا الجنوبية وبلاد الروس .

ورغم التجارب العديدة التي مر بها الإسلام في المشرق مع قبائل الترك منذ بداية الفتوح ، ثم تدفق جماعاتهم إلى مركز الخلافة كحرس من المماليك وجند محترف ، الأمر الذي أصبح

دارجا في كل الاقاليم اعتبارا من مطلع القرن الرابع الهجرى ( ١٠ م ) - حتى أصبحت السماء تعطر تركيا ، كما كان يقول استاذنا « شعيرة » - ورغم قيام الدول الاسلامية التركية الاصلية ، من : القراخانية الى آل سبكتكين وآل سلجق ، فالراى عند الباحثين الأوربيين المحدثين هو ان الفتح المغولى للمشرق الاسلامى فى منتصف القرن السابع الهجرى ( ١٣ م ) ، بعد فتح المغول للصين ، يعد بمثابة كشف جديد لآسيا . فهم يعتبرون توحيد شرق آسيا بفرها تحت رايات التتار بمثابة الكشف الحقيقى للقارة العظيمة ، وان هذا الكشف لا يقل فى أهميته عن كشف كولومبوس للعالم الجديد .

### ٢ المصادر :

وإذا صحت هذه المقولة من حيث ان فترة الاضطراب التى صاحبت موجة التخريب والتدمير التى عانى منها المشرق الاسلامى انتهت باستتباب الأمن والهدوء فى ربوع القارة الآسيوية ، مما يعرف عند الكتاب الأوربيين بـ « السلام التترى ( Pax tartarica ) » ، ثم ما ترتب على هذا السلام من انفتاح طرق جديدة للتجارة ونقل الحضارة بين أوروبا والمشرق الأقصى ، وهى الطرق التى انطلقت فيها البشرون المسيحيون نحو بلاد المغول والصين ، فانها لا تصح من حيث ما تتضمنه فى ثنائياها من اغفال جهود الاسلام فى كشف مجاهل القارة الآسيوية حتى بلاد الهند والصين وحتى سيبريا ، مما كان الى عهد قريب موضع عناية الباحثين والرحالة من الأوربيين .

حقيقة ان **المبونات الصينية** تعتبر زائدة فى مجال التعريف بأواسط آسيا من بلاد الترك والتتار ، ولكن أعمال الجغرافيين والرحالة المسلمين كانت قد كشفت عن الكثير من قلب القارة العظمى وسواحلها ، اعتبارا من القرن الرابع الهجرى ( ١٠ م ) . ولم ينتصف القرن السادس حتى كان **الادريسي** يقدم لنا ادق وصف وأوضحه فى هذا المجال ، أى قبل الغزو المغولى بحوالى قرن من الزمان . وهو الأمر الذى لم يخف عن ابن خلدون - وان كان بالنسبة لجغرافية الادريسي ككل - حيث نجد فى تلخيصه لاقاليم بلاد الترك معلومات تجمع ما بين الطرافة والجودة مما انفرد به كتاب نزهة المشتاق ، وما أضافه اليه . ( ٢ )

ونحن لا نقصد بذلك التهوين من شأن دراسة تاريخ الترك والمغول فى آسيا ، فهو من الموضوعات المعقدة بسبب تنوع مصادره وصعوبة التوجه اليها مباشرة الا للقليل من الباحثين **الموهوبين** ، ممن لهم دراية بالكثير من اللغات الشرقية والغربية - قديمها وحديثها على السواء . فالترك والمغول ، كما عرفوا فى مواطنهم ، شعوب باوية لم يكن لها من الحضارة الا حظ ضئيل . وبناء على ذلك فهم لم يهتموا باصطناع الكتاب الا فى وقت متأخر نسبيا ، وعندما فعلوا ذلك استعاروا حروف الشعوب الحضرية التى كانوا على اتصال بها ، من : السنسكريتية والعربية والصينية ، الى جانب ما ابتدعوه من حروف كتابة الإيفورية ( الإغزية ) أو المغولية .

( ٢ ) انظر مقدمة ابن خلدون ، تحقيق علي عبد الواحد ، التبعة الثانية فى لسط المعونان من الأرض .. ، ج ١ ص ٢٤ وما بعدها .

وهم لذلك لم يعرفوا العلوم ، ولم يدونوا التواريخ الا عقب استيطانهم فيما دخلوه من بلاد الحضارة التي انصبغوا بصفتها . اما عن تواريخهم المحلية فانها اتخذت شكل الاساطير والحكايات الشعبية المتداولة شفاهاً . وهي لم تعد المألوف عند أهل البوادي والخلوات ، من الصراع بسبب المرعى ، او الاخذ بالثأر ، او بغرض السلب والنهب . فتاريخ الأتراك القديم ، من هذا الوجه ، عبارة عن صراع متواتر عقيم ، أشبه ما يكون بتلك النزاعات التي عرفتها القبائل العربية قبل الاسلام ، والمعروفة بأيام العرب . ولقد زاد في خمول « أيام الترك والتتار » ضياع معظمها في زوايا النسيان بسبب انها لم تحفظ بالتدوين . وهكذا لا يصبح تاريخ الترك ذا أهمية الا عندما يكون موضوعا للعلاقات بينهم وبين الشعوب الحضارية المجاورة . كالصين والفرس والعرب والرومان . فمن طريق لغات تلك البلاد وصلت إلينا أخبارهم ، وهو الامر الذي يشعب الموضوع ، ويجعل الدراسة من الصعوبة بمكان .

وفيما يتعلق بموضوع الترك والاسلام تكون الأهمية - بطبيعة الحال - للمصادر الاسلامية ، من : عربية وفارسية وتركية ، ولكن هذا لا يعنى اهمال المصادر الصينية أو اللاتينية ، فهي ايضا تحوى معلومات قيمة تلقى الكثير من الضوء على طبيعة العلاقة بين الترك والاسلام ، وتوضح ايضا موقف الطوائف الأخرى من كل من الجماعتين . والحقيقة انه بفضل مجهودات العلماء الأوربيين الذين اشتغلوا بالدراسات التركية والمغولية منذ أكثر من قرنين ، والدلين ترجموا الكثير من النصوص التاريخية الأصلية واهتموا بدراستها ، أصبح من الممكن الاستفادة بكثير من مواد الموضوع مما ورد أصلا في الصينية أو الفارسية أو اللاتينية - وهذا فضل نحسب ان نعترف به لأهله .

### ١ - المصادر العربية :

وأول ملاحظة تبدو للباحث هي أن المصادر العربية ربما كانت قليلة أو أنها ليست غنية بالمعلومات التاريخية . ففيما يتعلق بالفتره الأولى من علاقات الاسلام بالترك ، وهي فترة الفتوح العربية في المشرق ، لم تصل إلينا كتب معاصرة ، كما ان مدونات الفارز التي ترجع الى أواخر القرن الثاني الهجرى وأوائل الثالث ( ٨ - ٩ م ) ، مثل كتابات المدائني ( ت ٢١٥ هـ / ٨٣٠ م ) الذي اعتنى بالفتوح في خراسان والهند وفارس لم تصل إلينا الا عن طريق الطبقة التالية من المؤرخين كاليعقوبى ( ت ٢٨٤ / ٨٩٧ ) والبلاذرى ( ت ٢٩٧ / ٨٩٢ ) ثم الطبرى . ولحواليات الطبرى مكانة خاصة في تاريخ المشرق ، الامر الذي يفسر ترجمه « تاريخ الأمم والملوك » الى اللغة الفارسية منذ وقت مبكر ، في سنة ٩٦٢/٣٥٢ ، بمعرفة البلعمى وزير السامانيين (٣) ومن الكتب المحلية التي يمكن ان تقارن بكتاب الطبرى ، من حيث المعاصرة والمحتوى « تاريخ

( ٢ ) انظر بارثولد ، التركستان الى الفتح المغولى ، بالانجليزية ، ص ٩  
(Barthold, Turkestan down to the Mongol Invasion)

وانظر حسين مجيب المعري ، صلات بين العرب والفرس والترك ، ص ١٤٧ - ١٤٨ .

بخارى « للرنشخي ( ت ٣٤٨ / ٩٥٩ ) الذى ترجم هو الاخر الى اللغة الفارسية ( ٥٢٢ / ١١٢٨م ) فهو مفصل أكثر من الطبرى ، ويأخذ مثله من المداينى . وإذا كانت روايات الطبرى المتعددة تعبر عن الاتجاهات المعيبة لدى عرب الفتوح، فإن روايات البلاذرى توضح أيضا الميول الشعبية الى المناهضة للعرب ، مما نقله البلاذرى عن ابي عبيدة ( ت ٢٠٧ / ٨٢٢ ) الذى يوصف بأنه كان شعوبيا . (٤)

وهكذا تصبح مصادر تلك الفترة الاولى حتى القرن الرابع الهجرى عربية جميعا ، باستثناء بعض المصادر الصينية مما تشير اليه بعد قليل، وذلك فيما يتعلق بالترك في بلاد ما وراء النهر .

بعد ذلك عمل السامانيون ( ٢٦١ / ٨٧٤ - ٣٨٩ / ٩٩٩ ) على تشجيع الادب الفارسى ، ولكنهم لم ينسوا الادب العربى أيضا . والمثل الواضح على ذلك هو ابن سينا الذى بدأ مؤلفاته فى بلاطهم باللغة العربية ، ثم عمل على تلخيص آرائه ونظرياته فى اواخر ايامه باللغة الفارسية . وإذا كان تاريخ الطبرى قد ترجم على ايامهم الى الفارسية ، فإن السلامى كتب « تاريخ ولاة خراسان » باللغة العربية (٥) وهو الكتاب الذى أصبح مرجعا لمن اتى بعد السلامى ممن كتبوا بالعربية او الفارسية .

**اما عن الترك الذين كتبوا بالعربية** فمن أشهرهم محمود الكاشغرى الذى كتب فى بغداد ( ٤٦٦ / ١٠٧٣ ) كتابا فى لغات الترك ، عالجه فيه أيضا اصولهم وتواريخهم القديمة حسبما روتها اساطيرهم الشعبية، كما تطرق الى اهميتهم فى تاريخ الاسلام فى عدد من المواضع (٦). وفيما يتعلق بترك القراخانية ، المعاصرين للسامانية وللغزنوية ، فلا يعرف من انتاجهم الا اسماء بعض الكتب ، مما استنتج منه بارثولد (Barthold) اضمحلال الادب فى عصرهم . ومن كتبهم اثنان ألفهما مجد الدين محمد بن عدنان ( ت ٥٩٧ / ١٢٠١ م ) اولهما : **فى تاريخ التركستان وعجائبها وملوكها والاخر : فى تاريخ الخطا** وترجم الى اللغة التركية بمعرفة على الكوشى (٧) .

أما من الغزنويين من آل سبكتكين فاقدما كتب عندهم بالعربية هو كتاب **الشماعلى** ( ت ٤٣٠ / ١٠٣٩ ) « فريدة الدهر » ، وبعده ياتى كتاب العتبى المسمى بـ « التاريخ اليميني » ،

(٤) جب Gibb ، فتوح العرب فى آسيا الوسطى ، بالانجليزية ص ١١ - ١٢  
Arab Conquests in Central Asia

(٥) بارثولد ، التركستان .... ، بالانجليزية ص ١٠

(٦) انظر بارثولد ، تاريخ ترك آسيا الوسطى ، بالفرنسية ، ص ٧٤  
Barthold, Histoire des Turcs d'Asie Centrale

ولقد طبع الكتاب فى استانبول سنة ١٣٣٣ هـ تحت عنوان « ديوان لغات الترك » - انظر ذكرى كتابجى ، النشر فى مؤلفات الجاحظ ، بيروت ، ص ٣٠٩ .

(٧) بارثولد ، التركستان .. بالانجليزية ، ص ١٨ .



نسبة الى يعين الدولة : السلطان محمود الغزنوي الكبير . ولقد ترجم كتاب العتبي الى الفارسية ( ٦٠٢ / ١٢٠٥ ) ، وهو يعتبر من المصادر التي رجع اليها ابن الأثير . ( ٨ )

وفي تاريخ السلاجقة كتب : شرف الدين ابو نصر انوشروان ابن خالد الكاشاني ( ت ٥٣٣ / ١١٣٨ ) ، الذي وُزِر للخليفة المسترشد ثم للسلطان مسعود ، مذكرات عن اضمحلال عصور الوزراء ، ووزراء عصور الاضمحلال ، وصلتنا بعض فصوله باللغة العربية عن طريق عماد الدين الاصفهاني الذي ترجمه واكمله ( الى سنة ٥٧٥ / ١١٨٠ ) في تاريخه المعروف بـ « نصرة الفطرة وعصرة الفطرة » وهو الكتاب الذي اختصره البنداري ( سنة ٦٢٣ / ١١٢٦ ) ، وان احتفظ بلغة الاصفهاني الصعبة . ونشر تلخيص البنداري تحت اسم « تاريخ آل سلجوق » .

وكتاب ابن الأثير ( ت ٦٣٠ / ١٢٣٣ ) يعتبر من أهم مصادر تاريخ المشرق الإسلامي ( حتى سنة ٦٢٨ / ١٢٣١ ) . ففيما يتعلق بالفترة الاولى يسد النقص الذي وجده في كتاب الطبري . والمثل لذلك موقعة طراز ( Talas ) الفاصلة بين العرب والصينيين سنة ١٣٣ / ٧٥١ ، التي لم يذكرها الطبري ولا غيره من قدامى المؤرخين ، فهي لا توجد الا في كتاب ابن الأثير ، كما تذكرها حوليات أسرة « تانج » ( Tang ) الصينية ( ٩ ) وتستمر أهمية الكامل في التاريخ حتى الغزو المغولي في اوائل القرن السابع الهجري ( ١٣ م ) . ففيما يتعلق بعصر « الخطا » في بلاد ما وراء النهر ، تفوق معلوماته كل ما عرف حتى الان عن هذه الفترة . اما عن الغزوة المغولية الاولى للمشرق الاسلامي ، فهو يستقي أخبارها من المعاصرين الذين فروا امام الغزاة او الذين عاشوا المأساة ، رغم ما يؤخذ عليه من تورعه عن ذكر تفصيلات الكارثة التي شبهها بنعي للإسلام في تلك الجهات .

ولقد اعترف محمد النسوي ، كاتب السلطان جلال الدين منكبرتي آخر الخوارزمشاهيين والذي خبر المأساة بنفسه ، لابن الأثير بالفضل ، فقال عما كتبه : انه « أكثر من أن يتلقف من افواه الناس » ، بمعنى انه يعتمد على اصول مدونة وصلت اليه دون غيره . كما يضيف : « لله در مقيم بديار الشام ( الموصل ) ، دعتنه همته الى ضبط ما حدث من الوقائع بأعالي بلاد الصين ، وعماق ديار الهند » ( ١٠ ) ، وبناء على ذلك فليس من الغريب أن يكون ابن الأثير مرجعا لمن خلفه من الكتاب ، من : عرب وفرنس .

ومن المعاصرين للغزو المغولي ابن الفوطي ( ت ٧٢٣ / ١٣٢٣ م ) الذي شاهد سقوط بغداد وله كتاب « الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة » ، وبدأ بسنة ٦٦٦ / ١٢٢٩ وينتهي بسنة ٧٠٠ / ١٣٠٠ ) ، وهو مهم من حيث التاريخ السياسي والاجتماعي ، اذ يجمع ما بين الأخبار والحوادث والوفيات . وتاريخ ابن خلدون مفيد ايضا من حيث تجربة المؤرخ الفقيه مع تيمورلنك بالشام ، الى جانب انه أضاف بعض المعلومات التي لا ترد في كتاب ابن الأثير .

( ٨ ) نفس المرجع ، ص ١٩ - ٢٠ .

( ٩ ) نفس المرجع ، ص ٢ .

( ١٠ ) النسوي ، سيرة السلطان منكبرتي ، ط القاهرة ص ٢٥ .

ومن الكتب الخاصة بتيمورلنك وخلفائه الأوائل كتاب ابن عربشاه الدمشقي ، وعنوانه : « عجائب المقدور في أخبار تيمور » . المؤلف خبر الحوادث بنفسه ، اذ اخذ أسيرا في الشام وسير به الى فارس ، ثم قدر له العودة بعد ذلك الى وطنه . وهو لا يقتصر على التاريخ السياسي بل يتكلم في أنساب الترك والمغول ، ويعرف بتنظيماتهم وعاداتهم وتقاليدهم . فهو يرى أن الترك قبائل تكاد توازي قبائل العرب (١١) ، ويلاحظ أن قبيلة جنكيزخان انفردت بالحكم والسلطان لانهم « قريش الترك ، لا يقدر احدان يتقدم عليهم » (١٢) وهو يشبه القواعد الجنكيزخانية ، المعروفة باسم « اليسق » ، بفروع الفقه عند المسلمين (١٣) .

ومن الكتب العربية الهامة مؤلفات رشيد الدين الذي كان وزيرا لـ « غازان خان » في سنة (٦٩٧ / ١٢٩٨) ، والذي كتب بناء على طلب سيده الخان تاريخا في المغول عرف باسم « تاريخ الغازاني » . والكتاب يحوى الى جانب التاريخ عددا من الاساطير والروايات العجيبة التي كانت متداولة بين القوم في السهوب من اصل المغول - مما يذكر بروايات محمود الكاشغري الشعبية من اصول الترك . وفيما بعد كتب رشيد الدين دائرة معارف تاريخية ضخمة عن الامم التي كانت لها علاقات بالمغول من : الهند والصينيين والفرس والأوروبيين ، اتمها في سنة ٧١٠ / ١٣١٠ ، على عهد خان فارس « اولجايتو » خليفة « غازان » ، وسماها « جامع التواريخ » . ولقد اكمل شخص مجهول الكتاب حتى آخر عهد الخان « أبو سعيد » الذي توفي سنة ٧٣٦ / ١٣٣٥ (١٤) وللأسف لم يصل إلينا من جامع التواريخ لرشيد الدين الا قطع يسيرة من الموسوعة الكبيرة . فقد نشر كاترمير (Quatremere) جزءا من القسم الخاص بتاريخ المغول ، كما ترجم « أردمان » (Erdmann) الجزء الخاص بقبائل آسيا واصلها على عهد جنكيزخان (١٥) . وتم نشر الجزء الخاص بالمغول في القاهرة سنة ١٩٦٣ .

ونظرا لمرکز رشيد الدين الدقيق ، بصفته وزيرا للخان المغولي ، كان من الطبيعي أن يتحيز لسانده في كتابه تحيزا أخرج اصحاب الضعائر الحية من كتاب المسلمين ، فوقفوا ضده . ولم يكن من الغريب أن ينتهي المؤرخ الكبير نهائية مؤسفة ، اذ تم اعدامه في سنة ٧١٨ / ١٣١٨ ، على عهد الخان « أبو سعيد » بعد أن وجهت اليه تهمة دس السم للخان السابق « اولجايتو » .

وميزة رشيد الدين انه كان يتقن كلا من الفارسية والعربية ، مما سمح له بتأليف كتبه بالفارسية ، ثم اعادة ترجمتها الى اللغة العربية . (١٦)

( ١١ ) عجائب المقدور ، ص ٦ .

( ١٢ ) نفس المصدر ، ص ١٤ .

( ١٣ ) نفس المصدر ، ص ٢٢ .

( ١٤ ) انظر « دوسون » D'Ohsson تاريخ المغول بالفرنسية ، ج ١ ، المقدمة ص XLII

( ١٥ ) هوارث Howrth ، تاريخ المغول ، بالانجليزية ، المقدمة ، ص XXI .

( ١٦ ) انظر بارولد ، التركستان ... ، بالانجليزية ، ص ٤٦ ثم ص ٤٩ حيث الاشارة الى ان الرسالة التي كتبها البنكاشي في سنة ١٢١٧/٧١٧ باسم « روضة اولي الاياب في تواريخ الاكابر والانساب » ما هي في حقيقة الامر الا نسخة من كتاب رشيد الدين .

والظاهر أن التحيز للمغول ، بعد حوالي خمسين سنة من سقوط بغداد ، كان قد أصبح امراً معتاداً لا علاقة له بالحرج من شغل وظيفته في خدمة الخان ، كما كان الحال بالنسبة لرشيد الدين . فهاهو ذا ابن طباطبا معاصره ، وصاحب كتاب الفخرى في الآداب السلطانية الذي ألفه سنة ٧٠١ / ١٣٠٢ واهداه لأمير الموصل ، يشيد بدولة المغول في فارس ، ويسميها « الدولة القاهرة » ، ويدعو الله أن ينشر احسانها ويعلي شأنها « (١٧) . وهو يهتم بتسجيل التفريات التي طرأت على نظم الدولة في فارس والعراق على عهدهم ، على المستويين السياسي والديني . فهو ينص على أن « الناس على دين ملوكهم » ، بمناسبة اشارته الى ما حدث من محاكاة الرعية للسادة الجدد من المغول ، في « النطق ، واللباس ، والآلات ، والرسوم ، والآداب » ، من غير أن يكلفهم ذلك أو يامرهم به أو ينهوهم عنه « (١٨) ومثل هذا حدث منذ البداية بالنسبة لخدم الخليفة الذين أخذهم هولاء لخدمة « الدركاة » ، فانهم غيروا زيهم من « زي دار الخلافة الى زي المغول » (١٩) .

وإذا كان علماء بغداد قد وافقوا ، بعد دخول هولاء الى مدينتهم ، على فتوى : « ان الكافر الكافر افضل من المسلم الجائر » ، فانه لم يمض على ذلك اقل من خمسين سنة حتى دخل السلطان المغولي في الإسلام ، وكان يحتج على الطالب الذي وقف له تبجيلاً في المدرسة المستنصرية ببغداد ، اذا قطع بذلك درس القرآن الكريم . (٢٠)

**وعلى عكس الرأى الذى كتبت في فارس والتي تدل على ازدهار الأدب نجد ان مؤلفات آسيا الوسطى قليلة على عهد المغول ، وربما كان ذلك بسبب ما عرفتته المنطقة من الاضطرابات السياسية على عهد خلفاء جغتاي .** اذ لا يذكر منها الا مؤلف تاريخي واحد ، هو الذى كتبه ابو الفضل محمد المعروف بالقرشي (اواخر القرن الـ ٧ هـ / ١٣ م) . وفي اول القرن الثامن الهجري ( ١٤ م ) كتب له ، بمدينة كاشغر ، ديوانة مربية سليمة . وهذا الدليل يجمع في روايته ما بين الاساطير الخاصة بآسيا الوسطى والمعلومات التاريخية المعتبرة . (٢١)

اما كتاب « ابو الفرج » المسروق بابن العبري (Bar Hébraeus) ٦٨٥ / ١٢٨٦ ، فقد كتب اول ما كتب بالبريانية ثم ترجمه ابو الفرج الى العربية . وتتلخص أهمية الكتاب في انه يذكر كل ما يتعلق بالمسيحيين في المشرق ، وهو الامر الذى أهمله الى حد ما المؤرخون المسلمون . وبعد وفاة ابن الفرج اكمل تاريخه حتى سنة ٦٩٦ / ١٢٩٧ . (٢٢)

( ١٧ ) الفخرى ، ص ١٢٥ - ١٢٦ .

( ١٨ ) نفس المصدر ، ص ٢٢ .

( ١٩ ) نفس المصدر ، ص ١٢٦ .

( ٢٠ ) نفس المصدر ، ص ٢٩ .

( ٢١ ) انظر باترولد ، ترك آسيا الوسطى ، بالفرنسية ، ص ١٢٨ ، وتزيد من التفصيلات انظر ص

١٥٢ .

( ٢٢ ) انظر دوسون ، تاريخ المغول ، بالفرنسية ، ج ١ ص XLVI - XLVIII

أما عن أصحاب الموسوعات التاريخية الجغرافية الكبرى من المصريين ، مثل : النوبرى ( ت ٧٤٣ / ١٣٢٢ ) ، والعمري ( ت ٧٤٩ / ١٣٤٨ ) ، والقلقشندي ( ت ٨٢١ / ١٤١٨ ) ، والمقريزي ( ت ١٤٤١ / ١٤٤٥ ) ، وابن قسرى بردي ، فكتبهم لها أهمية خاصة بالنسبة للعلاقات مصر بالترك والمغول ، وخاصة ما يتعلق منها بالحروب والعلاقات الدبلوماسية في الفترة المتأخرة فالقسم الخاص بالتاريخ العام من نهاية الأرب للنوبري يمكن الاستفادة منه فيما يتعلق بمعرفة بلاد الترك ومجتمعاتهم وعاداتهم . وهو يكمل فيه ابن الأثير والنسوي بما أضافه من عنده من طريق سفراء ملوكهم الى البلاد المصرية أو عن طريق أشخاص عرفوا بلادهم وخبروها . فهو يذكر الحروب والعلاقات السياسية بين المماليك وخانات المغول في فارس . ومنها ما شاهده بنفسه ، مثل موقعة مرج الصفر ( ٧٠٢ / ١٣٠٢ ) حيث انتصر المصريون بقيادة السلطان الناصر ابن قلاوون على المغول . هذا ، وان لاحظ دوسون عدم رجوع النوبري الى كتب التاريخ الفارسية الهامة ، مثل : كتاب الجويني وعنوانه « جهان - كشاي » ، وكتب رشيد الدين ووصاف ( ٢٣ ) .

هذا وللمجموعة كتب الجغرافية العربية والرحلات أهمية كبيرة ، فهي تحوي الى جانب وصف البلاد وأحوال الناس ، مادة تاريخية مفيدة والمثل لذلك ، كتب المسعودي ( ت ٣٥٤ / ٩٥٦ ) وابن خردادبة ( ت بعد ٢٧٢ / ٨٨٥ ) ، وابن الفقيه ( ت بعد ٢٩٠ / ٩٠٣ ) صاحب كتاب البلدان المنقول عن الجاحظ ( ت ٢٥٤ / ٨٦٩ ) . وللجاحظ عدة وسائل قيمة في موضوع الترك ، أهمها تلك التي أهداها الى صديقه التركي ، نديم الخليفة المتوكل الفتح ابن خاقان ، وهي في فضائل الترك .

وبعد رسائل الجاحظ تأتي رسالة ابن فضلان التي كتبها في وصف من رآهم من ترك بلاد الشمال ، فيما وراء خوارزم وبحر قزوين ونهر الاثل ( الفلجا ) ، من : الاغر ، والبجناك ، والباشغرد ، ثم الصقالبة من البلغار والروسية ، وأخيرا ترك الخزر . وكان ابن فضلان قد زار تلك البلاد سنة ٩٢٢/٣١٠ بصفته مبعوثا من لدن الخلافة الى ملك الصقالبة المسلم ، فوصف البلاد وأهلها واهتم بالغريب من عاداتهم وتقاليدهم ومعتقداتهم ، كما اعتنى بموقعهم - وهم خارج دولة الخلافة من الاسلام . وعن هذا الطريق أصبحت رسالة ابن فضلان المرجع الاول لكل من أتى بعده من الجغرافيين ، عن الترك والصقالبة والروس ، من المسعودي وابن حوقل ، الى ياقوت الحموي ، الذي نقل قسما كبيرا من تلك الرحلة المدهشة . ( ٢٤ )

أما الاصطخرى ( ت ٣٤٠ / ٩٥١ ) الذي زار بلاد ما وراء النهر ، فقد اكمل كتابه ابن حوقل ( ت ٣٦٧ / ٩٧٧ ) الذي قدم معلومات جيدة عن ترك الشمال من البلغار . ومثل هذا يقال عن كتاب المقدسي ( ت بعد ٣٧٨ / ٩٨٨ ) بصفته من أكبر الجغرافيين ، وكذلك الامر بالنسبة للبيروني ( ت ٤٣٠ / ١٠٤٨ ) الذي كان في خدمة السلطان محمود الغزنوي . ومن الغريب ان الادريسي ، وهو المغربي ، يقدم لنا في اقاليمه السبعة اوفى معلومات عن آسيا الوسطى وادقها عن بلاد الترك.

واهم القواميس الجغرافية هو معجم البلدان لياقوت ( ت ١٢٢٩/٦٢٢ ) الذى زار خوارزم اثناء اجتياح المغول للمشرق الاسلامي . وهو فيما يتعاقب بالترك ينقل من رسالة ابن فضلان وينتقد بعض فرائبها ، كما ينقل من « كتاب الانساب » للسمعاني ( ت ١١٦٦/٥٦٢ ) الذى ولد في مرو ، وقام برحلات طويلة ( سنة ١١٥٥/٥٥٠ ) الى بلاد ماوراء النهر ، وخوارزم .

وتحتل رحلة ابن بطوطة مركزا خاصا بصفتها رحلة الرحلة ، وفيها دون الرحالة المغربي ( سنة ١٣٤٩/٧٥٠ ) مشاهداته التى استغرقت حوالى ربع قرن ، ومنها زيارته لبلاد القبشاق ( القفجق ) وفارس والهند ، وكذلك بلاد الصين .

هذا ولا تخلو كتب الادب من فوائد بالنسبة للموضوع ، مثل : مؤلفات الجاحظ والثعالبي ، وكذلك الامر بالنسبة لكتب تاريخ الاديان ، من فصل ابن حزم الى ملل الشهرستاني - حيث التعريف بكثير من مذاهب الهند والترك والصين .

### ب - الكتب الفارسية :

مما سبق في هذا العرض من اشارات الى ما ترجم من كتب التاريخ العربية الى اللغة الفارسية يمكن القول ان اللغة العربية كانت دراجة في المشرق الاسلامي بصفتها لغة الادب ، على المستوى الاقليمي حتى بلاد الترك في كاشغر وحوض فارم ، وعلى المستوى الزمنى الى ما بعد استقرار المغول في ايران ، الى القرن الثامن الهجري ( ١٤ م ) . ففي مطلع هذا القرن اضيف الى تاريخ جمال الدين القرشي ، الذى الف في بلاد الترك ، وذيل باللغة العربية السليمة . وفي نفس هذا الوقت تقريبا كان رشيد الدين يؤلف تواريخه بالفارسية ثم ينقلها الى العربية ، كما فعل في « تاريخ الغزاني » وفي « جامع التواريخ » .

ومن جهة اخرى يتضح لنا ان اللغة العربية كانت هي اللغة السائدة في المشرق حتى منتصف القرن الرابع الهجري ( ١٠ م ) ، وان اللغة الفارسية بدأت تنافسها في بلاط السامانيين بخارى وسمرقند منذ ذلك الحين . وتمثلت باكورة تلك المنافسة في ترجمة تاريخ الطبري بمعرفة الوزير البلعى ، ثم تجلت بعد ذلك - وان كان بعد اضمحلال السامانيين - عندما لخص الطبيب الفيلسوف ابن سينا اعماله في اللغة الفارسية ، وهي العملية الذهنية العاكسة لتجربة رشيد الدين بعد اكثر من قرنين . والفرق بين التجريبتين تتلخص في ان ابن سينا كان في اواخر القرن الرابع الهجري واولائل الخامس ( ١٠ - ١١ م ) وهو بعيد في بلاد ما وراء النهر يفكر بالعربية ثم ينقل فكره الى الفارسية بينما كان رشيد الدين في مطلع القرن الثامن الهجري ( ١٤ م ) ، وهو اقرب من ذلك في اصبهان يفكر بالفارسية قبل ان يكتب بالعربية . فخلاصة الامر اذن ، هي : ان المناقشة التى بدأت بين اللغتين في القرن الرابع الهجري ( ١٠ م ) ، انتهت بغور اللغة الفارسية على ايام المغول .

وفي مجال التأليف التاريخي بدأت بواكير الانتاج الفارسي منذ القرن الخامس الهجري ( ١١ م ) ، وكان من النطقى ان تعتمد المؤلفات الفارسية الاولى على النقل والتلخيص من المكتبة العربية . والمثل لذلك كتاب « زين الاخبار » الذى الفه الجرديزي ( ابو سعيد عبد الحمى بن

(الضحاك) حوالى سنة ٤٤١/١٠٥٠ . فالكتاب يحوى فصلا عن الترك اعتمد فيه المؤلف على كتابى الجيهانى وابسن خرداذبة . ومعلومات الجرديزى تشبه فى بعض المواضع روايات ابن الاثير ، مما يدنو الى الظن انه كان من مراجع ابن الاثير ، الا اذا كان الاثنان قد رجعا الى مصدر واحد (٢٥) .

ومن التأليف المعاصرة لزين الاخبار « تاريخ البيهقى » ( تاريخى يتهى ) لابي الفضل محمد البيهقى ( ١٠٧٧/١٧٠ ) ، وكان يحوى ٣٠ ثلاثين ) جزءا تبدا بالفزوينيين ، وتعالج دولة القراخانية بكثير من التفصيل ، وكذلك الامر بالنسبة لدولة خوارزمشاه حيث رجع البيهقى الى البيرونى ( ت ١٠٤٨/٤٢٤ ) ، وكان له كتابى تاريخ خوارزم لم يصل اليه ( ٢٦ ) وعن البيهقى اخذ كتاب القرن السابع الهجرى ( ١٣ م ) مثل : الجوزجاني .

اما اشهر مؤلفات القرن الخامس الهجرى ( ١١ م ) ، فهو كتاب الوزير السلجوقى نظام الملك ( ابو على الحسن بن على الطوسى - ت ٤٨٦ - ١٠٩٣ ) المعروف فى الفارسية بـ « سياست نامه » اى كتاب السياسة ، وكان يعرف فى العربية بـ « سر الملوك » ( ٢٧ ) ، مثله فى ذلك مثل كتاب « خدائى نامه » الذى ترجمه ابن المقفع بنفس هذا العنوان . والحقيقة ان عنوان « سر الملوك » اوفق للكتاب من عنوان « كتاب السياسة » ، اذ ان نظام الملك بناه على اسس تاريخية الى جانب قصص الملوك وحكايات الحكماء ، من قديمة ومعاصرة . ( ٢٨ )

وفى هذا الفترة ألف أبو طاهر الخاتونى كتابه فى تاريخ السلاجقة « تاريخى الى سلجوق » وفى سنة ٥٩٩/١٢٠٢ كتب الرواندى فى الاناضول باللغة الفارسية كتابا عن السلاجقة ، ترجم الى اللغة التركية على عهد السلطان مراد الثانى ( ١٤٢١ - ١٤٥١ ) . ( ٢٩ )

وفيمما يتعلق بالترك من القراخانية وقبائل الايفورى يمكن الاستفادة من الكتاب الذى ألفه حوالى سنة ٦٢٥/١٢٢٨ ، فى الهند ، محمدى عوفى وجمع فيه مجموعة من القصص سماها « جوامع الحكايات » . وميزة المؤلف انه زار فى شبابه خوارزم وبخارى ، واهم حكاياته عن القراخانية . اما عن ترك الايفورى فتعتبر حكايات العوفى اول مؤلف فارسى يتكلم عنهم . ( ٣٠ )

( ٢٥ ) انظر بارتولد ، التركستان .. ، بالانجليزية ، ص ١٣ ، ٢٠ - ٢١ .

( ٢٦ ) انظر بارتولد ، نفس الكتاب ، ص ٢٠ . وفارن فيما بعدها ، ص ٢١ - حيث الاشارة الى كتاب باللغة العربية فى تاريخ ملوك خوارزم لم يصل اليه ، عنوانه « مشارب التجارب وفرايب الفوارب » ، وهو لبيهقى آخر اسمه « ابو الحسن على البيهقى » ، من مراجع ابن الاثير .

( ٢٧ ) الفزوينى ، آثار البلاد واخبار العباد ، طبروت ، ١٩٦٠ ، ص ٤١٢ - ٤١٣ .

( ٢٨ ) لقد قام المستشرق شارل شيفر Charles Schfer بنشر الكتاب ، فى باريس سنة ١٨٩١ م ثم قام بترجمته الى الفرنسية ، باريس ١٨٩٢ . انظر دراستنا للكتاب فى سلسلة مجلة تراث الانسانية ، القاهرة ، المجلد التاسع - ٢ ، ص ١٨٣ - ٢١٢ .

( ٢٩ ) بارتولد ، التركستان .. ، بالانجليزية ص ٢٩ .

( ٣٠ ) انظر عن مجموعة حكايات محمدى عوفى ، بليو ، المجلة الآسيوية ، ١٩٢٠ ، ص ١٣٥ .

Pelliot, J. A., 1420, p. 135

ويرجع الفضل في معرفة تاريخ الفوريين والخوارزمشاهيين الى مصنفات القرن السابع الهجري ( ١٣ م ) الفارسية ، واهمها تاريخ الجوزجاني المعروف بـ « طبقاتي ناصري » فهو المصدر الاساسي للفوريين ثم تاريخ الجوني المعروف بـ « جهان - كشاي » اى فاتح العالم ( جنكيزخان ) حيث يخصص الكاتب فصولا لتاريخ خوارزمشاه

والجوزجاني ( منهاج الدين ابو عمر عثمان بن سراج الدين محمد ، المولود سنة ٥٨٥/١١٩٣ ) معاصر للغزوة المغولية ، مثله في ذلك مثل ابن الاثير والنسوى ، وكان في خدمة الفوريين قبل ان يهاجر الى الهند في سنة ٦٢٥/١٢٢٧ حيث شغل وظيفة قاضى القضاة ، وحيث ألف كتابه في سنة ٦٥٨/١٢٦٠ ، ولقد نشرت الاجزاء الخاصة بالفوريين والخطائية والمغول في كلكتا سنة ١٨٦٤ ، كما ترجمها « رافرتى » ( Raverty ) الى الانجليزية ، ونشرها في لندن عام ١٨٨١ .

اما الجويني ( علاء الدين ابا - ملك بن محمد - ت ٦٨١/١٢٨٣ ) فقد اسهب عن المغول في كتابه عن فاتح العالم الذى عالج فيه التاريخ المغولى - حتى حملة هولاكو ضد الاسماعيليه من الحشيشية . والكتاب مقسم الى قسمين اولهما يبدأ باخبار السنوات العشر الاخيرة من حياة جنكيزخان ، ويحوى تفصيلات دقيقة عن غزو بلاد ما وراء النهر وفارس ، ثم ملك اوغوداي وكوكوك . ويتبع ذلك فصل عن الياغور ، وآخر عن خانات القراخيطة ( الخطا ) ، ثم تاريخ أسرة خوارزمشاه ، وتاريخ مغول فارس منذ انسحاب جنكيزخان الى ان دخلت البلاد تحت حكم ابناء هولاكو . والقسم الثانى من « فاتح العالم » يبدأ باختيار ( مانجو ) خاقانا ، ويعالج أحداث أول عهده ، ويصف حملة هولاكو على فارس ، وغزوه لبلاد الاسماعيليه من الحشاشين وأخذ قلعتهم « الموت » سنة ٦٥٤/١٢٥٦ ، حيث كان الجويني حاضرا بنفسه فاطلع على ما كان في خزانته من الكتب القديمة ، مثل : تاريخ فيلان والدبلم ( تاريخي فيل ودبلم ) الذى ألف لغفر الدولة البويهية ( ٢٨٧/٩٩٧ ) . وهذا الكتاب يلخص تاريخ الاسماعيليه منذ أيام الحسن الصباح ، مسبوقا بمختصر في تاريخ الباطنية .

ويقف تاريخ « جهانكشاي » عند سنة ٦٥٥/١٢٥٧ ، رغم ان علاء الدين الجويني عاش حتى سنة ٦٨١/١٢٨٢ . هذا ، ولقد أضيف الى بعض النسخ المخطوطة فصل عن سقوط بغداد كدليل للكتاب ( ذبلى كتاب ) . ولقد قام شيفر ( Scheffer ) بطبع الجزء الخاص بفتح بلاد ماوراء النهر وخراسان .

والجويني ينقل مثل ابن الاثير وابن خلكان من تاريخ ولاة خراسان للسلامي ، كما ينقل مثل ابن الاثير من تاريخ خوارزمشاه المسمى « مشارب التجارب وغوارب القرائب » لابي الحسن على بن زيد البيهقي ، الذى لم يصل الينا ، ويذكر كتاب ( جوامع العلوم ) الذى ألفه نضر الدين الرازي ( ت ٦٠٦/١٢١٠ ) لخوارزمشاه : تكتش . ومعلومات الجويني من فتح الخطائية ( القراخيطة ) لبلاد ما وراء النهر مليئة بالأخطاء والأخبار النافضة وهو ، من هذا الوجه ، لا يجارى ابن الاثير الذى يعتبر أوثق ما وصلنا من المراجع في هذا الموضوع ، وهو قيما يتعلق بالمغول يستخدم بعض القصص القديمة ، ولا يهتم كثيرا بمقابلة ما ينقله مما أدى الى تناقضات واضحة بين مختلف الروايات .

والجويني كان يشغل منصبا كبيرا في خدمة المغول مما سمح له بأن يحمل لقب « ائمالك » الذي يعادل لقب « ائباك » المعروف بمعنى مؤدب الامير او استاذ الحضرة . فقد زار منغوليا مع والده الذي خدمهم في صحبة « ارغون » سنة ١٢٥٢/٦٥ ، بمناسبة انتخاب « مانجو » خانا ، ثم انه خلف والده في خدمة ارغون ثم هولاكو . كما أصبح اخوه شمس الدين محمد وزيرا لهولاكو سنة ١٢٦٤/٦٦ ، بينما آلت اليه هو « شرطة » بغداد والعراق وخوزستان .

ومما يسترعي الانتباه ان العالم الفرنسي دوسون D'Ohsson يقف موقفا متشددا من الجويني ، فيأخذ عليه تحيزه لسادته المغول ، ويستنكر مدحه للبرابرة الذين خربوا وطنه ، ومحاولته تبرير غزوة التتار للبلاد الاسلامية ، بقوله : انها كانت ضررا لا بد منه نتج عنه مكسبان - احدهما روحي والاخر مادي . ويرى « دوسون » ان الجويني مسلم مستسلم يرى ان الخير والشر ياتيان من عند الله جميعا ، وان احكام الله لها حكمتها العميقة وعدالتها . فوقع المصائب وانذار الشعوب ، وتعماسة الاخيار وانتصار الاشرار ، كل ذلك ، ضروري ولكنه يغيب عن افهام البشر .

والحقيقة ان مثل الجويني هو مثل رشيد الدين ، اذ يرى ان العناية الالهية سخرت غزوة جيش اجنبي من اجل رفع راية القرآن ، واشغال مصباح الدين في اماكن لم تكن دعوة الاسلام قد بلغتها . فالبلاذ الشرقية هذه أصبحت يقطنها المسلمون ممن ساروا اسارى من بلاد ماوراء النهر وخراسان ، من الصناع والحرفيين ، او من التجار الذين استقروا هناك ، فاقاموا البيوت والمساجد امام معابد الاصنام ، فدخل عبدة الاوثان في الاسلام ، كما اعتنقه امراء اسرة جنكيز خان .

ومع ان موقف الجويني لم يكن يسمح له بان يكتب بحرية الا انه لم يمنعه من انتقاد ما حدث من هلاك العلماء في مدن الاسلام ، كما عبر عن اسفه لان خلفاء هؤلاء لا يهتمون كثيرا الا ببلغة الايفور ، مما ادى الى ان الوظائف الكبرى في الدولة أصبحت بين ايدي السفلة والاضواء (٣١) .

وفي سنة ١٣٠٠/٦٩٩ كتب أبو عبد الله بن فضل الله ، المعروف بـ « وصاف الحضرة » بمعنى مداح السلطان ( ت ١٣٢٧/٧٢٨ ) تاريخه من المغول ، وعنوانه « تجزية الامصار وتزجية الاعصار » ، ويشمل الفترة من سنة ١٢٥٧/٦٥٥ الى سنة ١٣٢٧/٧٢٨ . والكتاب ينقسم الى خمسة اجزاء تعالج الحوادث الكبرى التي عرفت في فارس على عهد المغول ، وتشتمل على قطع من تاريخ اباطرة المغول في الصين ، وامراء الجنكيز خان في التركستان وبلاد ما وراء النهر ، واخيرا تاريخ مصر العاصم وفارس وكرمان والهند . « وصاف » القسم الرابع بمختصر لتاريخ جنكيز خان وخلفائه الاوائل ، مقتبسا من تاريخ « جهانكشاي » . ويسير وصاف على نفس خطة

( ٣١ ) انظر دوسون ، ج ١ ص XXII - XXXVII ، وتلخيص هوارث Howarth ، ص XX ، وقارن بارنولد ، التركستان ... بالانجليزية ، ص ٨ ، ١٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٥ ، ٥٨ .



علاء الدين اتاملك الجوينى . فيذكر انه بدأ حيث انتهى سلفه ، فيخصص الفصل السادس والاخير لحملة هولوكو على بغداد .

ولقد انتهى وصاف من كتابة تاريخه في نسخة اولى قدمها سنة ١٣١٢/٧١٢ الى السلطان اولجاريتو خليفة السلطان غازان ، واشتملت على اربعة اقسام . ويرجع الفضل في تقديم المؤلف الى السلطان ، الى الوزير رشيد الدين صاحب « جامع التواريخ » . ولقد اعجب السلطان ايما اعجاب بالمديح الذى احسنه ابن فضل الله ، فيه وفي السلطان السابق غازان ، فخلع عليه لقب « وصاف الحضرة » . والحقيقة ان ابن فضل الله كرس للمديح فصلا كاملا جعل الكتاب في ستة فصول بدلا من خمسة ، كما انه استخدم المحسنات البديعية بصورة جعلتها تطفئ على الحوادث التاريخية . وبعد ١٦ ( ست عشرة ) سنة اضاف وصاف لمؤلفه قسما خاصا بتاريخ السلطان « ابي سعيد » ، الى سنة ١٣٢٨/٧٢٨ ( ٣٢ ) .

**اما عن كتب العصر التيمورى** فاهمها « ظفر نامه » اى كتاب الانتصار ، الذى كتبه « الصحاب » شرف الدين على اليزدى في سنة ١٤٢٥/٨٢٨ وتيمورلنك هو الذى اختار اسم الكتاب لمؤلف سابق هو نظام الدين الشامى ، وكان قد كتبه في سنة ١٤٠٣/٨٠٦ . وهكذا نقل شرف الدين كتاب الشامى ، وعنه نقل الرواية الاينفورية عن حملات تيمور ( ٣٣ ) .

وفي السنة التالية لكتابة « ظفر نامه » ( ١٤٢٦/٨٢٩ ) ألف مجهول بامر « شاه رخ » كتابا في انساب المغول ، وعنوانه « معز الانساب » ، عالج فيه اصول الجنكيزخانين والتيموريين ، كما سجل انساب نساء ملوك الاسرتين ( ٣٤ ) . وفي الانساب ايضا يذكر كتاب « شجرة تركى » لابي الفازى بهادرخان بن عرب محمد خان ( الذى كان اميرا لخوارزم ) ، وهو سليل « جوتشى » . ولقد كتب ابو الفازى انسابه باللغة التركية ، وتكلم فيها عن تاريخ المغول من اسلاف جنكيزخان الى عهده هو ، اى الى اوائل القرن السابع عشر الميلادى . والقسم الاول من الكتاب مأخوذ من كتاب رشيد الدين ، اما الجزء الثانى فقد اعتمد فيه على وثائق صعبة المئال ( ٣٥ ) . ويتوسع كتاب ابي الفازى فيما يتعلق بأسلافه من خلفاء جوتشى الذين ملكوا بلاد القباشاق ( القبيل الدهيى ) ، والتركستان ، وبلاد ما وراء النهر ، وخوارزم ، من سنة ١٥٠٦ م الى وفاته في سنة ١٦٦٤ م . والحقيقة انه بعد وفاة ابي الفازى الذى كان اميرا لخوارزم ، من سنة

( ٣٢ ) انظر دوسون ، تاريخ المغول بالفرنسية ، ج ١ ص XXXIII-XXVII ، هوارث ، تاريخ المغول ، بالانجليزية ، ج ١ ص XXI ( حيث يلخص دوسون ) ، وفان بارتولد ، التركستان ، بالانجليزية ، ص ٨٨ ، ٥٨

( ٣٣ ) بارتولد ، التركستان ، ص ٥٤ ، وله ايضا : ترك آسيا الوسطى ، بالفرنسية ، ص ١٦٥ - ١٦٦ .

( ٣٤ ) دوسون ، ج ١ ص XLVI .

( ٣٥ ) هوارث ، ج ١ ص XXII .

١٠٥٣ هـ/ ١٦٤٣ م إلى ١٠٧٤ هـ/ ١٦٦٤ م ، أكمل ابنه أنوشه محمد بهادر حوادث الكتاب التي كانت قد توقفت عند سنة ١٠٥٦ هـ/ ١٦٤٦ حتى وفاة والده (٣٦) .

ومن مؤرخي بلاد « شاهروخ » أيضاً « حافظي ابرو » ( شهاب الدين عبد الله بن لطف الخوافي - ت ٨٣٣/١٤٣٠ ) ، وله مؤلف تاريخي جغرافي معروف . ومن المعروف أيضاً أن « أولوغ - بيغ » ابن « شاهروخ » وخليفته ( ت ٨٥٢/١٤٤٩ ) كتب كتاباً في تاريخ المغول لم يصل إلينا ، وعنوانه « تاريخي أربع اولوس » بمعنى تاريخ ممالك امبراطوريات المغول الأربع . وفي السنوات الأخيرة من حكم التيموريين صنف ميرخواند ( محمد بن أمير - خواند - شاه - ت ٩٠٣ هـ / ١٤٩٨ م ) كتابه المسمى « روضة الصفاء وسيرة الانبياء والخلفاء » الذي ظل ، كما ينص قارتولد ، المصدر الوحيد بالنسبة للادويين في تاريخ فارس وآسيا الوسطى (٣٧) . وأهم اجزاء « روضة الصفاء » هي المتعلقة بتاريخ الاسر الفارسية وتاريخ المغول . ومصادر فيما يختص بترك الخطا وخوارزمشاه والمغول ، هي كتب الجويني ، ورشيد الدين ، ثم وصاف الحضرة .

ومن الكتب التاريخية الخاصة بالمدن ، « كتاب روضات الجنات في اوصاف مدينة هرات » مؤلفه : معين الدين محمد الاسفرازي ، الذي كان يشغل وظيفة هامة في بلاط السلطان حسين بهادرخان ، سليل تيمورلنك الذي استولى على مدينة هراة بعد مقتل السلطان ابن سعيد سنة ٨٧٣/١٤٦٨ . وفي « روضات الجنات » يروي الاسفرازي تاريخ الاقليم منذ حكم العرب ، ويضمنه تفصيلات عن تخريب خراسان على عهد جنكيزخان ، وما آلت اليه على ايام المغول ، كما يروي قصة تهجير الصناع من هراة الى منغوليا (٣٨) .

ومن كتب الجغرافية الفارسية الهامة يذكر كتاب : « حدود العالم » الذي كتبه مؤلف مجهول سنة ٩٨٢/٣٧٢ ، واستخدم في كتابته معلومات الجيهاني وابن خردادبة ، وزاد عليها معلومات أكثر تفصيلاً عن بلاد الترك وأراضي وسط آسيا . ثم كتاب « جهان - نامه » أي كتاب العالم ، الذي ألفه محمد بن نجيب تكران من أجل محمد خوارزمشاه ( ١٢٠٠ - ١٢٢٠ ) ، ويشتمل على معلومات جغرافية مهمة عن بلاد ماوراء النهر ، وتاريخ الخطائية . وحوالي منتصف القرن الثامن الهجري ( ١٤ م ) كتب حمد الله بن أبي بكر القزويني كتابه التاريخي الذي ينتهي بحوادث سنة ٧٤٤/١٤٤٣ ، والذي أكمله ابنه زين الدين حتى غزو فارس على يد تيمورلنك (٣٩) .

( ٣٦ ) انظر دوسون ، ج ١ ص XLIX - ولقد ترجم الكتاب الى اللغة الفرنسية بمعرفة هارين دي ماندس Varenne de Mandesse بعنوان : تاريخ انساب التتار Hist. genealogique des Tartars ثم نشر وترجمه ايضا ديمازون Demaisons . انظر حوادث ، ج ١ ص XXII .

( ٣٧ ) التركستان ، ص ٥٦ ، ٥٧ .

( ٣٨ ) دوسون ، ج ١ ص XLIV ، قارتولد ، ص ٥٧ .

( ٣٩ ) قارتولد ، ص ١٣ ، ٣٦ - ٢٧ ، ٤٩ .

ومن الكتب المتأخرة ما ألفه أحمد بن محمد المعروف بمعين الفقراء ، وعنوانه «كتابي ملازده» أي كتاب ابن الملا ( الشيخ ) ، والذي خصصه لمشايع بخارى ، ومن الواضح ان هذا الكتاب لقي رواجا في آسيا الوسطى ، كما يقول بارتولد . اذ وجدت منه مخطوطات عديدة هناك . وهو يتكلم عن اضرحة الاولياء المدفونين في بخاري ويترجم لهم (٤٠) .

### ج - الوثائق الصينية والتركية المغولية ، والمراجع الأوروبية القديمة :

عندما وصل الإسلام الى بلاد ما وراء النهر وما بعدها في اتجاه كاشغر وحوض تاريخ ، كانت تلك المناطق التركية واقعة تحت النفوذ الصيني . فكان من الطبيعي ان تسهم المصادر الصينية بأحوال الترك وممالكهم هناك ، وبملاقاتهم بامبراطور الصين وخليفة المسلمين ، وذلك خلال الفترة الاولى من صدر الإسلام .

( ١ ) مجموعة الوثائق التي جمعها «شافان» (E. Chavannes) وترجمها الى الفرنسية ثم اتبعها بدراسة تاريخية في كتابه الذي عنوانه بـ « وثائق من التوكيو ( الترك ) الغربيين » : Documents sur les Tou-Kioue ( Turcs ) occidentaux ) وتكلم هذه الوثائق عن ممالك الترك الغربيين ، وانسابهم ، ودياناتهم ، وتقاليدهم ، وطبيعة بلادهم ، وتاريخهم ، ونظم الحكم عندهم .

**فمن بين تلك الوثائق :** النقوش التركية التي اقامها « كول - تجين » ( Kul-tigin ) في انساب الترك الغربيين والتي عرفت باسم نقوش الأورخون ( نسبة الى هذا النهر ) ، والقوائم الخاصة بطرق وممالك آسيا الوسطى التي اخذت من جغرافية « تانج شو » ( T'ang chou ) ، وهي الموسوعة التي بداتها لجنة من العلماء بامبراطورى صينية صدر في سنة ١٠٤٤ م ، وانتهت من وضعها في سنة ١٠٦٠ م (٤١) . ثم الفصل من كتاب « كيو - تانج - شو » (Kioou-T'ang-chou) الخاص بممالك الترك الغربيين وبلادهم وعاداتهم ونظم حكمهم (٤٢) ، وفصل آخر من نفس الكتاب عن الايفور (٤٣) ، وكذلك فصول اخرى عن تاريخهم وتوزيع قبائلهم (٤٤) ، وعن مملكة كاشغر (٤٥) ، وبلاد الصغد ( سمرقند ) ، وبخارى (٤٦) وطخارستان وزابلستان وباميان ، ومملكة الختل (٤٧) . واخيرا تأتي مقتطفات من مذكرات الرحالة « هيون تسانج » (Hiuen-tsang) الذي زار بلاد الترك ووصفهم سنة ٦٤٤ - ٦٤٥ م (٤٨) .

( ٤٠ ) نفس المرجع ، ص ٥٨ .

( ٤١ ) انظر شافان ، وثائق التوكيو ، بالفرنسية ، ص ٥ ، ١٠٠ .

( ٤٢ ) شافان ، وثائق التوكيو ، بالفرنسية ، ص ٢٠ .

( ٤٣ ) نفس المرجع ، ص ٤٧ .

( ٤٤ ) نفس ، المرجع ، ص ٤٧ .

( ٤٥ ) نفس المرجع ، ص ١٢١ ، ١٢٢ .

( ٤٦ ) نفس المرجع ، ص ١٣٢ ، ١٣٤ .

( ٤٧ ) نفس المرجع ، ص ١٥٥ ، ص ١٦٠ ، ص ١٦٨ .

( ٤٨ ) نفس المرجع ، ص ١٩٢ .

وبعد موقعة طراز سنة ١٢٣/٧٥١ ، التي انهزمت فيها جيوش الصين أمام المسلمين ، تقرر مصير آسيا الوسطى لصالح الخلافة ، وتقلص النفوذ الصيني عنها ، فلم تهتم المصادر الصينية كثيرا بأخبارها ، ففقدت بذلك قيمتها كمرجع للدراسة تاريخ المنطقة التي أصبحت اسلامية . وظل الأمر كذلك حتى القرن الخامس الهجري ( ١١ م ) عندما طرد الصينيون من بلادهم جماعات الایغور بقيادة زميهم جورخان فسار غربا بهم حتى بلاسافون كاشغر ، حيث استقر وصار امره مما يهتم به الكتاب الصينيون . وأخيرا بعد توحيد آسيا جميعا في ظل امبراطورية المغول اهتم الصينيون - الذين علموا المغول كتابة التاريخ بعد أن كان سرا لا يعرفه الا الحكام - بأحداث الامبراطورية التتارية الكبرى ، فاصبحت لكتاباتهم أهمية بالغة لا سبيل الى انكارها (٤٩) .

فمن الكتب التي الفت بأمر اباطرة الاسرة المغولية في الصين ، كتاب ( تسين - بين ) ( Tsien-pien ) ، وهو عبارة عن حوليات عن : جنكيزخان ، وأو جوداي ، وتولوي ، وجويوك ثم مانجو . ومنها مجموعة القوانين المغولية الصينية والتي وجدت في بعض المختصرات التاريخية باللغة الصينية ، والتي ترجمت الى الفرنسية بمعرفة « جويل » ( Caubil ) في تاريخه عن جنكيزخان واسرة ملوك المانجو من خلفائه ( Histoire de Gentchis can et de toute la dynastis des Mangous, ses successeurs ) وكذلك بمعرفة « دي مايا » ( de Mailla ) في تاريخه العام للصين ( Histoire générale de la Chine ) كما ترجمت الى الروسية بمعرفة « يزنت » ( Hyacinthe ) في تاريخه عن خانات أسرة جنكيز خان الاربعة الاوائل (٥٠) وهناك كتاب « ما - توان - لين » ( Ma-tuan-lin ) ، من كتاب القرن الثالث عشر الميلادي ، الذي ترجمه « فيردلو » ( Videlou ) الى الفرنسية ، وحوليات أسرة « يوين سي » ( Yuen-si ) التي استعان بها « بوثيه » ( Pauthier ) في تحقيقه لرحلة مركوبولو (٥١) وغيرها .

ثم تأتي **الكتشفات** التي أوردها « مول » ( Moule ) في كتابه بالانجليزية عن المسيحيين في الصين ، من المخطوطات والوثائق المسيحية التي عثر عليها في اقليم « تونغ هوانج » ( Tung Huang ) وتاريخ ميناء « شن - شيانج » يتكلم عن الجماعة المسيحية في الصين في القرن الثالث عشر الميلادي ، ثم الصفحات المقطعة من الكتب الصينية او نقوش ذلك القرن ، مما يتعلق بعرايمهم وأوامر جنكيز خان ، بالنسبة لرجال الدين (٥٢) . وكل هذه القطع ليست مهمة بالنسبة للنصارى فقط في الصين ، بل بالنسبة لجماعات المسلمين واليهود ايضا .

وهناك تقرير « منج هونج » ( Meng Hung ) الذي ارسل من الصين سفيرا الى المغول ، والذي قام « فاسيليف » ( Vasilov ) بترجمته الى الروسية . كما توجد مجموعة قصص لرحالة

( ٤٩ ) انظر عن التاريخ الرسمي للمغول في الصين بيليو ، المجلة الآسيوية ، ١٩٢٠ ، ١٢١

Polliot, J.A., 1420, p. 131

( ٥٠ ) انظر دوسون ، ج ١ ص IX-VII ، وفاردن هوارث ، ج ١ ص XVII .

( ٥١ ) هوارث ، ج ١ ص XVIII .

( ٥٢ ) انظر مول - Moule ، المسيحيون في الصين Christians in China ، ص ٥٢ ، ٥٦ ،

ص ١٤٥ ، ص ٢١٨ - ٢١٩ .

آخر جمعت في كتاب « برتشneider » تحت عنوان « مباحث عصور وسطى من المصادر الآسيوية : (Mediaeval Researches from Asiatic Sources) التى ترجم بعضها الى الروسية . وللمستشرق الروسى بارتولد ، المتخصص في الموضوع ، رأى يقرر فيه : ان الكتب الصينية الخاصة بالمفول اكثر نوازة من المصادر العربية (٥٣) . وهى المسألة التى اثارها دوسون عند تعليقه على موقف الجوينى من المفول ، بشكل تقريبي ، كما سبقت الاشارة .

٢ - اما المصادر المغولية فاهمها ما كتبه مؤرخهم الوطنى « سزانانج سيتزن » (Ssanang Setzen) المولود في قبيلة الاردوس سنة ١٦٠٤ ) في تاريخ خانات المفول ( منغل خادون طفجى : (Monghol Khadun Toghudji) الذى انجز في سنة ١٦٦٢ م . وينقسم الكتاب الى ثلاثة اقسام : اولها عبارة عن تاريخ التبت بصفتهم اصل المفول ، والقسم الثانى خاص بالمفول وتاريخهم الى عهد طوغون تيمورخان - وهى ترجمة مشوهة عن الصينية ، بينما يعتبر القسم الثالث والاخير ، والذي يستمر الى ايام المؤلف ، مستقل من تأليف صاحبه . ولقد ترجم الكتاب الى الالمانية سنة ١٨٢٩ بمعرفة شميت (I. J. Schmidt) (٥٤) .

٣ - واخيرا تاتي المصادر الاوروبية القديمة، واهمها رحلات كارپينى (Carpini - ١٢٤٥) ، وروبروك (Rubruck - ١٢٥٤) وماركوبولو (١٢٧٥ - ١٢٩٢) ، ويوحنا المونت كورفينى (١٢٨٩) ، وريجولوتى (Regolotti) ، وكلافيجو (Clavijo) ، وغيرهم . ومعظم هؤلاء الرحالة كانوا من اخوان الفرنسكان الذين ساروا الى مجاهل آسيا كمشيرين او سفراء من قبل البابوية او ملوك أوروبا . وهدفهم كان ، على كل حال ، اكتساب البرابرة المغول الى جانب المسيحية ، في محاولة اخيرة - لم يقدر لها النجاح - للاجهاز على الاسلام . وكان ابن الاثير ، قبل ذلك بحوالى خمسين عاما ، قد جزع من هول الصدمة فاعتبرها نعيلا للاسلام .

واشهر تلك الرحلات ، واهمها ، هى التى قامت بها اسرة البولو (Polo) ممن التجار البنادقة ، وهم ماركو ، وولده نيكولا ، وعصمه مافيو ، كسفراء من قبل البابا جريجور العاشر ، وكانوا على دراية ببلاد القرم والتبتاوقوارزم، اما من طريق الرحلة التى استغرقت اكثر من ثلاث سنوات ، فقد بدا من الاسكندرون الى الموصل ، في بغداد ، فبرز على الخليج ، بأمل ركوب البحر الى الصين . ولكن الجماعة عادت لتتجه من البر شمالا عبر صحراء : كرمان ، وبلخ ، وخراسان ، وبخشان ثم انهم اتخذوا طريق القوافل الجنوبي عبر : كاشغر ، وبقند ، وخوتان الى صحراء غوبى ، من حيث اتجهوا الى بلاط الخان ، وكان وصولهم هناك في مايو ١٢٧٥ م واقام « ماركو » في الصين في خدمة قوبلاي خان الى سنة ١٢٩٢ م .

اما طريق العودة الى أوروبا فكان بصحبة فافلة عروس خان فارس . وبدا بحرا من ميناء زيتون (Ts'uenchow) الكبير حيث طوائف النصراني والمسلمين والصينيين ، الى الخليج ، الى تبريز ثم طبرزون ، والقسطنطينية ، فالبنديقية (سنة ١٢٩٥) .

(٥٣) التركستان ، ص ٣٧ - ٣٨ .

(٥٤) هوارث ، ج ١ ص XVI .

وإذا كان من حق « جروسيه » (R. Grousset) - آراء ما سجله البنادقة من الانتعاش التجاري الذي عرفته آسيا على عهد المغول - أن يقول : أن توحيد آسيا على أيدي المغول كانت اكتشافا للقارة بالنسبة للتجارة أشبه ما يكون باكتشاف أمريكا بالنسبة لأهل عصر النهضة (٥٥) ، فإن من حقنا أن نقول أيضا : أنه إذا صحت هذه المقولة بالنسبة لأوروبا والكنيسة ، فإنها لا تصح بالنسبة لعالم الإسلام الذي كان قد كشف عن مجاهل القارة العظيمة - وخاصة بالنسبة للتجارة - قبل ذلك بثلاثة قرون وأكثر ، كما سبقت الإشارة في أكثر من موضع .

وإذا كان يوحنا المونت كورفيني (نسبة إلى بلدة مونت كورفينو Monte Corvino) قد نجح في سنة ١٣٠٧ م في أن يصبح أول رئيس أساقفة للعاصمة الصينية بكين - التي زارها بعد ذلك بقليل ، « أودوريك » البوردونوني ثم يوحنا « ماريجنولي » - فإنه منذ منتصف القرن الرابع عشر الميلادي ، بعد أن دخل المغول في الإسلام الذي تحقق له بذلك الانتصار على غزائه ، أغلقت الطريق من جديد في وجه الأوروبيين إلى آسيا وتوقف بالتالي سيل المبشرين نحو أواسط آسيا والمشرق البعيد الذي انقطع عن أوروبا ، وبالتالي عن الكنيسة ، إلى العصر الاستعماري الحديث .

ولكنه على عهد تيمورلنك أتبع الإسباني « كلافيخو » زيارة إيران ، وبلاذ ما وراء النهر ، في سنة ١٤٠٣ كسفير لملك قشتالة . وبدأ الطريق الذي سار فيه كلافيخو بطبرزون ، ومنها إلى تبريز ، إلى سلطانية ، إلى نيسابور ، إلى مشهد . ومن ثم عبر جيحون إلى سمرقند ، عاصمة تيمور ، التي وصفها القشتالي وصفا رائعا .

وقرب هذا الوقت قضت الظروف على رجل الماني يسمى « شيلتبرجر » (Schiltberger) بأن يقوم برحلة إجبارية فيما بين شرق المتوسط والبحر الأسود وبلاذ ما وراء النهر . فقد وقع الرجل أسيرا بين يدي السلطان العثماني بايزيد ثم بين يدي تيمورلنك قبل أن تتداوله أيدي عدد آخر من أمراء التتار . ولقد وصف الألماني رحلته الجبرية ، وتكلم مثل معاصرة الإسباني من عصر تجاري مزدهر ، مما يشكك في صحة روايتهما ، كما يقره « إيلين باور » (٥٦) .

وأخيرا هناك رحلة ملك أرمينيا الصفري « هايتون » (Haythou) الذي زار بكين ليعلمن ولاءه للخان ، وهي تكمل سلسلة تلك الرحلات الكثيرة .

#### د - الدراسات والكتب الأوروبية الحديثة :

إذا وضعنا جانبا الكتب الصينية التي ترجمها فيزدلو (Videlou) وجوبيل (Gaubil) ودي مايا (de Mailla) ، وغيرهم ، نجد أن أول محاولة لعمل تاريخ حديث للترك والمغول هي

( ٥٥ ) انظر له ، تاريخ آسيا ، بالفرنسية Hist. de l'Asie ، باريس ١٩٢٢ ، ج ٢ ص ١٢٠ ، وقارنت « إيلين باور » Eileen Power انفتاح الطرق البرية إلى بلاد الغما The opening of the land routes to Cathay في مجموعة : رحلات ورحالة العصور الوسطى Travels and travellers of the Middle Ages ص ١٣٦

( ٥٦ ) الرحلات والرحالة ، بالانجليزية ، ص ١٥٢ .

التي قام بها ، منذ اكثر من مائتي عام ، المؤرخ الفرنسي « ديجنى » في كتابه الموسوم بـ « تاريخ عام للهن والترك والمغول وغيرهم من التترالفربيين J. Deguignes (٥٧) . والكتاب مهم بالنسبة لتاريخ المشرق ، بشكل عام ، من حيث انه استخدم مؤلفات صينية . اما بالنسبة لآسيا الغربية فانه لم يعتمد الا على عدد قليل من المصنفات الاسلامية .

ولقد عالج المصادر الاسلامية من فارسية وعربية ، الى جانب المراجع الاوروبية ، قبل ذلك بمدة : الفرنسي « بيتى دلاكروا » ( Petis de la Croix ت ١٦٩٥ ) الذي كان ترجمانا لملك فرنسا للفتن التركية والعربية . لقد كتب « دلاكروا » هذا تاريخا لجنكيزخان ثم آخر عن تيمورلنك ، حسب طلب الوزير « كولبير » ( Colbert ) نشر بعد وفاته ( ٥٨ ) .

وفي هذا المجال يمكن القول ان اول من عالج المصادر الاسلامية ، حقيقة ، في تاريخ الترك والمغول بتبحر وتفصيل هو الفرنسي ( البارون ) « دوسون » ( d'Ohsson ) ، في كتابه : « تاريخ المغول » ( Histoire des Mongols ) الذي طبع لأول مرة في سنة ١٨٢٤ ثم طبع ثانية بشكل اكثر استفاضة في سنتي ١٨٣٤ - ١٨٣٥ .

فلقد استفل دوسون معظم المصادر الاسلامية الاصلية - معا يذكرونا بالطريقة الجادة التي استغل بها « دوزى » ( Dozy ) المصادر العربية في تاريخه للمسلمين بالاندلس - حتى ارهقها ، كما يقول « بارتولد » ( Barthold ) في تاريخه لبلاد الترك ( ٥٩ ) . وانصب اهتمام دوسون على البلاد المتحضرة التي وقعت تحت سلطان المغول كالصين وفارس ، دون الاهتمام بأحوال وسط آسيا ، وهو الامر المقبول بسبب ان معظم الوثائق التي وصلت الينا ، اما صينية ، واما عربية او فارسية . والمهم ان الكتاب ما زال يحتفظ بقيمة علمية لا تنكر ، بفضل ببحر دوسون في الموضوع ، الى جانب مواهبه كمؤرخ - رغم مظاهر من وثائق وابحاث جديدة في الموضوع ، مما جعله مرجعا اصيلا لمن اقتفى اثره من الكتاب الاوروبيين .

وهو من هذه الوجوه ، يفوق في قيمته كتب من اتوا بعده ممن كتبوا في الموضوع مثل : فون هامر - برجشتال ( Von Hammer-Purgestall ) الذي كتب في تاريخ القبيل الذهبي في بلاد القيشاق ( جنوب روسيا ) ، وفي تاريخ العثمانيين في بلاد القرم ، والايلخانيين في فارس ، كما نشر كتاب « وصاف الحضرة » في تاريخ المغول ، او « فولف » ( Wolff ) الذي كتب في تاريخ المغول ، من اقدم العصور حتى عهد أوجوداي خان ، او « أردمان » ( Erdmann ) الذي كتب من تيموجين اى جنكيز خان .

Histoire generale des Huns, des Turcs, des Mogols et des autres Tartar es ( ٥٧ )  
occidentaux, 4 t. en 5 v., Paris, 1756-8

( ٥٨ ) هوارث ، ج ١ ص XXV .

( ٥٩ ) انظر التركستان .. ، ص ٥٩ .

واذا كان تولد يتردد في تقرير امتياز كتاب دوسون ، عند مقارنته بالموسوعة الضخمة التي صنفها هوارث ( Howorth ) ، في تاريخ المفلول ، فيقول انه ربما فاقها ، فنحن نرى انه يفوقها فعلا . والامر لا يتعلق فقط بعدم معرفة هوارث باللغات الشرقية ، بل ربما بعدم خبرته في كتابة التاريخ ايضا . ولقد دافع هوارث عن عدم معرفته باللغات الشرقية ، فقال انه ليس من الضروري للمؤرخ الرجوع الى الاصول القديمة ، لا سيما اذا كانت هذه الاصول قد نقلت الى اللغات الأوروبية الحديثة (٦٠) . ومع ذلك ، ورغم انه جمع مادة تاريخية كبيرة تشهد له بالجد والاجتهاد ، فانه لا يستطيع الوقوف على قدم المساواة ، كمؤرخ ، ازاء دوسون . وقد يكون السبب في ذلك انه رسم لنفسه برنامجا ضخما يفوق طاقته ان لم يكن اكبر من الفترة الزمنية التي حددها لانجازه . فهو يعالج تاريخ امبراطورية المفلول والدول التي تفرعت عنها جميعا ، في كل آسيا وشرق أوروبا ، من بداياته في القرن التاسع الميلادي وحتى القرن التاسع عشر . ويتضح تورطه في المشروع الكبير ، وعدم نجاحه في ترتيب المادة في الهوامش التي يلجأ اليها عقب كل فصل ، ثم رجوعه في كل جزء من الكتاب الى معالجة الجزء السابق . فهو يضيف بعض الاضافات ، او يصحح بعض الروايات او يبدلها بعد ذلك . ومما يؤخذ عليه ، عدم الوحدة في الموضوع . فهو ، في الفصل الواحد ، ينتقل من نقطة الى أخرى ثم يعود الى ما تركه سابقا ، مما يفتت الموضوع ، ويجهد القارئ في متابعته . وهوارث يعرف ذلك ، ويعتذر عن عدم تناسق الكتابة ، فيقول : ان هناك موضوعات مهمة مقتضبة وأخرى فرعية مطولة ، لانه نظر في بعض الاحوال من خلال « تلسكوب » ، وفي بعض آخر من خلال « ميكروسكوب » (٦١) .

وفيما عدا ذلك فكتاب هوارث لآخر بمادة غزيرة ، مأخوذة من مصادر شرقية وغربية ، من قديمة وحديثة ، مما يساعد الباحث ويفنيه عن كثير من الجهد ، ويسعفه في كثير من الاحوال .

ونشير بعد ذلك الى ترجمة « رافرتي » ( Raverty ) لكتاب الجوزجاني ، من حيث انها احتوت على هوامش هامة جمع فيها المترجم حقائق عديدة ، واستخدم من اجل ذلك مصادر كثيرة . ثم يأتي « كاتريم » ( Quatremere ) الذي اهتم بذكر عدد كبير من المصادر الاسلامية في هوامشه على ترجمة كتاب رشيد الدين التي نشرها بالفرنسية تحت عنوان : « تاريخ مفلول فارس » ( Histoire des Mongols de la Perse, Paris, 1836 ) الذي استخدم المؤلفات العربية والفارسية والتركية في كتابه وبتلوه « كاهان » ( Cahun ) الذي استخدم المؤلفات العربية والفارسية والتركية في كتابه بالفرنسية ، بعنوان « مقدمة في تاريخ آسيا ، الترك والمفلول من بداياتهم الى سنة ١٤٠٥ ( Introduction a l'histoire de l'Asie, Turcs et Mongols des origines a 1405, Paris, 1896 ) ولقد اظهر كاهان في كتابه هذا فهما جيدا لموضوع الترك والمفلول ، كما اظهر تعمقه في اللغتين الفارسية

( ٦٠ ) وهنا نحب ان نشير الى ان مثل هذا الاتجاه بدأ يظهر جليا عند الباحثين الجدد في الدراسات الاسلامية من الأوروبيين ، وهو الامر الذي لفت انظار الدكتور حسين مؤنس والسيد / احسان الاعدل في مقدمتهما لترجمة القسم الثاني من كتاب تراث الاسلام ، وهو الجزء ١١ من سلسلة عالم المعرفة التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون . (٦١) ص ٦ ، الفقرة الثانية ، حيث قال : « ان معظم كتاب هذه الطبقة الثانية .. من مستشرقين عصرا ممن يعتمدون في الغالب على ما كتبه او ترجمه السابقون من أهل الاستشراق القدامى في لغاتهم الاسلمية دون الرجوع الى الاصول العربية او الفارسية او التركية . وهذه هي طريقة معظم أهل الاستشراق لى ايامنا .. » .



والتركية . والظاهر أن ذلك كان السبب فيما رآه بارتولد من أن أهمية الكتاب الأدبية تغلب على قيمته العلمية (٦٢) .

أما عن شافان (Chavannes) في كتابه بالفرنسية عن الترك الغربيين ، فإنه اعتنى بالمصادر الصينية الخاصة بأحوال بلاد ما وراءالنهر والتركستان في عهد الفتوح العربية . بينما قام « بليو » (Pelliot) بكثير من الأعمال العلمية والأبحاث القيمة في موضوعات عديدة عن الترك والمنغول ، مما نشر بالفرنسية في المجلة الآسيوية (Journal Asiatique)

ويذكر هوارث عددا من الأعمال العلمية الهامة مما يمس الموضوع بطريقة غير مباشرة على كل حال ، مثل : مجموعة المواد الخاصة بتاريخ روسيا وحفائر سيبيريا التي نشرها « مولر » (Muller) تحت إشراف الأكاديمية الإمبراطورية الروسية سنة ١٧٣٢ ، وتاريخ سيبيريا لـ « فيشر » (Fischer) الذي نشر في سنة ١٧٦٨ ، ومؤلف « بالاس » (Pallad) الذي يعتبره من أكبر علماء روسيا ، وهو باللغة الألمانية ، عن تاريخ وأجناس وديانات المنغول ، وغير ذلك (٦٣) .

أما عن « يوليوس فلابروث » (Julius Klaproth) فيعتبره هوارث أكبر معاملة الموضوعات الشرقية ، إذ هو الذي وضع شيئا من النظام في تاريخ آسيا المختلط ، وكتب إبحاثا لا تحصى في المجلة الآسيوية ، وغيرها . ثم هناك « رموزا » (A. Remusat) صاحب المؤلف الضخم في لغات التتار (Les Langues Tataras) .

ومن كتب الرحلات الأوروبية المفيدة في العصر الحديث ، رحلة « هوك وجايه » Huc & Cabot الفرنسيين ، وهي التي ترجمت إلى الإنجليزية ، ونشرت مع مقدمة لـ « بليو » Pelliot تحت عنوان : « رحلات في بلاد التتار والتبت والصين » (٦٤) .

وفي النهاية لا يسعنا إلا الإشارة بأعمال الاستاذ بارتولد Barthold وإبحاثه العديدة عن الترك والمنغول ، ويوجد الكثير منها في دائرة المعارف الإسلامية . ونخص بالذكر من بين تلك الأعمال كتابه في تاريخ التركستان الذي كتبه بالروسية ونقله إلى الإنجليزية بمعاونة الاستاذ « جب » Gibb الذي كتب بدوره في فتوحات العرب في بلاد وسط آسيا . فلقد عالج بارتولد في كتابه الذي يحمل عنوان « التركستان حتى الفرسو المنغولي » Turkistan down to the Mongol Invasion موضوع الترك والمنغول بطريقة تدل على التمكن والعلم . فلقد رجع إلى كل الأصول التي عرفها سابقوه ، وأضاف إليها اكتشافات علمية جديدة

( ٦١ ) انظر تاريخ المنغول ، بالانجليزية ، ج ٢ ص VIII .

( ٦٢ ) التركستان .. ، بالانجليزية ، ص ٦١ .

( ٦٣ ) Samlungen Historischer Nachrichten ueber die Mongolischen Volkerschaften, St. Petersburg, 1776, 2 vols.

( ٦٤ ) Travels in Tartary, Thibet and China, 1844-6

حققتها بنفسه ، بل وذكر الكتب التي لها علاقة بالموضوع ولم تصل إلينا . وكرس من أجل ذلك في أول الكتاب فصلا للأصول والمصادر الإسلامية خاصة ، يشهد له بالسيادة في هذا الميدان . فهو يعدد المراجع مرتبة ترتيبا زمنيا ، ويبين خصائص كل مجموعة منها ، وينتقدها ، ويوضح كيف ينقل المتأخرون عن المتقدمين . ثم هو بعد ذلك يخصص فصلا قيما عن جغرافية بلاد ما وراء النهر والتركستان مستشهدا بالأصول الإسلامية ، قبل أن يعالج تاريخ المشرق الإسلامي منذ الفتوحات العربية حتى غزوة جنكيز خان . هذا ولبارتولد كتاب آخر عن تاريخ الترك في وسط آسيا ، نقلته إلى اللغة الفرنسية ، وأبرزت المشاكل التي تعرض لها المؤلف والحلول التي وصل إليها السيدة « دونسكيز » (٦٥) .

وأخر من نذكره من المعاصرين الذين اهتموا بهذه الدراسة « رينيه جوسيه » R. Grousset صاحب المؤلفات المعروفة في تاريخ الحروب الصليبية ، وله كتاب « امبراطورية السهوب » L'Empire des Steppes الذي هالج فيه تاريخ سكان برارى اواسط آسيا ، وعلاقاتهم بجيرانهم في المشرق والمغرب منذ أقدم العصور حتى العصر الحديث . ورغم أن جروسيه ليس بمستشرق إلا أنه مؤرخ موهوب من غير شك . فهو دون الرجوع إلى الأصول يبين في كتابه هذا وحدة تاريخ اجناس آسيا الوسطى ، من : الترك والمغول وغيرهم ، ابتداء من اتيلا Attila وانتهاء بجنكيز خان ويومورلوك ، هذا ، كما وضع أثر الجغرافية البشرية لآسيا على مسيرة الاحداث فيها ، منذ القديم وحتى القرن السادس عشر الميلادي عندما تفوقت أوروبا تفوقا فنيا صناعيا - منذ استخدام الدفعية - مما حقق لها التسلط على بقية بلاد العالم ، وقضى على تفوق البدو العسكري نهائيا .

ونحن إذ نعتذر لعدم استعراضنا للأبحاث الحديثة التي تم انجازها في الموضوع في البلاد الإسلامية - وهي كثيرة من غير شك - نود الإشارة إلى أنها تستحق أن يفرد لها دراسة خاصة . والمهم ان الحديث من المسلمين ، ممن كتبوا باللغة العربية أو غيرها ، استفادوا من انجازات بعض من ذكرناهم من الاوروبيين ، وسنلتزم بالإشارة إلى ما اطلعنا عليه من كتبهم في مواضعه - ان شاء الله . وبعد هذه المحاولة في عرض المصادر نحاول التعريف بالترك ، كما رأهم المسلمون ووصفوه .

### الترك وبلادهم

#### أرض العشب وجبال الذهب :

بلاد الترك المعروفة في اللغة الفارسية بـ « تركستان » تشمل كل منطقة اسيا الوسطى ، البعيدة من المحيطات ، والتي تكون الجزء الأكبر من سلسلة السهوب والصحراوات الكبرى التي تخترق العالم القديم - من شمال شرق اسيا في اتجاه الجنوب الغربي نحو الهضبة الإيرانية وجزيرة العرب ثم صحراوات شمال افريقية . ولكنه على عكس صحراوات بلاد العرب والمغرب لا توجد

في آسيا خلاوات قاحلة او صحراوات بالمعنى الصحيح . انما هي برارى وسهوب ينمو فيها العشب والاشجار الصغيرة ، وترعى فيها قطعان الابقام والبقر والخيول ، وترعى فيها الحيات والدواب الضواري ، ولا تخلو سماواتها من بقاات الطير وسباعه . ولهذا عرفت عند الصينيين باسم « تساورتي » Tsao - ti اى ارض العشب ، كما سماها الترك والمغول باسم كوي (قوي) او قشاق بمعنى الفراغ او الخلاء .

هذه البرارى تمتد من منشوريا في الشمال الشرقي وتسير جنوبا بغرب حتى بلاد ما وراء النهر والهضبة الايرانية ، كما تمر شمال بحر قزوين والبحر الاسود ، ممتدة في سهول روسيا الجنوبية واوروبا الشرقية . وعلى طول هذا الطريق الطويل تقطعها ، ما بين الحين والآخر ، البحيرات الكبيرة واحواض الانهار ، ابتداء من بحيرة بيكال ( جنوب سيبيريا الوسطى ) ونهر الاورخون والسلنجا ثم بحيرة بلكاش وحوض نهر الايلى ثم حوض تاريخ ، واخيرا حوض سيحون وجيخون في بلاد ما وراء النهر ، ومصبهما في بحيرة خوارزم ( بحر آرال ) .

والاقليم الشاسع عبارة عن هضاب وسهول مرتفعة تخترقها سلاسل من الجبال في شبه قوسين كبيرين يقسمانها الى حوضين شبه مقفلين : احدهما يتجه نحو الشرق ، وهو الاكبر ، والاخر يتجه نحو الغرب . والطرف الشمالي للقوس الشرقي يحيط بصحراء قوبي ويبدأ من الحافة الشرقية لبحيرة بيكال ، ويستمر في سلاسل « التون داغ » اى الجبل اللهبى ، العروسة ايضا ب « التاي » ثم جبال « تنجرى داغ » اى جبل السماء في اللغة التركية ايضا بمعنى جبل الاله ( الله ) والتي يسميها الصينيون « تيان شان » بنفس هذا المعنى . وهى تستمر حتى الهضاب والسهول العالية التى تعرف باسم « باير » عند الترك المحليين ، والتي يطلق عليها الفرس اسم « بامى دنيا » اى سطوح العالم . وفي شرق بامير تلتقى جبال السماء بسلسلة جبال « كوين - لون » التى تكون جناح القوس الجنوبي وتستمر شرقا حتى جنوب النهر الازرق ( يانج - تسى - كيانيج ) . وبذلك تطوق سلاسل الجبال اقاليم منغوليا وقويى والجزء الاكبر من التركستان ، وتصلها في اتجاه الشرق والصين حيث حوض النهر الاصفر ( هوانج - هو ) . ولهذا عرفت تلك الجبال عند الكتاب العرب باسم « جبل قوقيا المحيط » ، الذى اعتبروا انه كان يفصل في الشمال بين بلاد ترك الخفشاج او القفجاق ( القشاق ) واخوانهم من الشرى وبين بلاد ياجوج ومأجوج ( اى المغول والتبت والصين ) . ( ٦٦ )

اما من قوس الجبال الغربى فان جبال « هندكوش » تكون طرفه الجنوبى ، وفتحته هى التى تعرف باسم « فرغانة » بمعنى المر او المعبر بالايرانية ، ومن سفوح الهندكوش الشمالية - وهى امتداد لجبل السماء ( تيان شان : تنحدر مياه نهر سيحون ، كما ينبع نهر جيخون من سفوحها الجنوبية .

ورغم أن سلاسل الجبال هسده عزت التركستان ومنغوليا فإن حلقاتها ليست محكمة الارتباط بفضل ما يتخللها من الفتحات أو الأبواب التي سمحت لأهل تلك البلاد البدو بغزو بلاد الحضارة في الصين وفي إيران ، كما مكنت بالتالي الصينيين والايانيين تتبعهم الى مقر ديارهم في غزوات مضادة ، في بعض الأحيان ومعرات الشمال ، كما هو الحال في منطقة بحيرة بلكاش حيث تقترب جبال التاي من تنجري داغ ، واسعة تسمح بمعبور جحافل سكان البراري الشرقية من أجل البحث عن الثروة في الغرب . (٦٧) وهكذا قيل أن السد الحائل الذي بناه الاسكندر ازاء ياجوج وماجوج في جبل قوقيا المحيط ، يقع في بلاد القفجاق ، في الجزء الشرقي التاسع من الاقليم الشمالي السادس حسب تقسيم الادريسي ، (٦٨) . وفي هذا المعنى يظهر ان الخلافة كانت مهتمة بتحسين حدود الاسلام ، كما فعلت الصين قديما عندما انشأت سورها العظيم ، ضد غارات قبائل البرابرة وسط آسيا من الترك والمغول . فهذا ما تعبر عنه الرواية التي تقول : « ان الخليفة الواثق ( ٢٢٧ - ٢٣٢هـ ) رأى في منامه كان السد انفتح ، فقام من ثومه فزعا ، وبعث سلاما الترجمان فوقف عليه ، وجاء بخره ، ووصفه في حكاية طويلة . . . » (٦٩) هذا ، ولا بأس ان يكون فرع الواثق في منامه بسبب قواد حرسه من امراء الترك في بغداد ، وليس بسبب البرابرة منهم في اقليم آسيا البعيدة .

والحقيقة ان السدود التي بنيت لتحول دون هؤلا البدو وبلاد الحضارة لم تبني منذ القديم على حدود الصين فقط ، بل انها بنيت ايضا في شمال غربي إيران ، ما بين بحر قزوين والبحر الاسود ، في مواجهة ترك الخزر ، وذلك في منطقة المعرات المعروفة بالدريندات أو الابواب ، والتي كانت دائما طريقا سهلا للغزوات الآلية من سهوب روسيا الجنوبية . وما زالت آثار الحصون القديمة التي بناها الإيرانيون هناك باقية حتى الآن . (٧٠) ومثل هذا حدث في شرقي إيران ، في اقليم جرجان من حيث كان المرور من براري آسيا الوسطى ، فهناك بنى الإيرانيون حائطا مانعا طوله عسدة اميال . (٧١)

اما عن معرات الجنوب عبر بلاد قرناطة فمن حيث تعرف الاسلام على الترك في اواسط آسيا - فقد كانت شقيقة صعبة السلوك . ولقد وُصف المسعودي بعض تلك المعرات التي كانت تؤدي من فرغانة الى الصين ، فيما يسميه بجبال النوشادر التي هي بعض سلاسل جبال هندكوش أو تيان شان ، مما عرف عند الكتاب العرب بـ « جبل البتم » فقال : ان هذا المسلك عبارة عن واد بين تلك الجبال يقدر طوله بما يتراوح بـ ٤٠ ( اربعين ) و ٥٠ ( خمسين ) ميلا . وهو لا يسلك

( ٦٧ ) جروسية ، امبراطورية السهوب ، بالفرنسية ، ص ١٩ .

( ٦٨ ) انظر ابن خلدون ، المقدمة ، ج ١ ص ٤٨٢ - حيث النص على ان الصحيح من خبره في الفران .

( ٦٩ ) نفس المصدر ، ج ١ ص ٤٨٢ .

( ٧٠ ) انظر جيرشمان R. Girshman ، إيران ، بالانجليزية ، مجموعة بليكان Polican

ص ٢٥ .

( ٧١ ) نفس المرجع ، والصيغة .

في الصيف بسبب « حر النواشدر » انما يسلك في الشتاء عادة . والى هذا يضيف المسعودى :  
ان هناك طرقا اخرى في خفارات انواع من الترك . (٧٢)

### بلاد الثلج والريبع :

وبسبب بعد مناطق سهوب آسيا الوسطى عن البحار ، مضافا الى ذلك ارتفاع سهولها وهضابها الشاهقة ، تميزت البلاد بمناخ عنيف ، فهي قاحلة شديدة الحرارة صيفا ، تكتسحها عواصف الرمال والأتربة الخائقة . وهى قاسية البرودة شتاء . موج بالانواء الثلجية القاتلة . هذا ، كما ان الفروق الحرارية في الفصل الواحد ، مثلما يكون في الصيف ، كبيرة تتراوح في بعض الاحيان ما بين الحر الشديد والبرد القارس . تكلم في ذلك المسافرون والرحالة القدماء والمحدثون ، واوردوا حقائق غريبة .

ففي وصف الشتاء في البرارى ليس ابدع مما كتبه ابن فضلان ، في رحلته . وهو في الطريق ( سنة ٣٠٩ - ٩٢١ ) الى ملك الصقالية ، فلقد توقف في خوازم ، على مشارف بلاد الترك ، اثناء فصل الشتاء ، ووصف البرد هناك وكأنه « باب من الزمهرير » اى جحيم الصقيع . فلقد جمد النهر ( جيحون ) طيلة ثلاثة اشهر فكانت الخيل والبغال والحمر والعجل تجتاز عليه كما تجتاز على الطرق . اما الثلوج فكانت لا تسقط الا مصحوبة بالرياح العاصفة . وهكذا كانت تملأ شوارع واسواق مدينة الجرجانية ، العاصفة بسبب برد الهواء ، من الناس فكان ابن فضلان يطوف باكثرها فلا يجد احدا . بل انه كان يخرج من الحمام في الشارع القريب فما يدخل الى بيته حتى يجد لحيته « وهى قطعة واحدة من الثلج » مما كان يدعو الى تقريبها من النار حتى ينحل شعرها . كما كان خذه يلتصق بالمخدة من شدة البرد . (٧٣)

ولكل ذلك حق ان يكون تقديم النار والدفع نوعا من البر عند اهل المدينة ، فبدونها كان يموت اهل القوافل من الناس والجمال (٧٤) ، كما كانت تنشق الارض وتنقلب الاشجار العظيمة . (٧٥) ولهذا جرت العادة ان الرجل عندما كان يدعو صديقا الى داره كان يقول : تعال الى حتى نحدث فان هندي نارا طيبة . (٧٦) كذلك كان تقديم الدفء والاصطلام بالنار الى الضعفاء وعابري السبيل ، شتاء ، اشبه بتقديم الطعام او الماء عند غيرهم صيفا . فقد كان يحق للسائل ان يدخل الدار دون استئذان فيصطلى بالنار ساعة قبل ان يطلب الخبز ، فان اعطاه لعل الدار شيئا

( ٧٢ ) انظر مروج الذهب للمسعودى ، ط . النجارية ، ج ١ ص ٩٦ - حيث النص على ما كان يعاينه التجار والجمالون المتخصصون من البلاد اثناء العبور صيفا . فلولا وجود مياه المستنقعات حيث كانوا يلقون بالسم في نهاية الامر لكانوا يهلكون . وانظر في طرق استخراج النواشدر ، كما وصفها الجغرافيون العرب والصينيون ، مثل : الحضارة الاسلامية ، ترجمة « ابو ريده » ، ج ٢ ص ٢١١ - ٢١٢ .

( ٧٣ ) ابن فضلان ، تحقيق سامى الدعاع ، دمشق ١٩٧٧ ، ص ١١٦ .

( ٧٤ ) نفس المصدر ، ص ١١٦ .

( ٧٥ ) نفس المصدر ، ص ١١٧ .

( ٧٦ ) نفس المصدر ، ص ١١٤ .

فيه ، والا خرج . (٧٧) وهذا شبيه بما شاهدناه ابن بطوطة ، بعد ذلك بأربعة قرون وأكثر ، اثناء رحلته في خانات التركمان من العثمانيين في الاناضول ، حيث كانت زوايا الاخوان الصوفية من « الفتيان » تستقبل الطارقين من زوارها بالدفاء واصطلاح النار المبثوثة في مواقدتها بكل الاركان ، قبل ان تقدم لهم الطعام . (٧٨)

ورقم اقبال الربيع وانحلال نهر جيحون ، فقد لقيت قافلة ابن فضلان من احوال الثلج والبرد ، غير بعيد من خوارزم ، الشيء الكثير . فبعد الرحيل من رباط زمجان الذي يعتبر بابا لبلاد الترك ، جاءهم الثلج « حتى مشيت الجمال الى ركبها فيه » ، مما اضطرهم الى البقاء في محطة للقوافل هناك اسمها « جيت » مدة يومين . اما عن الشوط الثاني ، حيث كان الوغول في بلد الترك ، فقد استغرق عشرة ايام في برية قفربلا جبل ، لا يلقاهم احد على طول الطريق ، وهم يكابدون الضر والجهد ، وخاصة من شدة البرد واستمرار تساقط الثلوج . (٧٩) واذا كان ابن فضلان قد ظن ، وهو في خوارزم ، ان القوم هناك قد هولوا عليهم الامر عند ما عرفهم ببرد صحراوات الترك وعطوا القصة ، فانه هنا يقرر ان ما شاهدناه كان اضعاف ما وصف له ، (٨٠) وانه بالمقارنة يكون « برد خوارزم عنده مثل ايام الصيف » . (٨١)

ولم يكن هذا رأى السفير البغدادي وحده ، بل كان رأى اهل البلاد من الترك انفسهم ، اذ كان واحد منهم من اهل القافلة يقول : « اي شيء يريد ربنا بنا ؟ هوذا يقتلنا بالبرد ، ولو علمنا ما يريد لرفعنا اليه » (٨٢)

**ويبدو ابن فضلان في وصف قسوة ثقل الطبيعة في برارى الصقالية ، مما يعتبره من المجائب . فقد رأى افق السماء قبيل المغرب وقد احمر احمرارا شديدا ، وسمع في الجو اصواتا شديدة وهمهمة عالية اشبه باصوات الناس والدواب . وجمع الخيال بالرجل فرأى اشباحا الناس تحمل الرماح والسيوف وتكر بعضها على بعض كما تهجم الكتيبة على الكتيبة في الحرب ، مما افزعه ومن معه ، فاقبلوا على البكاء والتضرع والدعاء ، بينما كان القوم يضحكون منهمهم ويتمججون . (٨٣) وفي مثل هذه الاضطرابات الجوية قال « هوك وجايه » ان الجو كان يظلم**

( ٧٧ ) نفس المصدر ، ص ١١٥ .

( ٧٨ ) انظر رحلة ابن بطوطة ، ط . التجارية ١٩٥٨ ، ج ١ ص ٢٠١ - حيث يشير الى ذلك في زاوية قصصها في مدينة بولي ، فيقول « ومن عوالمهم انه لا تزال النار موقودة في زواياهم ايام الشتاء ابدا ، يجمعون في كل ركن من اركان الزاوية موقد النار ، ويستمنون لهامانفس يصعد منها الدخان ، ولا يؤذى الزاوية ، ويسمونها البخاري ، واحدها بخري » .

( ٧٩ ) ابن فضلان ، ص ١٢٠ .

( ٨٠ ) نفس المصدر ، ص ١١٨ .

( ٨١ ) نفس المصدر ، ص ١٢٠ .

( ٨٢ ) نفس المصدر ، ص ١٢١ .

( ٨٣ ) ابن فضلان ، ص ١٥٢ .

في منغوليا في وسط النهار بفعل العواصف الترابية حتى كان الامر يتطلب شد الحبال بين البيوت ،  
التماسا لمعرفة الطريق .

اما عن الانهار التي كان على القوافل اجتيازها، فهي بسبب طبيعة الهضاب غير المستوية وكثرة  
ذوبان الجليد في الربيع والصيف ، سريعة الجريان لا يصح اجتيازها للناس الا في قوارب من الجلد  
يسمونها ابن فضلان بـ « السفر » (٨٤) ( تشبيهها بالموالد ) ، وكانت من جلود الجمال خاصة ، فهي  
مدورة - وهي مقعرة في موضع السنام على ما نظن - فكان يوضع في وسطها الاثاث حيث يكون الحشو  
بالبثياب ، قبل ركوب الجماعة من الناس ، ممن يتراوح عددهم ما بين اربعة وستة . وكانت تلك  
القوارب تدور حول نفسها أثناء العبور ، بدفع المجاديف . بينما كان على دواب القافلة وجمالها  
ان تعبر تلك الانهار سباحة ، بعد ذلك . وبسبب صعوبة العبور ، لم يكن يسلم الامر من القوارب  
وفرقت من فيها من الناس ، وكذلك الحال بالنسبة للدواب والجمال . (٨٥)

ومثل هذا شاهده ابن بطوطة في الاناضول ، حيث كان الرجال والنساء يعبرون الانهار على  
ظهور دوابهم ، ويعرضون لخطر الفرق ، غير بعيد من « المعدية » الخشبية التي كانت معدة لاجتياز  
الناس والمتاع فقط ، والتي كان يجدها الرجال من العدو الاخرى بالجمال . (٨٦)

ورغم الثلوج التي رآها ابن فضلان في بلاد ترك الغز من « الجيالك » فان الدواب والغنم كانت  
كثيرة ببلادهم ، فكان منهم من يملك عشرة آلاف من الخيل ومائة الف راس من الغنم . « واكثر  
ما ترضى من الغنم ما بين الثلج ، تبحث باظلافها طلب الحشيش » . (٨٧) وبمثل هذا وصف ابن  
الاثير خيل التتار حيث قال انها ليست في حاجة الى العلف ، فهي تنقب الارض بحوافرها بحثا  
عن جلود النباتات التي تقتات بها . (٨٨) اما ابن بطوطة فيصف صحراء القرم المعروفة بصحراء  
( دشت ) القفجاق ، بانها خضرة نضرة ، لا شجريها ولا جبل ولا تل ، ولا ابينة ، ولا حطب . (٨٩) .  
ثم يقول ان الخيل كثيرة جدا بهذه البلاد ، وهي ببلادهم كالغنم ببلادنا بل اكثر ، فيكون للتركي  
منهم آلاف منها . (٩٠)

#### الصقالة والترك : اصحاب البشرة البيضاء :

وهنا تحسن الإشارة الى اثر هذه البيئة الصعبة في طبائع اهلها من النواحي الخلقية  
والزاجية ، وهو ما يضع له ابن خلدون نظريته في العلاقة بين اعتدال المناخ وانحرافه وبين اعتدال

( ٨٤ ) نفس المصدر ، ص ١١٧ ، ص ١٣٥ .

( ٨٥ ) نفس المصدر ، ص ١٢٧ .

( ٨٦ ) رحلة ابن بطوطة ، ج ١٩٨ .

( ٨٧ ) ابن فضلان ، ص ١٢٧ .

( ٨٨ ) ابن الاثير ، الكامل .

( ٨٩ ) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٢٠٦ .

( ٩٠ ) نفس الرحلة ، ج ١ ص ٢١٠ .

الامزجة وانحرافها . فهو يفسر توحش السودان والصقالبة ( الذين يضعهم المسلمون مع الترك )  
ببعد بلادهم من الاعتدال جنوبا حيث الشمس الالفة ، وشمالا حيث البرودة القارسة . وهو  
ينص على انهم : يبعدون عن الانسانية بمقدار ذلك . ولهذا فهم - حتى عهد - لا يعرفون نبوة  
ولا يدينون بشريعة ، الا من قرب منهم من جوارب الاعتدال . ويضرب المثل لهؤلاء الاخيرين بمن دان  
بالنصرانية من اسم الصقالبة ، والافرنجية والترك من الشمال .

وبناء على ذلك فابن خلدون يرفض ما كان دارجا من مقولة ان السواد في اسم الحبشة  
والزنج والسودان كان بسبب تلك الدعوة التي دهاها ابو الخليفة الثاني نوح ، على ابنه حام وهو  
جدهم الذي ينسبون اليه . ويأخذ بنظرية ان سواد جلد الانسان يكون بسبب الحر وان بياضة  
سببه البرد ، وهي النظرية التي سجلها ابن سينا في ارجوزته في الطب ، حيث يقول :

بالزنج حر غير الاجساد      حتى كسا جلوده سوادا  
والصقلب اكتسبت البياضا      حتى غدت جلودها بياضا (٩١)

اما عن سبب عدم تسمية اهل الشمال باعتبار الوانهم - فيقال : « البياض » مثلا في  
مقابل « السودان » ، كما فعل الحافظ في بعض رسائله - « فلان البياض كان لونا لاهل تلك اللغة  
الواضحة للاسماء ، فلم يكن فيه غرابة تحمل على اعتباره في التسمية ، لموافقته واعتياده » . وعن  
هذا الطريق تفرقت اسماء سكان الشمال ، من الترك ، والصقالبة ، والطغرغر ( الطغزغر )  
والخزر ، والالان ، والكثير من الافرنجة ، وياجوج ، ومأجوج ، وتعددت اجيالهم . (٩٢)

#### توزيع قبائل الترك في آسيا :

واهل الشمال من الموصوفين بالبياض - باستثناء الافرنجة - معدودون في الترك عند ابن  
خلدون ، ومن سبقه من كتاب المسلمين . وهو يوزعهم على القارة الاسيوية في خمسة اقاليم من  
اقاليم نصف الكرة الارضية الشمالي ، وهي الاقاليم المناخية السبعة التي تتدرج ، كخطوط  
العرض حاليا - من الاقليم الاستوائي الاول في الجنوب الى الاقليم المتجمد السابع في الشمال .  
كما ينقسم كل اقليم منها على الجملة الى عشرة اجزاء ، اشبه بخطوط الطول ، يبدأ اولها في  
اقصى المغرب وينتهي عاشرها في بلاد الصين .

وبلاد الترك تتدرج حسب هذا التقسيم ، من الجنوب الى الشمال فيما بين الاقليم الثالث  
والسابع في رقعة اشبه ما تكون بمثلث : فاعدته في الشمال على البحر المحيط ( في سيبيريا ) على  
امتداد ستة اجزاء طويلة ، من الرابع الى العاشر ، ورأسه في افغانستان وبلاد ما وراء النهر وحوض  
تاربم وغرب الصين ، على امتداد ثلاثة اجزاء طويلة ، هي : الثامن والتاسع والعاشر .

( ٩١ ) انظر ابن خلدون ، المقدمة ، اصل في المعتدل والمنحرف من الاقاليم ... ، ج ١ ص ٨٧ - ٨٩ .

( ٩٢ ) نفس المقدمة ، ص ٩٠ .



ففي الجنوب كانت مجالات ترك « الملح » فيما بين سجستان غربا وجبال الغور وغزنة شمالا وبين كابل المعتبرة من الهند جنوبا ، وهي المنطقة التي تعادل أفغانستان الحالية تقريبا . وبذلك كان الترك في غرب جيحون حيث اعتبرت مدينة بلخ من عواصمهم . وفيما وراء جيحون كانت جبال البتم في فرغانة ، من حيث العبور إلى الصين في وادي النوشادر ، من احواز بلاد الترك .

وكان الخزلخية والتقرغز في شرق فرغانة اى في حوض تاريخ وشمال بلاد النبت . وكانت هذه المنطقة مجالات لأمم لا تخص من الترك ، اكثرهم طواغن = اى بدو من اصحاب الإبل والشاة والخيول . وكان فيهم المسلمون الذين يغزون من وراءهم من بنى جلدتهم من اقفار ، ويبيعون رقيقهم . وفي الشمال الشرقي ذلك امتدت بلاد التقرغز ، وإلى الشرق منهم كانت بلاد « خرخر » وإلى الشمال من هؤلاء بلاد « كتمان » اى في منغوليا ومغارب الصين . وكل ذلك في الاقليم الثالث . (٩٣)

وفي شمال الخزلخية كانت بلاد الترك من الخليجية وإلى الشرق منهم كانت قبائل الكيمائية ، وهي إلى الغرب من جبل قوقيا حيث جماعات ياجوج وماجوج ، على الحدود الغربية لمنغوليا ، في الاقليم الرابع ، وكلها من شعوب الترك . (٩٤)

وتستمر بلاد الكيمائية في أقصى الشرق نحو الشمال ، غرب جبل قوقيا ، ومعهم في الجنوب امم من الترك يعرفون بـ « اركس » . وإلى الغرب من ذلك امتدت مجالات الغزو حتى جبل سياه ( سياه كوه ) ، التي احاطت ببعض مواطنهم ، وإلى شمال شرق بحر قزوين ونهر الال ( الفلجيا ) في الشمال الغربي . وإلى الغرب من ذلك ، فيما بين قزوين والبحر الاسود ، كانت ارض ترك الخزر . أما مجالات التركمان من بنى عثمان فكانت شرق خليج القسطنطينية ، من الاناضول والقبشاق التي عرفت بأرض باطوس ، وهي من الاقليم الخامس (٩٥) .

وتمتد ارض الخزر نحو الشمال في الاقليم السادس . ويحيط بهم هناك البلجرب في الغرب وبقية بلاد الان وشمالهم القمانية ، وفي الشرق : الشحرب والبنجناك ( الينخاك ) ، وفي الجنوب البلجرب ، وفي الشمال ارض البلغار . والمنطقة شرق البنجناك عند منابع نهر الال ( الدون ) عامرة بقبائل الترك والصقالبة ، وإلى الشرق منها ارض الجولج ثم بلاد القبشاق ( الخفشاج والققجاق ) وكذلك الشركس ، وهي تتصل بجبل قوقيا حيث ياجوج وماجوج ، وكل ذلك من الاقليم السادس (٩٦) .

( ٩٣ ) نفس المقدمة ، ج ١ ص ٤٥٩ - ٤٦١ .

( ٩٤ ) ابن خلدون ، المقدمة ، ج ١ ص ٤٧١ .

( ٩٥ ) نفس المقدمة ، ج ١ ص ٤٧٤ - ٤٧٧ .

( ٩٦ ) نفس المقدمة ، ج ١ ص ٤٨١ .

أما بلاد الروسية فهي تبدأ غرباً ، من الإقليم السادس شمالاً بلاد اللان الواقعة شمال البحر الأسود . وهي تحيط بأرض ترخان ثم تمتد شمالاً بشرق إلى الإقليم السابع حيث تحيط مرة أخرى بأرض ترخان التي تقع جنوبها أرض التتارية من التترمان ، وتفصل بينهما في الغرب وبين بلاد طست والقيمازك من التترك . وتستمر بلاد الروسية نحو الشرق في شمال البلغار ، وشرق القمانيّة ، وجنوب البجناك من التترك حتى شمال شرق نهر الانل ، حيث لا يوجد في شرقهم إلا بلاد القبشاق (الخفشاج أو القفجق) الشماليين حيث يوجد السد الذي بناه الاسكندر ، إلى في شمال شرق منغوليا (٩٧) .

وبلك تكون قبائل التترك التي يعددها ابن خلدون ، هي على التوالي : البلج ، والخلخية (القارلوق) ، والتغرغر (التقزغر) ، والخرخير ، والكتمان ، والخليجية (البلخية ؟) ، والكيماكية ، وماجوج وماجوج ( التبت والصين ) ، والتترمان ( من التترار وبضمنهم آل عثمان ) ، والخرزر والفز ، ( الكيماكية ) ، والاركس ، والرخانية ، والقمانيّة ، والبلجر ، والبلغار ، والشحرب ، والبجناك ( اليخناك ) ، والجولنج ( البلج ؟ ) والقبشاق ( الخفشاج أو القفجق ) ، والقيمازك ، والتتارية ( التترمان ) ثم ( القمانيّة ) . هذا غير من لم تذكر أسماءهم فيما وصفه بمجالات التترك من الأمم التي لا تحصى ، إلى جانب من ذكرهم من غير التترك من الشعوب التي جاوهم والتي أشبهتهم ، من : الأرمن ، والكرد ، واللان ، والصقالية ، والروسية .

### الترك بين الصين والروس :

والحقيقة أن الكتاب العرب أطلقوا كلمة التترك على سكان أواسط آسيا ومن جاوهم من الشعوب التي عاشت مثلهم علم الرمي خاصة ، أو تطبعت بمثل عاداتهم ، سواء كانوا تركاً أو خليطاً من التترك وغيرهم ، أو كانوا من غير التترك أصلاً . ومن هذا الطريق اتسع مدلول كلمة « التترك » عند المسلمين ، واتسعت مواطنهم حتى شرق أوروبا وشمالها ، وحتى قلب البلاد الفارسية . وذلك قبل أن تصبح أرض الروم ( الأناضول ) ، وما وراء بلاد القرم تركستان أخرى . فمن ضمن التترك يذكرهم الهياطلة ، وهم سكان منطقة الصفد ( سمرقند ) في بلاد ما وراء النهر ، وكذلك الطخارية ، وهم أهل طخارستان على شفاف نهر جيحون الجنوبية - حيث كانت بلغ قاعدة لهم (٩٨) . وهم يضمون ضمن ترك الخزر : الديلم ، والجبل ( أو الغيل وبلادهم : جيلان وغيلان - واليه ينسب شيخ الطريقة القادرية : سيدي عبد القادر الجيلاني ) وأهل جبل القنغ ( القوقاز ) من : الكيريم ( القرم ) ، واللان ، والارمن ، والبلغار (٩٩) . وهم يضيفون الصين أيضاً إلى التترك ، والروس إلى ترك الخزر (١٠٠)

( ٩٧ ) نفس المقامة ، ج ٤٨ ، ص ٤٨٣ - ٤٨٤ .

( ٩٨ ) انظر اللقشندى ، صبح الاقنى ، ج ١ ص ٣٦٦ .

( ٩٩ ) المسعودى ، مروج الذهب ، ج ١ ص ٧٩ ( حيث قراءة الجبل في شكل « الجبل » ما قد يفسر على أن المقصود هم أهل الجبال التي عرفت باسم عراق العجم) .

( ١٠٠ ) المسعودى ، مروج الذهب ، ج ١ ص ٧٩ ، واللقشندى ، صبح الاقنى ، ج ١ ص ٣٦٦ - ٣٦٧ .

ووضع الصين مع الترك والروس مع ترك الخزر يعنى ان المسلمين فرقوا الترك الى شعبين كبيرين : احدهما شرقي والاخر غربي ، وانهم اعتبروا الشرقيين من ذوى العلاقة بالصين اصحاب الحق في التسمية بالترك اصلا ، مصادعاهم الى تمييز الغربيين من جيران الروسية فسومهم ترك الخزر . والتفرقة بين الترك والخزر تتفق مع نتائج الدراسات الاوروبية الحديثة التي تجعل لترك الخزر اصولا ايرانية اى هندية اوروبية ، ترجع الى جماعات البدو ممن عرفوا في العصر التاريخي الاول باسم السقثيين Scythes ثم السرمطين Sarmates ، وهم اخوة الميديين Medes والفرس Parthes الذين زحفوا نحو الجنوب ، واستقروا في الهضبة الايرانية .

واكثر من ذلك يرى الاثريون ان بدو ايران القدامى هؤلاء اندفعوا نحو الشرق حتى حوض تاريم وسلاسل جبال القاي حيث نشروا لغاتهم في تلك الاقاليم ، وانه كان لهم اثرهم هناك على جماعات الترك والمغول ، وذلك قبل ان تصبح الحركة عكسية ويأتى هؤلاء الآخرون الى اطراف ايران الشمالية الشرقية والشمالية الغربية حيث نشروا لهجاتهم التركية ، وجعلوا منها مواطن تركية جديدة امتدت غربا حتى روسيا والمجر .

وهذا يعنى ان « الترك » حقيقة ، دون صفة أو تمييز ، هم اصلا سكان السهوب الشرقية المتاخمة لبلاد الصين ، ممن عرفهم الصينيون قديما باسم « هيونج - نو » Hioung-nou بمعنى البعيد العصاة (١٠١). وهو الاسم القريب من لفظة « هون » Hun أو هوني Hunni وهونا Houna التي اطلقها الرومان والهنود على من عرفوه من هؤلاء « البرابرة » فيما بعد (١٠٢) .

ولقد دخلت الصين في صراع مرير مع جيرانها من الهيونج - نو ، مما كان له تاثيرد العميق في حياة الصينيين . فقد أخذوا بأساليب الحرب عند خصومهم الفرسان ، فقيروا فنههم العسكري واستعملوا فرق الخيالة بدلا من العربات الثقيلة . وتطلب الامر ان يغير الصينيون ملابسهم حتى تناسب ركوب الخيل فتركوا اردبتهم ولبسوا السراويل . ورغم بناء سور الصين العظيم ليقف سدا مانعا امام غزاة البرابرة فان هؤلاء ظلوا يلقنون امبراطورية الصين حتى القرن الخامس الميلادي (١٠٣) .

وامام ضغط « الهيونج - نو » دخل شعب يدعى آخر عرفه الصينيون باسم « اليو - تشي » Yuo-toeh ، من طريق فرغانة ، الى بلاد ما وراء النهر ، ومن هناك عبروا جيجون واستقروا في منطقة بلخ ، عن طريق فرغانة ، الى بلاد ما وراء النهر ، ومن هناك عبروا جيجون واستقروا في منطقة بلخ حيث عرفوا باسم « الطخارية » الذي صار علما لتلك البلاد ،

(١٠١) انظر كاها ، مقدمة لتاريخ اسيا الوسطى ، بالفرنسية ، ص ٨٧ . وقارن ذكرها كاتيجي ، الترك في مؤلفات الجاحظ ، ط . بيروت ، ص ٢٢ ، ( حيث الاشارة الى انه ربما كان معنى « هيونج - نو » : وحوش الجبال )

(١٠٢) جروسية ، امبراطورية السهوب ، بالفرنسية ، ص ٥٣ ، Halph Len, les Bargaros, p. II

(١٠٣) جروسية ، نفس الكتاب : ص ٦٢ .

فأصبحت طخارستان. هذا ، كما تمكنت جماعات من البرابرة من الاستقرار في الصين ، بل وأقامت اسرا حاكمه هناك . والمثل لذلك جماعات الترك التي عرفها الصينيون باسم « تو - با » To-pa الذين وحدوا الصين الشمالية تحت سلطانتهم . ودولتهم هناك هي التي اشتهرت باسم « تبغاتش » بالتركية ، وهي الكلمة التي عرفت بـ « طمقاج » في اللغة العربية (١٠٤) ، كما عرفت في اليونانية في شكل « تنجست » Tangast (١٠٥) .

أما عن الهياطة الذين عرفهم الفرس والعرب ، فهم عند الصينيين « يه - تاي » Ye-tai كما سماهم البيزنطيون « هفتاليت » وكذلك « الهون البيض » (١٠٦) والهياطة كانوا ضمن شعب الـ « جوان - جوان » الذي أنشأ امبراطورية في منغوليا حمل صاحبها لقب « خاقان » لأول مرة في التاريخ . ومنذ القرن الخامس الميلادي انفصل الهياطة عن امبراطورية الجوان جوان ، وانتشروا في حوض نهر الالي ، وسهوب تشو ( جنوب بحيرة بيكسال ) ، ومنطقة طراز Talas ، واقاليم سيحون حتى بحر آرال وخوارزم ، كما احتلوا بلاد ما وراء النهر ، وعبروا جيحون الى بلخ وطخارستان . وانتهى الصراع بينهم وبين الساسانيين بقتل الملك فيروز (أو بيزوز) بن يزد جرد بمدينة مرو سنة ٨٤٤ م ، كما احتلوا مدينة هراة . ويعرف الكتاب العرب والفرس الزعيم الهيطلي الذي انتصر على الملك الساساني باسم « اخشنوار » (١٠٧) وربما كانت الكلمة تحريفا للقب الصفدي « خشوان » الذي يعني « الملك » (١٠٨) وأمام مقاومة الفرس اضطر الهياطة الى الاتجاه نحو الجنوب الشرقي حيث كان الطخارية ، فخالطوهم واحتلوا كابل ، كما اندفعوا نحو بلاد الهند (١٠٩) .

وهكذا حق للمسلمين ، في منتصف القرن السابع الميلادي ، ان يضعوا الصين التي عرفوها باسم طمقاج الى جانب كل من الطخارية والهياطة الذين وجدوهم في شرق خراسان ، وأفغانستان ، وبلاد ما وراء النهر . وان يجعلوا الجميع من الترك ، وهو الاسم الذي لم يكن قد عرف قبل ذلك الوقت الا بحوالى مائة عام .



### اسم « الترك » : أصله ومعناه :

فسر المسلمون - في أول الامر - اسم الترك حسب الطريقة التقليدية ، المتأثرة بشجرة الانساب الاسرائيلية في تقسيم الشعوب ، حيث تكون النسبة الى واحد من الاجداد القدماء ، من

( ١٠٤ ) انظر ابن الأثير ، ج ١٢ ص ١٦٦ ، النسوي ، سيرة منكبرى ، ط . مصر ، ص ٢٩ .

( ١٠٥ ) جروسية ، امبراطورية السهوب ، بالفرنسية ، ص ١٠٣ - ١٠٥ .

( ١٠٦ ) نفس المرجع ، ص ١١٠ وهامش ٣ .

( ١٠٧ ) انظر الطبري ، ج ٢ ص ٨٢ وما بعدها ، وقارن المسعودي ، عروج الذهب ، ج ١ ص ١٦٤ ( حيث

القرادة « باجبران » .

( ١٠٨ ) جروسية ، امبراطورية السهوب ، ص ١١١ وهامش ٢ .

( ١٠٩ ) نفس المرجع ، ص ١١٢ - ١١٣ .

تاريخيين أو أسطوريين . فقد جعلوا الترك ، ضمن الشعوب الشمالية : ذوى الشقرة أو أصحاب البشرة البيضاء ، من أبناء يافت بن نوح (١١٠) . وخصص البعض نسبهم الى جدهم « ترك » من حفدة يافت (١١١) وعلى هذا المثال نسب الخزر أيضا الى الخزر بن يافت (١١٢) ، وكذلك الامر بالنسبة للفرس والصقالبة وغيرهم .

وبعد هذا التفسير العرقي ظهر تفسير لغوي يرد اشتقاق الاسم الى الفعل « ترك » بمعنى عفا أو اخلى السبيل . وفي ذلك يسجل الجاحظ انه ورد في المأثور من الخبر : « تاركوا الترك ماتاركوكم » ، وان هذا القول المنسوب الى النبي يعبر عن وصية لجميع العرب بمسالة الترك ، وانه بقوله « اتركوهم » سماوا الترك (١١٣) ومن الواضح ان هذا الحديث يصنف ضمن الاحاديث الموضوعة في المفاخرات التي عرفتها الشعوب الاسلامية ، والتي اشتهرت من اجل ذلك باسم « الشعوبية » وهي الحركة التي يرى العرب انها تعبر عن مكنون العداوة او الكراهية لهم ، بينما يرى ابناء الطوائف الاخرى من المسلمين انها تعبر عن روح الحرية والمساواة التي بدأت تسود في العالم الاسلامي اعتبارا من القرن الثالث الهجري (٨٩) . والههم ان هذا الحديث الذي وضع في الترك - مثل غيره مما وضع في البربر من اهل المغرب وغيرهم - يعبر عن المشقة التي لاقاها العرب في محاربتهم للترك ، وعن تقديرهم للصفات العسكرية الممتازة التي وجدوها فيهم كمحاربين . وهذا ما تشير اليه الروايات التاريخية عن مغامرات العرب الاولى مع الترك في بلاد ارمينيا واذربيجان حيث نصبح قواد الفرس بعدم اثرة الترك والبلجر ، فقال شهريار لعبد عبد الرحمن بن ربيعة : « انا لترضى منهم ان يدعونا من دون الباب » أي ان يتركونا في عافية قبل ممرات الجبال (١١٤) . ولقد اثبتت الاحداث ان نصيحة شهريار كانت خالصة ، وذلك انه عندما تهوّر عبد الرحمن في ممرات ارمينيا بعد ذلك بعشر سنوات ( سنة ٦٥٢/٣٢ ) « تأمر عليه الترك وقتلوه » ( ١١٥ ) .

ولكنه بعد ان استقر العرب في المشرق وجاوروا الترك الذين دخلوا في خدمتهم وارتبطوا بهم بروابط الولاء والحلف ، ظهرت روايات تجعل للترك أو لبعض طوائفهم نسبا غريبا في قبيلة مدحج (١١٦) تماما كما حدث في المغرب حيث صار للبربر شجرة انساب كذلك التي كانت للعرب ، فنسبت قبائل صنهاجة الى اليمنية ، كما نسب قبائل زناته الى القيسية . ولكنه مع

( ١٠ ) الطبري ، ج ١ ص ١٠٦ ، المسعودي مروج الذهب ، ج ١ ص ٧٩ .

( ١١١ ) انظر القلقشندي ، صبح الاغنى ، ج ١ ص ٦٦ .

( ١١٢ ) ياقوت ، معجم البلدان ، ج ٣ ص ٤٢٢ .

( ١١٣ ) رسائل الجاحظ ، ص ٧٦ .

( ١١٤ ) ابن الاثير ، الكامل ، ج ٢ ص ١٤ .

( ١١٥ ) انظر الطبري ، ج ٥ ص ٧٨ ، ابن الاثير ، ج ٢ ص ٦٤ .

( ١١٦ ) رسائل الجاحظ ، ص ٧٦ .

ظهور حركة الشعوبية التي اشتدت بين الفرس والترك والعرب والبربر ، لم يعد مثل هذا النسب المصطنع مما ترضى عنه هذه الطائفة أو تلك . فقد اتكره الترك وسخر منه العرب . وفي ذلك قال شاعر الشعوبية للعرب :

زعمتم بأن الترك أبناء مدحج      وبينكم قريى وبين البرابر  
وذلكم نسل ابن ضبة باسل      وصوفان أنسال كثير الجرائر (١١٧)  
كما قال آخر :

متى كانت الأتراك أبناء مدحج      إلا أن في الدنيا عجيب لمن عجب (١١٧)

هذا عن الروايات العربية الأولى ، أما عن الروايات التركية المتأخرة عنها ، كذلك التي جمعها محمود الكاشغري على عهد القراخانية في القرن الخامس الهجري (١١ م) ، فإنها تضيف إلى ذلك أن الترك ينسبون إلى بلدة في ديارهم اسمها « ترك » ، أو أنهم حملوا هذا الاسم لأنه يعنى في لغتهم : الوسط من كل شيء (١١٨) ، فكانهم أوسط الناس وأكثرهم اعتدالاً - وهى الفكرة التي لا تتفق مع رأى ابن خلدون فيهم . ثم هناك مبالغة زادت على ما ذكره الجاحظ في المأثور من الخبر ، إذ أورد الكاشغري حديثاً مصطنعاً هو الآخر من غير شك ، فيه : « يقول الله جل وهز : إن لى جنداً سميتهم الترك وأسكنتهم المشرق ، فإذا غضبت على قوم سلطتهم عليهم » . فكان التسمية : بـ « الترك » جاءت من عند الله (١١٩) .

هذا من القصص الشعبى أو الأخبار الملققة ، أما في التاريخ فلا بأس أن تكون هناك علاقة بين كلمة « ترك » وبين كلمة « توران » التي عرف الفرس بها جماعات البدو الآسيويين الذين استقروا في أرض إيران ، من الطخارية والهاطلة وقامت بينهم وبين الساسانيين تلك الحروب التي سجل الفردوسي أحداثها في ملحمة الشهيرة ، المعروفة بالشاهنامه أى كتاب الملوك . فكلمة توران تعنى بالفارسية بلاد « التورة » وهم الترك . وكلمة « توره » التي سماهم بها الإيرانيون تعنى الشجاعة والقوة ، مثل كلمة الترك التي لها نفس هذا المعنى (١٢٠) هذا ، ولو أن الأبحاث التركية الحديثة تشير إلى أن كلمة توره لها علاقة بجذ الترك الأعلى « توره - مك » الذي يرمز في الروايات الشعبية إلى تكاثر النسل ، أو انهيارها كانت تعنى التقاليد والعرف والقانون (١٢١) . فكان كلمة « توره » في التركية تعادل كلمة « بلج » التي تعنى كتاباً بالتركية أو كلمة « يسق » - التي عرفت بها تعاليم جنكيز خان - بالمغولية .

( ١١٧ ) نفس الرسائل ، ص ٧٥ وهـ ١ ( حيث الإشارة إلى ما يقال من أن باسل بن ضبة هو أبو الدليم ) .

( ١١٨ ) انظر ذكرى كتابجى ، الترك في مؤلفات الجاحظ ، ص ٢٥ .

( ١١٩ ) انظر نفس المرجع السابق ، ص ٢٦ .

( ١٢٠ ) انظر دائرة المعارف الإسلامية ، مادة توازن .

( ١٢١ ) انظر ذكرى كتابجى ، الترك في مؤلفات الجاحظ ، ص ٢٧ ( حيث الإشارة إلى عثمانلى تاريخى لتجيب عاصم ومحمد عارف ) .

وغير ذلك تروى الشاهنامة ان بلاد «توران» اتخذت اسمها من اسم «تور» بن افريدون ملك الفرس الذي كان بطلا شجاعا . فلقد اقطعه والده المشرق ، فاتخذت لقب «توران - شاه» ، و «شاهي - تشين» اي ملك الترك والصين . وهكذا ينتشر الطورانيون ، وتمتد مواطنهم حتى بلاد الصين (١٢٢) .

**والحقيقة ان الابحاث الاوروبية الحديثة اثبتت ان اسم «توره» الفارسي ، او بوجه اصح اسم «ترك» الذي استخدمه العرب ، هو تحريف للكلمة الصينية «توكيو» Tou-kione .** فحوالي منتصف القرن السادس الميلادي كانت توجد الى جانب امبراطورية الجوان جوان التي كان ملكها اول من اتخذ لقب «خاقان» ، وامبراطورية الهياطلة التي اتخذ ملكها لقب «خشوان» ، دولة ثالثة شبيهة ، هي : امبراطورية التوكيو الذين اعطوا اسم الـ «ترك» الى كل الشعوب التي تتكلم نفس لغتهم ولهجتهم . وكلمة توكيو هي الاسم الصيني الذي يمثل صيغة جمع مفولية حسب لهجة الجوان جوان ، هي «تركون» turkut ، ومفردتها «ترك» turk بمعنى الرجل القوي أو شديدالبأس (١٢٣) .

وفي بداية القرن السادس الميلادي كان التوكيو يسكنون منطقة جبال التاي حيث خضعوا لسلطان الجوان جوان . ومنذ منتصف ذلك القرن كان ساعدهم قد اشتد حتى ان اميرهم «بومين» Bou-min طلع الى الزواج من اميرة من بيت الخاقان، فلما رفض طلبه غضب وتحالف مع تبغاش (طمغاج) ملك الصين - الذي سمح له بالزواج من اميرة صينية ضد الجوان جوان ، ونجح في هزيمتهم وطردهم من منغوليا نحو حدودالصين . ومن ذلك الحين اتخذ بومين لقب «خاقان» اي ملك الملوك ، بعد ان كان امراء التوكيد يحملون لقب «جابغو» أو «يابغو» الذي سجله الكتاب العرب الاوائل ، وهو الذي يقابله في اللغة الصينية تاتشى هو ta-cha-hou (١٢٤) .

وبعد وفاة «بومين» انقسمت مملكة الترك (التوكيد) بين ولديه : «موهان» الذي آلت اليه منغوليا ، و «استامي» Istami الذي كان من نصيبه اقاليم بلكاش وتاريم حتى طراز . واستامي هو الذي عرفه الطبري باسم «سنجباو» ، كما عرف عند مؤرخي بيزنطة باسم «سلزبول» أو «ديزابول» ، وهي الاسماء التي يظن انها تحريف للقب «يابغو» (١٢٥) . وبانقسام امبراطورية التوكيو بين الاخوين ، انقسم الترك الى شرقيين وغربيين .

(١٢٢) انظر دائرة المعارف الاسلامية ، مادة توازن.

(١٢٣) انظر شافان ، وثائق التوكيو ، ص ٤٧ ، دائرة المعارف الاسلامية ، مادة «ترك» ، جروسية ، امبراطورية السهوب ، بالفرنسية ، ص ١٢٥ وهامش ١ .

(١٢٤) شافان ، وثائق التوكيو ، ص ٤٧ .

(١٢٥) انظر الطبري ، ج ٢ ، ص ٩٢ ، كاهان ، مقدمة لتاريخ آسيا ، بالفرنسية ، ص ١١٤ جروسية ، امبراطورية السهوب ، بالفرنسية ، ص ١٣٨ وهامش ٢ .

ولقد جاور ملك الترك الغربيين شمسب الهياطة . وعندما أدى الجوار الى النزاع تحالف استامى مع كسرى انو شروان ضدهم . وعن هذا الطريق تمكن الاتراك الغربيون من تحطيم الهياطة حوالى سنة ٥٦٥م ، وسيطوا سلطانهم على اقليم الصفد ( سمرقند ) فى بلاد ما وراء النهر ، وحتى منطقة بلخ التى كان قد استرجعها الفرس فغلهم عليها الترك . اما بقايا الهياطة فى الاقاليم الشمالية الغربية فانهم اضطروا الى التحرك نحو الغرب حيث استقروا فى سهول المجر ، وعرفوا هناك باسم الافار ، وكانت لهم علاقاتهم السلمية والعداية مع امباطور الروم .

وعندما ساءت العلاقة بين استامى وانوشروان تحالف الملك التركى مع امباطور بيزنطة جستين الثانى ، وعن هذا الطريق عرف البيزنطيون الترك باسم « توركوى » Tourkoi . وبفضل هذا التحالف غزا الترك طخارستان فى السنوات الاخيرة من القرن السادس الميلادى ، وتوغلوا حتى هراة وبوشنج فى سجستان ، كما هاجم البيزنطيون بلاد فارس من جهة الغرب (١٢٦) . ومع ان بطل الشاهنامه بهرام جور تمكن من ردهم الا انهم انتهزوا فرصة النزاع بين كسرى ابروير الثانى وبين بهرام الذى التجأ اليهم ( سنة ٥٩٠م ) ، واتموا فتح طخارستان (١٢٧) .

وكما خلد الفردوس صراع ايران ضد توران فى بلاط محمود الغزنوى فى القرن الحادى عشر الميلادى ، كان توسع التوكيو ايضا موضوع ملحمة تركية فى القرن التالى ، كشف عنها نقش على قبر زعيمهم ، « كول تجين » فى منطقة نهر الاورخون ، وعرف باسم « نقش الاورخون » . ويمجد هذا النقش على لسان كول تجين اعمال جديده « بومين » و « استامى » وكيف انهما سادا كثيرا من الشعوب فى اركان الدنيا الاربعة . فيما بين جبال جنجان شرقا وحتى ابواب الحديد ( فى بلاد ما وراء النهر ) غربا . ويشير النقش الى الانقسامات التى حدثت بين خلفائهما ، وكيف استفادت منها الصين فاضطعتهم جميعهم لسلطانها (١٢٨) .

بناء على ما تقدم يتضح ان كلمة « ترك » صينية الاصل ، وانها كانت حديثة العهد عندما دخل الاسلام بلاد فارس ، وتعرف المسلمون على الترك فى اقاليم ارمينيا واذربيجان ، قبل ان يحتكوا بهم ويجاوروهم فى بلاد ما وراء النهر ثم فى التركستان الحقيقى فيما وراء نهر سيحون ، اعتبارا من كاشغر وطراز اللتين كانتا فى دائرة النفوذ الصينى .



( ١٢٦ ) انظر للمسمودى ، ج ١ ص ١٦٨ ، ١٦٩ ، كاهان ، مقدمة لتاريخ اسيا ، بالفرنسية ، ص ٤٥ .

( ١٢٧ ) للمسمودى ، ج ١ ص ١٧١ ، جروسىه ، ص ١٢٩ .

( ١٢٨ ) انظر جروسىه ، امبراطورية السهوب ، ص ١٢١ ( ن V. Thomsen )



### التمييز بين جماعات الترك :

#### ما بين السلالة واللغة وطريقة الحياة :

هكذا أطلق العرب اسم الترك عامة على كل الشعوب التي امتدت مواطنها من : مشارق خراسان من أرض الاسلام الى مغارب الصين في أقصى المشرق ، ومن شمال الهند جنوبا الى أقصى المعمور شمالا . لم يفرقوا في ذلك بين الترك والمغول والتونجوز، أو بين الفز والقبيشاق والايغور والخطا ، الا من حيث مسمياتهم . وهذا ما يأخذه الباحثون الاوروبيون على المصادر الاسلامية ، من حيث انها لم تسهل دراساتهم العرقية واللغوية التي لم تصل بعد ، في الموضوع ، الى نتائج حاسمة .

فمن الناحية السلالية لم يقبل العلماء فكرة وجود جنس واحد ينتشر في كل منطقة آسيا الوسطى الشاسعة ، كما يفهم من مدلول كلمة جنس الاصطلاحية . ولذلك رأوا ان الكلمة لا يجوز ان تطبق على هذه الفسيفساء من الجماعات والقبائل ، ورجحوا ان تكون الالفاظ المستعملة لجنس مغولي ، أو توراني ، أو غزي ، أو تترى ، ليست الا مسميات اصطلاحية لجماعات او لاتحادات سياسية ، سريعة التكوين ، سريعة الانتشار، وسط تموجات الشعوب والامبراطوريات في تلك الاقاليم . وبدا من وحدة السلالة والجنس رأى بعض علماء اللغة ان هناك وحدة لغوية تربط بين هذه الجماعات ، فقالوا : انهم يتكلمون جميعا لغة أصلية واحدة ، قسوها الى فروع مختلفة تنتشر من أقصى مغرب آسيا الى أقصى مشرقها . ولكن هذه النظرية لم تقبل هي الاخرى دون معارضة ، اذ فسر بعض الباحثين ذلك التشابه اللغوي باسباب سياسية ، فقالوا ان تلك الجماعات تناقلت فيما بينها وتداولت المصطلحات اللغوية أثناء تكوين اتحاداتها السياسية ، تماما ، كما اعطت الجماعات القوة اسماءها للجماعات التي اخضعتها لسلطانها . وهكذا ظلت كل من المشكلتين : العرقية واللغوية دون حل نهائي .

وكل ما امكن الاتفاق عليه هو تقسيم هذه الشعوب اجتماعيا ، تبعا لنوع معاشها . الى : اهل غابات وصيد ، يحيون حياة بدائية متأخرة ، وهؤلاء هم التونجوز . واهل رعى وبدواة . يتأرجحون ما بين الغابة والبراري ، وهؤلاء هم المغول . وأخيرا يأتى الترك ، ما بين البدو والحضر ، فهم اكثر تلك الجماعات تقدما .

وهكذا ، دون التعمق في مناهات البحث عن اصول كل جماعة على حدة . يمكن القول ان تلك الشعوب التي كانت تتحد وتنتشر على طول العصور التاريخية ، جمعت فيما بينها عددا من الخصائص والمميزات ، على المستويات : العرقية واللغوية والاجتماعية . وهو الامر الذي يكاد يتفق عليه الكتاب من صينيين ، ولايتين ، ومسلمين : في وصفهم للبرابرة الاسويين والترك والمغول .

#### الصفات العرقية والمظهر الخارجى :

صفات الهونج - نو الجسمانية ، عند الصينيين ، هي : القامة القصيرة ، والجسم الربعة ، والرأس المدور الضخم ، والوجه العريض والخدود الناثئة ، والانف المنفرج . اما الشارب

فكثيف الى حد ما ، بينما يتجمع شعر اللحية في خصلة تحت الدقن ، وكذلك الامر بالنسبة للراس ، فهو حليق في العادة تزيينه في الوسط خصلة من الشعر . والواجب كثيفة ، والعيون مفتوحة في شكل اللوزة ، والحدقة حادة جدا .

اما عن ثيابهم فهم يرتدون ثوبا اقضاضا ، ينزل حتى منتصف الساق ، مفتوح من الجانبين ، مشدود على الوسط بحزام يتدلى طرفاه من الامام . والكمان مشدودان كذلك على الرسغين بسبب شدة البرد . وهم يرتدون صدرية قصيرة من الفرو فوق الاكتاف ، ويضعون على رؤوسهم قلنسوة من الفرو . واحديتهم من الجلد ، ولهم سراويل واسعة مقفلة عند الكعب بشرط من الجلد . وهم يعلقون عماد القوس في الحزام من امام الفخذ الايسر ، والكنانة معلقة ايضا في الحزام متقاطعة مع الكليتين . (١٢٩)

وتظهر مثل هذه الملامح في وصف قبائل الهون التي غزت أوروبا بقيادة اتبلا في القرن الخامس الميلادي ، اذ يقول فيهم المؤرخ «اميان مارسلان» Ammien Marcellin انهم يندبون خدود ابنائهم حتى لاتنبت لحاهم ، وان اجسامهم ربعة ، والاعضاء العليا ضخمة ، والراس كبير يعطيهم شكلا مخيفا . وفي طريقة حياتهم يقول : انهم يعيشون كالحيوانات العجم ، لا يطبخون ولا يطهون الطعام ، فهم ياكلون جذور النباتات البرية واللحم الموضوع تحت سروجهم . وهم لا يعرفون الحرث والزرع ، وليس لهم مواطن استقرار ، بل يقودون قطعانهم التي تجر العربات وفي داخلها عائلاتهم .

اما ملابسهم فعبارة عن ثوب وصدرية من جلد الفئران ، لا يغيرون الثوب حتى يبلى ، ويضعون على رؤوسهم قلنسوة . اما السيقان فملفوفة بجلد الماعز ، واحديتهم ضخمة لاتسمح لهم بالمشي ، وهم لذلك لا يقاتلون رجالا انما يركبون خيولهم الصغيرة الحجم ، السرعة العدو التي لا تعرف الكلل ، فهم ملتصقون بها ، وخطتهم في القتال مبنية على الكر والفرم العودة الى الكر . ولكنهم لا يعرفون تسليق القلاع او مهاجمة الحصون . وهم يرمون بالسهام من مسافات بعيدة ، وبدقة لا يشابههم في ذلك احد . ورؤوس سهامهم من عظم حاد ، يقتل كالحديد . (١٣٠)

وتظهر مثل هذه الصفات عند الترك كما عرفهم قدامى الكتاب من المسلمين .

فالطبري ، بعد ان ينسبهم الى يافث بن نوح ، ويضم اليهم الصقالبة وياجوج ومأجوج ( من التبت والصين ) ، يقول بشكل عام : ان « ولد يافث كل عظيم الوجه صغير العينين » ، ويضيف الى ذلك انه « ليس في واحد منهم خير » (١٣١). اما المسعودي ، فهو يربط بين البيئة ومميزات هذه الجماعات الجسمانية ، وينسبها الى تأثير بلادهم ، اذ يقول : « ... ان تأثير كل بقعة في النامي من النباتات وقيما ليس بنام كتاثير ارض الترك في وجوههم وصغر امينهم ، حتى اثر ذلك

( ١٢٩ ) جروسية ، امبراطورية السهوب ، بالفرنسية ، ص ٥٥ .

L. Halphen, Les Barbares, p. 29 - 30

( ١٣٠ ) الطبري :

( ١٣١ ) الطبري ، ج ١ ص ١٠٦ .

في جمالهم ، فقصرت قوائمها وغلظت رقابها وابيض وبرها » . ويضيف ايضا : « وارض يا جوج وما جوج في صورهم » ( ١٣٢ ) وهي الفكرة التي جعل منها ابن خلدون احدى نظرياته الهامة في العمران ، وذلك في فصل تأثير المعتدل والمنحرف من المناخ على هيئة البشر وامزجتهم ، مما سبقته الإشارة اليه .

ومما يلفت النظر ان وصف الترك بمثل هذه العبارات المقتضبة التي لا تكاد ترقى من حيث الدقة الى وصف الصينيين لهم قديما ، وظلت على ما هي عليه تقريبا من حيث التعميم ، وذلك بعد ان دخل الترك في الاسلام وتحكموا في مصره ، وفرضوا وصايتهم على الخلافة . وكل ما حدث من تغيير ، يتلخص في ان الكتاب ، من : ملكيين او شعوبيين راوا عند كلامهم عن التغلبين **على الدولة وديار الاسلام ، ان يكسبوا هذا الموقف نوعا من الشرعية** ، فاوردوا من الاخبار والاحاديث المنسوبة الى النبي - وهي مصطنعة من غير شك - ما ارادوا به تأكيد « الامر الواقع » ، كما يقال الآن . هكذا يبدأ ياقوت كلامه عن بلاد الترك بحديث يقول : « الترك اول من يسلب امتى ما خولوا » . ثم يتبع ذلك بحديث آخر ينص على صفات الترك الجسمانية ، اذ يقول : « لا تقوم السامة حتى يجيء قوم عراض الوجوه ، صغار الاعين ، فطس الانوف حتى يربطوا خيولهم بشاطئه دجلة » . ( ١٣٣ )

ولا شك ان مثل هذه النصوص التي تجمع بين التعميم غير الدقيق ، والاقتضاب المخل ، بالنسبة لشعوب كان لها خطرهما في تقرير مصير الاسلام بالشكل الذي آل اليه ، يمكن ان توصف بالقصور عند الباحثين في تاريخ الاسلام وحضارته ، من المهتمين بدراسة الاجناس والسلالات ، من الحداثيين . والحقيقة انه اذا لقيت مسئولية مثل هذا التقصير على من اهتم بعلاج موضوع الترك من الكتاب الاوائل ، مثل الجاحظ ، او قدامى الرحالة مثل ابن فضلان فانه يمكن التماس العذر لهم من حيث انهم قدموا للباحثين في علم الاجناس ، والانسان بشكل عام ، مادة قيمة اخرى ، في : العادات ، والتقاليد ، والمعتقدات ، مما ستعرض له بعد قليل .

فمن المهم ان نشير الى ان الجاحظ يعتبر رائد كتاب المسلمين في موضوع الترك . حقيقة انه عاش الفترة التي بدأت فيها دولة الخلافة الدخول في مرحلة مصرية جديدة ، هي التي عرفناها بالعصر التركي ، الا ان الحدث الكبير لم يلاحظه كثير ، غير الجاحظ ، من المعاصرين . وتتضح دقة نظر الجاحظ في ملاحظة ما كان يطرا على الدولة الاسلامية من التغيير ، في رسائله التي قارن فيها بين العناصر التي كانت تتكون منها جيوش الخلافة على ايامه ، من : الفراسانية ، والترك ، والعرب ، كفرهم ممن عرفوا بالموالي وبالبناء . ( ١٣٤ ) ومن هنا كان التركيز على الترك من جند الخلافة بصفة خاصة ، وعلى صفاتهم القتالية على وجه الخصوص ، وهو الامر الذي كان يهم الخلافة ، والمسؤولين عن اعداد الجيوش .

( ١٣٢ ) مروج الذهب ، ج ١ ص ٩٢ .

( ١٣٣ ) معجم البلدان ، ج ٢ ص ٢٧٨ .

( ١٣٤ ) رسائل الجاحظ ، تحقيق عبد السلام هارون ، ص ٩ .

وبناء على ذلك فليس من الغريب أن يمر الجاحظ سريعاً على الصفات الجسمية للأتراك ،  
هنا وهناك في رسائله الذي ركز فيها على مناقبهم ، وخاصة تلك الرسالة التي كتبها على عهد المعتمد ،  
وبعث بها إلى صديقه التركي : الفتح بن خاقان ، نديم المتوكل . والذي نلاحظه ابتداءً أن تكوين  
التركي يتناسب مع طبيعة بلاده وما فيها من صحارى ومروج ومياه . مما يترتب عليه : « أنك  
لا تفلط في التركي ، ولا تحتاج فيه إلى قيسافه ولا إلى فراسة ، ولا إلى مساءلة » . وأكثر من  
ذلك : يمكن أن يقال عن نسائهم بل وعن دوابهم أنها : « تركية مثلهم » ( ١٣٥ ) . فالتركي معروف  
بقصر القامة ( ١٣٦ ) أما عن اليقظة وحسن الانتباه ، فيقول الجاحظ : إنه لولا الحاجة إلى شيء من  
النوم للراحة لما نام التركي ، « على أن نومهم مشوب باليقظة ، ويقظته سليمة من الوسنة » ( ١٣٧ ) وفي  
حدة البصر يخرج الأديب الكبير من الوصف الطبيعي إلى عالم الرمز ، أن لم نقل إلى عالم  
اللامعقول ، إذ يقول : « وللتركي أربعة أعين : عينان في وجهه ، وعينان في قفاه » - وإن كان ذلك  
بمناسبة الإشادة بمقدرته على الإصابة بسهم وهو مدبر مثلما يفعل وهو مغبل : « فإذا أدبر فهو  
السم الناقع ، الحفت القاضى » ( ١٣٨ ) وبسبب سهولة التنقل وسرعة الحركة ، وصفه بأنه خفيف  
لا وزن له : « فليس لبدن التركي على ظهر الدابة ثقل ، ولا لمشيته على الأرض وقع » . وهو لكل  
تلك الأسباب مخوف كالأسد والفهد . وفي ذلك قال الخبير في حرب الترك ، من قدامى المجاهدين :  
أن التركي « ليرى وهو مدبر ما لا يرى الفارس منا وهو مقبل . وهو يرى الفارس منا صيدا ،  
ويعد نفسه فهدا » ( ١٣٩ ) .

وهكذا حرم الجاحظ في مجال المحاسن والأضداد ، بصفته الأدبية أولاً وقبل كل شيء ،  
حول صفات الأتراك الجسمية ، دون أن يطرأ عليها شكل موضوعي ، إذ وجه جل عنايته إلى معيذاتهم  
العسكرية ، وأحوالهم الاجتماعية ، وطبائعهم الأخلاقية ، مما سنعود إليه .

**ويأتي بعد الجاحظ ، أحمد بن فضلان ، الذي قام ، بصفته مبعوثاً للخلافة برحلة طويلة**  
خارج ديار الإسلام في بلاد الترك والصقالبة والروس ، وذلك في سنة ٣٠٩ / ٩٢١ ، ودون  
مشاهداته في تلك البلاد في كتابه المعروف برسالة ابن فضلان . ورغم أهمية الرسالة من حيث  
اعتبارها أقدم وثيقة إسلامية في وصف الترك في بلادهم الأصلية ، فإنه مما يسترعى الانتباه  
أن كان اهتمام السفير البغدادي بالنواحي الاجتماعية مما يتعلق بالعادات والتقاليد  
والمعتقدات الدينية عند قبائل الترك ، أكثر من عنايته بملاحظة صفاتهم الجسمية : وهو الأمر  
المقبول بالنسبة لابن فضلان بصفته داعياً للإسلام ومبشراً به ، من قبل خليفة المسلمين .

( ١٣٥ ) نفس الرسائل ، ص ٦٢ .

( ١٣٧ ) نفس الرسائل ، ص ٦٠ .

( ١٣٦ ) نفس الرسائل ، ص ٦٢ .

( ١٣٨ ) نفس الرسائل ، ص ٤٦ .

( ١٣٩ ) نفس الرسائل ، ص ٥٨ - ٥٩ .

فابن فضلان يكتفى في وصف الأتراك الغزية بأنهم بادية ، لهم بيوت شعر ، يحلون ويرتحلون . ومجمل القول أنهم يعيشون في شقاء . وهو أضيفهم بالحمير الضالة ، فقصده من ذلك أنهم : « لا يدينون بدين ، ولا يرجعون إلى عقل ، ولا يعبدون شيئا » . (١٤٠) أما عن سميتهم . فهو يلجأ إلى التعميم ، إذ يقول : أن الترك كلهم ينتفون لحاهم إلا أسبلتهم ( شواربهم ) ، وأنه ربما ترك الشيخ بعض لحيته تحت الدفن ، وهوما يتفق مع وصف الصينيين القديم للهونج - نو . وأن كان سفيرنا يظهر شيئا من الفكاهة بهذه المناسبة ، فيقول : أن الواحد منهم إذا أقبل . وقد وضع صدرية جلد الغنم المعروفة وقتل باسم « البوستين » على كتفيه . وقد دلت خصلة الشعر تحت ذقنه ، فإن من يراه من بعد « لم يشك أنه تيس » (١٤١) أما قائد جيش ملكهم ، الذي كان يرتدي ديباجة فوق ملابسه ، فانه عندما نزع تلك القطعة من الحرير . ليلبس الخلع البغدادية ، وجد ابن فضلان أن « القرطق » وهو القميص ، تحتها قد تغطي من البلى والوسخ « لأن رسومهم أن لا ينزع الواحد منهم الثوب الذي يلي جسده حتى ينشر قطعا » . (١٤٢) وهو ما يتفق مع رواية « أميان مارسلان » اللاتينية ، عن ثياب الهون . أما عما يلحق بذلك من أن الزعيم الغزي ظهر « وقد تنف لحيته كلها وسباله » ، وكأنه خادم . فيمكن أن يفهم منه أن اتخاذ الشوارب والخصلة تحت الدفن لم يكن من تقاليد العامة أو صغار الناس .

ووصف ابن فضلان ترك « البجنك » في شمال الفز ، بأنهم « سمر شديدو السمرة ، محلقو اللحى ، فقراء خلاف الغزية » . (١٤٣) وإذا كانت اللحية الحليقة من سمات الترك ، فإن سمرة البشناق الشديدة تدل على أن أصلهم من تركستان الصينية جنوبا . ومثل هذا يمكن أن يقال عن قبائل الباشغرد الذين يحلقون لحاهم ، ويوصفون بأنهم « شر الأتراك وأقذرهم » ، وأنهم يأكلون القمل ، يقرضونه بأسانهم عند مجيئهم خياطة القميص ، لم يسلم من تلك الآفة من كان أسلم منهم . (١٤٤)

ورغم أن الكتاب العرب يضمون الصقالية والروس ضمن الترك ، لاتفاقهم معهم في كثير من العادات والتقاليد ، فمن الواضح أن الصقالية والروس يختلفون عنهم في كثير من الصفات . فملك البلغار المسلم كان رجلا بدينا بطينا . (١٤٥) وهو يحيا حياة حضرية لا تقارن بعيشة التبعساء من زعماء الفز والبجنك والباشغرد . فهو يجلس على سرير مفتش بالدباج الرومي ، وعن يمينه زعماء القبائل ( الملوك ) ، وأولاده بين يديه . وهو يأكل اللحم المشوى فقط ، ويقطعه بالسكين ، ويجعل لكل ضيف عنده مائدة خاصة به لا يشترك فيها أحد . وبعد الأكل يشرب ومن معه ،

( ١٤٠ ) رسالة ابن فضلان ، ص ١٢٢ .

( ١٤١ ) رسالة ابن فضلان ، ص ١٣١ ، وكان ابن بطوطة ، ص ٢١٢ ( حيث يلبس الرجل في الانامول فروة من جلد الغنم وعلى رأسه قلتسوة يسمنونها الكلا ) .

( ١٤٢ ) نفس الرسالة ، ص ١٢٣ .

( ١٤٣ ) نفس الرسالة ، ص ١٢٧ .

( ١٤٤ ) نفس الرسالة ، ص ١٢٨ .

( ١٤٥ ) نفس الرسالة ، ص ١٤٤ .

نخب الخليفة ، اذ يأمر بأقذاح شراب العسل الذى يسمونه « سوجو » ، ويقوم واقفا ، وهو يقول : « هذا سرورى بمولاي أمير المؤمنين » . ويقوم الجميع معه ، ثلاث مرات ، قبل ان ينفذ الحفل . ( ١٤٦ ) اما عن تحية رعيته له فهو رفع القبعات ( القلائس ) التى يلبسها كل البلغار . فعندما يمر الملك فى السوق يحييه الجميع برفع قبعاتهم تلك من رؤوسهم ، ويجعلونها تحت ابطهم » . ( ١٤٧ )

ووصف الروس يختلف تماما عن وصف الترك . فهم أصحاب إبدان تامة الخلقة « كأنهم النخل » ، وهم « شقر حمر » أى أصحاب بياض شاهق . ولبابهم تختلف عن ثياب الترك ، اذ يلبسون الأكسية التى يشتملون بواحد من شقيها وتخرج أيديهم منه ، « ومع كل واحد منهم فأس وسيف وسكين » . لا يفارقه أى منها ( ١٤٨ ) ومثل هذا يقال عن نسائهم اللاتى كن يشددن السكاكين على إكثائهن . ( ١٤٩ ) أما عن تشبيهمهم بالحمر الضالة - أيضا - فلما انصفوا به من القدرة ، اذ لا يعرفون التطهر من بول أو غيره . ( ١٥٠ )

والحقيقة انه اذا كان هناك من وجهه للتشابه بين الروس والصقالبة من جهة ، وبين بقية من رآهم ابن فضلان من الترك ، من ملاحظة ومسلمين فهو خاص بما كانت تتمتع به النساء من مساواة مع الرجال ، وعدم غيرة الرجال على النساء ، والاستهانة بعد ذلك بحرمة أكثر العلاقات خصوصية بين الرجل والمرأة .

فالرأة عند الغز كانت تستحى ان تكشف عن عورتها فى حضرة الغرباء . وعند الصقالبة المسلمين كان الرجال والنساء ينزلون الى النهر للاغتسال وهم مرابا ، دون حرج او إثارة شبهة اما الروس من تجار الرقيق الذين كانوا يجتمعون فى بيوت كبيرة من الخشب ، فربما كان الرجل منهم بياشر جاريته ، ورفيقه ينظر اليه . ( ١٥١ )

اما فيما يتعلق بما تميز به الترك من الفز والبجناك ، غير اللحى الحليقة وخصلة الدقن ، فهو انهم بادية : رعاة غنم وخيل ، وأنهم أشد الناس اقداما على القتل ، مما جعلهم فى أعين المسلمين أقرب الى الوحوش منهم الى الآدميين ، فالرجل التافه منهم ، ممن یرقى الى أكثر من سائل ضعيف كانت تقف له وحده ، القافلة المكونة من ثلاثة آلاف دابة وخمسة آلاف رجل . ( ١٥٢ ) والفارس الخسيس منهم كان فى بلاد الاسلام يفتك بالفارس العظيم من جنود الدولة ، وأياخذ سلبه وفرسه . ( ١٥٣ )

( ١٤٦ ) نفس الرسالة ، ص ١٤٥ - ١٤٦ .

( ١٤٧ ) نفس الرسالة ، ص ١٥٩ .

( ١٤٨ ) نفس الرسالة ، ص ١٧٥ .

( ١٤٩ ) نفس الرسالة ، ص ١٧٦ .

( ١٥٠ ) نفس الرسالة ، ص ١٧٧ .

( ١٥١ ) ابن فضلان ، ص ١٢٢ ، ١٦٢ ، ١٧٧ .

( ١٥٢ ) نفس المصدر ، ص ١٢٩ .

( ١٥٣ ) رسائل الجاحظ ، ص ٦٠ .

وهكذا كان التركي الذي عرفه المسلمون اعتباراً من منتصف القرن الثالث الهجري (٩م)، هو الفارس بالامتياز دن منازع . فهو : كما يصفه الجاحظ ، يركب برذونه الذي لا يعرف التعب ، ويحمل أكثر من قوس ، ويرمي بالسهم من بعيد وفي كل اتجاه : من أمام ، ومن خلف ، وعن يمين ، وعن يسار . وهو الذي يحسن استخدام أنشودة الجبل ، المعروفة بالوهق ، فيقتلع الفرس ويختطف الفارس في لمح البصر . كل ذلك وهو يجري بسرعة البرق ، سواء كان نازلاً في الوهاد أو صاعداً في الجبال . وهو يحكم الرمي على كل شيء ، من : هدف ثابت ، أو ثعبان زاحف ، أو حيوان راكض ، أو جارج خاطف . وهو في كل ذلك لا يجاريه إنسان آخر من العرب أو الفرس ، أو من أولئك الذين عرفوا بالشدة والصلابة في الحرب ، من الخوارج والخراسانية . فالتركي هو الفارس راكب الحصان الذي ينتجعه وعليه يعيش : فهو يأكل من لحمه ، ويشرب من لبنه ولا يغادر ظهره . أنه اخصائي الخيل دون غيره ، فهو : راعيها ، وسائسها ، ورائضها ، وهو النخاس والبيطار ، وهو على الجملة «أمة على حدة» .

وعندما عرف المسلمون المغول والتتار جعلوهم ضمن قبائل الترك ، ونسبوهم بطبيعة الحال إلى يافث بن نوح ، (١٥٤) كما قالوا أنهم أكثر توحشا . وفي ذلك يقول النسوي : «أنهم المشهورون من قبائل الترك بالشر والغدر» (١٥٥) تماماً كما وصف ابن فضلان ترك البجناك قبل ذلك بثلاثة قرون . (١٥٦) وعلى أيام تيمورلنك يشبه ابن عريشاه جماعات التتار بقبائل العرب ، ويقرر أن قبيلة جنكيز خان لها مركز الصدارة بين قبائل الترك ، مثلها في ذلك مثل قريش بين قبائل العرب : «لا يقدر أحد أن يتقدم عليهم» (١٥٧)

وينطبق وصف القدامى للترك على مغول القرن الثالث عشر الميلادي ، كما عرفهم الرحالة الأوربيون ، بل وعلى المحدثين منهم . روبروك Rubruck يصفهم بأنهم بدو ليست لهم أماكن استقرار من بيوت أو أكواخ ، بل لهم عربات أشبه بالقرى المتحركة . وهم يطلقون وسط رؤوسهم ويتركون ما حوالها يضفرونه صفائر تنحدر على الجانبين . وهم يلبسون الفسراء شتاء ، وفي الصيف يكون لباسهم الحرير الصيني وشرب لبن الفرس المخمر ، الذي يعرف عندهم «بالقمز» محبوب كثيراً . (١٥٨) وهذا الوصف يكاد يتطابق مع وصف الحاج البوذي الصيني «هيوآن - تسانج» لخاقان التوكيو في مطلع القرن السابع الميلادي ، عندما كان الإسلام يطرُق أبواب الترك في خراسان وما وراء النهر . فالخاقان وقتئذ كان يرقل في الديباج الأخضر ، يحزم جبهته بشرط من الحرير طوله عشرة أقدام ، ويسدل شعره مسترسلاً على الخدين ، ويحيط به مائتان من القواد ، شعورهم مضفرة ، ويرفلون في الديباج . (١٥٩)

( ١٥٤ ) انظر هوارث ، تاريخ المغول ، بالإنجليزية ، ج ١ ص ٢٤ ( عن رشيد الدين ) .

( ١٥٥ ) سيرة متكبري ، ص ٣٩ .

( ١٥٦ ) ابن فضلان ، ص ١٢٨ .

( ١٥٧ ) أخبار تيمور ، ط القاهرة ١٢٨٥ هـ ، ص ١٤ .

( ١٥٨ ) انظر جروسيه : امبراطورية المغول ، بالفرنسية ، ص ١٤٠ - ١٤١ .

ويكاد ابن بطوطة يعطينا مثل هذا الوصف عن خانات العثمانيين في الأناضول وبلاد القرم ،  
في القرن الرابع عشر الميلادي . ففي القرم كان ينتقل بالعربات وهي : عجلات الواحدة منها أربع  
بكرات تجرها الخيول عادة ، وربما جرتها البقر والجمال . وعلى العربية ما يشبه القبة المكونة  
من قضبان خشب مربوط بعضها إلى بعض بسيور جلد رقيق ، وهي مكسية باللبد ، ويكون فيها  
طيطان مشبكة تسمح لمن بداخلها رؤية الناس في الخارج دون أن يروه . فهي أشبه بالبيت  
يمكن لمن بداخلها أن يأكل ، ويقرأ ، ويكتب ، وينام - كل ذلك أثناء المسير . (١٦٠) أما عن طريقة  
اكلهم فيوضع لكل رجل نصيبه من الطعام في صحيفة ، مما يذكر بوصف ابن فضلان لمرائد  
ملك الصقالبة . وهم يشربون مع الطعام اللبس الرائب ، كما يشربون لبن الخيل الذي يسمونه  
« القر » (١٦١) أما عن شقاق الحرير فكانت تبسط بين يدي الأمراء ، في المناسبات ، يمشون  
عليها . (١٦٢)

وحديثا وصف الرحالة « هوك وجايبه » بما يكاد يشبه الوصف التقليدي القديم للترك .  
فالقامة متوسطة ، والوجه مغطح ، والحدود بارزة ، والدقن قصيرة ، والعيون صغيرة منحرفة  
والبشرة صفراء ، والشعر أسود خشن ، والدقن قليلة الشعر . وهم يتميزون بقوة حاسة السمع  
والبصر . أما عن معاشهم فهم يكرهون حياة الحضر ويحبون النهب والسلب والقسوة . (١٦٣)

وعن براعتهم في ركوب الخيل يقول الرحالة : إن المغولي معتاد ركوب الحصان ، فإذا نزل عن  
ظهره فكأنه السمكة خرجت من الماء ، خطواته ثقيلة ، وأرجله مقوسة ، وصدره بارز إلى الأمام ،  
ونظراته زائفة في كل اتجاه ، مما يدل على التعود على ركوب الخيل أو الجمال . (١٦٤)

### التشابه اللغوي والقراءة بين اللهجات :

ما ذكرناه أعلاه خاص بالتشابه العرقي والقراءة بين أسلوب الحياة ، أما عن اللغات  
واللهجات التي تتكلمها تلك الجماعات فهي أيضا قريبة الشبه مما دعا بعض العلماء إلى جعلها  
عائلة لغوية واحدة ، متشعبة إلى عدد من الفروع . وهذه الفروع تختلف فيما بينها أو تقترب تبعا  
لاختلاف المسافات بينها . فأكثرها اختلافا هي الفنلندية والمجرية في الغرب ، والمغولية  
والمنشورية في أقصى الشرق . ولقد قسموا هذه العائلة اللغوية إلى أربع مجموعات متمايزة تمتد  
من الغرب إلى الشرق ، هي : الفنلندية - الأيغورية ، والتركية ، والمغولية ، والمنشورية .

( ١٦٠ ) ابن بطوطة ، الرحلة ، ج ١ ص ٢٠٧ .

( ١٦١ ) نفس الرحلة ، ص ٢٠٨ .

( ١٦٢ ) نفس الرحلة ، ص ٢٠٩ .

Hue and Gabet, Travels in Tartary, 1844-46, p. 336-7

( ١٦٣ )

( ١٦٤ ) نفس المرجع السابق ، ص ٧٨ .



والمجموعة الاولى تشمل : الفنلندية ، والمجرية ، واللهجات الايفورية الدارجة بين الاورال والفلجا . والمجموعة التركية تتكون من ثلاث شعب : الاولى تشمل العثماني ، والازري ، واللهجات التركية الفارسية ، والثانية - وهي الاقدم - ، تشمل الايفورية ، واللهجات التتارية بروسيا وسيبيريا والكاشغرية ، والتركمانية ، والفرغيزية واللاتانية ، والثالثة عبارة عن لغة الياقوت بغرورها في الشمال الاقصى . اما المجموعة المغولية ، فتضاف اليها لهجة الكالكوك باستراخان . واخيرا يضاف الى المجموعة المنشورية لغة النوتجوز ، وربما اضيفت اليها اللغة الكورية ايضا . (١٦٥)

ومع أن بعض كبار المشتغلين بالدراسة اللغوية لا يقبلون وجود ارتباط اصلي بين اللغات اللاتينية . وهي : التركية والمغولية والتونجوزية ، وبين اللغات الايفورية المستقرة على الاورال ، (١٦٦) فان التشابه موجود على كل حال ، سواء كان اصيلا او حدثا سياسيا تاريخيا . وهذا ما جعل الكتاب من المسلمين يذكرون ان هذه الشعوب التي سموها بالترك تتكلم لغة واحدة ، رغم انهم لم يجعلوا الاختلافات بينها . فياقوت يقرر : « ان لسان الخزر غير لسان الترك والفارسية . (١٦٧) ولكنهم راوا في هذا الاختلاف تباین لهجات فقط كما يقول ابن مرساه الذي يشبه لغاتهم بلغات قبائل العرب . (١٦٨) وكذلك يرى رشيد الدين ان لغة الترك ولغة المغول واحدة في الاصل رغم اختلافها . (١٦٩) كما قرر قبله محمود الكاشغري ان لغة البلغار والصوغار والبنجناك « البشناق : Petchinogues كلها لغة واحدة . (١٧٠) وهذا ما يؤيده اللغويون في ابحاثهم .

فالتürk ( التوكيو ) عندما انقسموا الى غربيين وشماليين ، كانوا يتكلمون نفس اللغة مع اختلاف بسيط . (١٧١) وكذلك الاختلاف بين الاغز والايفور انما هو اختلاف لهجة فقط ، (١٧٢) وخاصة بعد ان اثبتت الدراسة الحديثة ان اسم « ايفور ما هو الا تحريف للكلمة اغز » (١٧٣) اما لغة الخطائية ( القراخيطة ) فهي قريبة من لغة المغول ، وكذلك من لغة

( ١٦٥ ) انظر كاهان ، مقدمة لتاريخ آسيا ، بالفرنسية ، ص ٢٤ - ٣٥ .

( ١٦٦ ) انظر جروسبي ، امبراطورية السهوب ، ص ٥٠ .

( ١٦٧ ) معجم البلدان ، ج ٢ ص ٢٤٢ .

( ١٦٨ ) اخبار تيمور ، ص ٥٨ .

( ١٦٩ ) تاريخ الغزالي ، مطبوع دار الكتب ، رقم ٤٢٦ هـ ، ص ١٥ .

( ١٧٠ ) انظر لكريا كتابجي ، الترك في مؤلفات الجاحظ ، ص ٣٧ .

( ١٧١ ) انظر شافان ، وثائق التوكيو ، بالفرنسية ، ص ٢١ ، ٢٧ .

( ١٧٢ ) انظر دائرة المعارف الاسلامية ، مقال « ترك » ( ج ) ص ٩٤٩ .

( ١٧٣ ) انظر صدي مفسودوف ، الذي يرى انه لا توجد جماعتان تعمل الواحدة منهما اسم اغز والاخرى اسم ايفور ، وذلك ان الاسم الاخير لم يعرفه الكتاب العرب الاوائل ، وان ماظهر متأخرا نتيجة لتحريك كلمة « اغز » التي انتقلت الى ( ايفور ) انظر المجلة الاسيوية . J. A. سنة ١٩٢٤ ، ص ١٤٨ ، وذلك ان الكلمة الاخرى مشتقة من كلمة « اغر Ogor » التركية القديمة ، ومعناها اتحاد جماعات ( نفس المرجع ، ص ١٤٥ ) .

الآفار . (١٧٤) والمغول الجنكيزخانيون أنفسهم كانوا يستعملون عددا من الأساليب والمصطلحات التركية . (١٧٥) وكذلك ظهرت محاولات لإثبات أن لغة الهون هي لغة المغول والتونجوز ، (١٧٦) مما دعا الى القول بأن موطن الترك الاصلى هو منغوليا اى منطقة بحيرة بيكال وحوض نهري السلتجا والاورخون . هذا ، الى جانب ان كثيرا من المصطلحات والكلمات المتداولة بين الجماعات المختلفة ، وخاصة بين الترك والمغول ، لا تعرف نسبتها الى اى من الجماعتين ، على وجه التأكيد ومثال ذلك كلمة « قرشى » بمعنى سراى او قصر التى غلبت على اسم مدينة نخشيب ( بالفارسية ) وهي نفس بالعربية القديمة ، اذ يقال ان الكلمة مفغولية ، بينما يرى البعض انها تركية حقيقية . (١٧٧)

والى جانب ذلك توجد الكلمات التى استعملتها الجماعتان معا استعمالا واسعا النطاق، والتى تعرف بأنها تركية من غير شك ، مثل كلمة: تنجري ( تنكرى Tengri اى السماء أو الإله الذى عبده ، وهي الكلمة التى عرفها ابن فضلان عند الغزاة من الترك . (١٧٨) وارسلان اى الاسد التى مازالت تستعمل فى منغوليا (١٧٩) ثم القاب خان وخاقان وبج ( بك ) ( ١٨٠ ) وكلمة بلج bilig التركية بمعنى الكتاب ، وهي التى اطلقت على مجموعة أقوال جنكيزخان . (١٨١)

يتبين من كل هذا ان الجماعات التى انتشرت فى طول آسيا وعرضها تتكلم لغة واحدة أو لهجات قريبة ، وانها تمسكت بلغتها الأصلية هذه رغم بعد المسافات فيما بينها ، ورغم عامل الزمن . وهناك أمثلة فى تريخ الاسلام تدل على هذه الجماعات بلغتها الأصلية . فالسلاجقة رغم دخولهم فى الاسلام ظلوا متمسكين بكلامهم وبأسمائهم التركية رغم اتخاذهم الألقاب العربية الإسلامية . وفى بلاطهم كان نظام الملك يعرف العربية ، ويكتب بالفارسية ، ولكنه عندما كان يوجه الخطاب الى السلطان مكاشاه كان يفعل ذلك بالتركية . (١٨٢) والساغلن برفوق ، وأصله من القرم ، لم يتكلم الا التركسية حتى وهو فى مصر ، فكان الترجمان يلازمه دائما . (١٨٣)



- 
- ( ١٧٤ ) بليو Polliot المجلة لاسيوية ، يونيه ١٩٢٠ ، ص ١٤٦ ، ١٤٧ .  
 ( ١٧٥ ) هوارث ، تاريخ المغول ، ص ٣ ، ٢٤ ، باتولد ، التركستان ، ص ١٦٠ .  
 ( ١٧٦ ) دائرة المعارف الإسلامية ، مقال « ترك » ( ج ٤ ) ص ٩٤٧ .  
 ( ١٧٧ ) باتولد ، ترك وسط آسيا ، بالفرنسية ، ص ١٥٩ ، وانظر بليو ، المجلة لاسيوية ، ١٩٢٥ ، ص ٢٥٢ عن الكلمات المغولية المشابهة للتركية .  
 ( ١٧٨ ) ابن فضلان ، ص ١٢٣ ( حيث ينص على أن تنكرى تعنى « الله بلغة الترك » ) وانظر Vladimirtsov, The Life of Chingis Khan, pp 65, 92  
 ( ١٧٩ ) هول وجايبه ، رحلات فى بلاد التتار ، بالانجليزية ، ص ١٨ .  
 ( ١٨٠ ) هوارث ، تاريخ المغول ، ج ١ ص ٣١ .  
 ( ١٨١ ) فلاديميتروف ، حياة جنكيز خان ، بالانجليزية ص ٧٤ .  
 ( ١٨٢ ) انظر الطرنوش ، الاحكام السلطانية ، ص ١٢٨ .  
 ( ١٨٣ ) انظر باتولد ، ترك آسيا الوسطى ، ص ١٢٧ ، وهامش ١ .

## العادات والتقاليد :

### الترك والخيل : الطعام والشراب :

الى جانب التقارب العرقي واللغوي ،اشتركت هذه الجماعات في العادات والتقاليد ، وكذلك في نوع الحياة الرعوية . ولما كانت براديرهم موطن الخيل ، فقد ربطوا حياتهم بحياتها . فهم لا يتركون ظهور الخيل ، ولو حصلت عمر التركي وحسبت أيامه لوجدت جلوسه على ظهر دابته اكثر من جلوسه على الأرض ، كما يقول الجاحظ . (١٨٤) ولما كان القوم رعاة فانهم عاشوا على اكل اللحوم بصفة خاصة ، وهو ماعرفه المسلمون منذ بدء الاتصال بهم . فعندما استضاف ملك الترك رسول الخليفة هشام بن عبد الملك ، لاحظ السفيران الطعام « كثير اللحم قليل الخبز » . (١٨٥) وعندما زار ابن فضلان صقالبة البلغار ، كانت مائدة ملكهم لا تحوى الا اللحم المشوى وحده . (١٨٦) وفي ذلك قال الجاحظ : « وليس في الأرض احد الا وبدنه ينتقض على اقتنيات اللحم وحده غير التركي » (١٨٧) وهم يفضلون لحم الخيل ، (١٨٨) ولهم طرقهم الخاصة في قتل ذبائحهم ، فلا يجعلونها تنزف الدم حتى يظل اللحم رطباً ، محتفظ بكل قواه الغذائية . فابن فضلان رآهم لا يلبحون ، وانما يضرب الواحد منهم رأس الشاة حتى تموت (١٨٩) كما يمكن ان تقتل الشاة عن طريق الخنق ، او ادخال السكين في الجوف مباشرة الى موضع القلب . ولذلك قال ابن عريشاه: انهم ياكلون الميتة والدم المسفوح . (١٩٠)

ولقد ظل الداخولون في الاسلام منهم محتفظين بهذه العادة التي كانت من المآخذ التي أخذت على الافسشين قائد المعتصم ، عندما اتهم بالزندقة . (١٩١) وفي هذا الامر يقول كاهان انه رغم تقبل الترك للاسلام الا أنهم كانوا يتعجبون لتدخل المسلمين في الخصومات مما يتعلق بتحرير أنواع من الطعام والشراب . (١٩٢)

( ١٨٤ ) الرسائل ، ص ٤٨ .

( ١٨٥ ) نفس الرسائل ، ص ٤٨ .

( ١٨٦ ) ابن فضلان ، ص ١٤٥ .

( ١٨٧ ) ابن فضلان ، ص ١٤٥ .

( ١٨٧ ) الرسائل ، ص ٤٨ .

( ١٨٨ ) انظر ابن فضلان ، ص ١٥٨ ( حيث الاشارة الى أنهم ياكلون لحومها الا الراس والقوائم والجند والذيل) . وانظر ابن بطوطة ، حيث اكل لحم الغنم عند العثمانيين ، والقبشالي ، الرحلة ، ج ١ ص ٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢١٩ ، الخ .

( ١٨٩ ) ابن فضلان ، ص ١٢٠ .

( ١٩٠ ) عجائب المقدور ، ص ٢٣٧ .

( ١٩١ ) ابن الاثير ، ج ٦ ص ٢١١ ، وعن احتفال المغول بتلك العادة ، انظر رحلة هوك وجايبه ، ص ٢٧٥ .

( ١٩٢ ) انظر مقدمة في تاريخ آسيا ، بالفرنسية ، ص ٢٠٨ .

ولقد عرف الترك شراب العسل لكثرتة في بلادهم ، وكان يعرف عند الصقالبة باسم «سوجو» ، بينما كان غيرهم من الغز يشربون النبيذ ويقدمون منه القرايين (١٩٣) أما عند ترك القيشاق فقد شاع نبيذ «الدوقى» الذى يصنع من الدخن ، ويسمونه «البوزة» (١٩٤) ، وكان يشرب فى زوايا الصوفية المعروفين هناك بالاخوان وبالفتيان . اما نبيذ العسل الذى كان يشربه العثمانيون رجلا ونساء ، فالظاهر انه كان اشد قوة من «البوزة» ففى صباح الاحتفال بالعيد ، الذى حضره ابن بطوطة ، قدمت لحوم الخيل والغنم المسلوقة ، ودارت كؤوس نبيذ العسل فى مجلس السلطان وخوابيته عدة مرات ، لانهم حنفيًا يحلون شرب النبيذ ، كما يقول الرحالة المغربى . والطريف فى الامر انه عندما تأخر السلطان عن الصلاة خيف ان يكون قد غلبه السكر ، ولكنه حضره الى المسجد آخر الامر وهو يتعابيل طربا . (١٩٥) والى جانب ذلك كان اكل الحشيش عندهم غير منكر ، وخاصة بين كبار الاجناد الذين كانوا ياكلونه بالالاق ، وهو اشبه بالحناء . (١٩٦)

اما الشراب المفضل عند الترك فهو لبن الخيل المخمر ، المعروف عندهم بالقمز ، وكان يقدم عندهم فى القرب ، ويهدى السلطان منه بحمل العربية دفعة واحدة . (١٩٧) ولم يكن من الغريب ان يشربه الرجال والنساء .

ومجمل القول انهم اقوام اشتهروا بحب الطعام والشراب واكثرهم منه ، ولهم فى ذلك اساطير قديمة طريفة . فكابول خان ، جىدجنكيزخان ، دعاة امبراطور الصين الى مائده فاكل ما ياكله ستة رجال ، وشرب ما يشربه اثناعشر رجلا . وعندما فقد وعيه امسك بذقن الامبراطور ثم انه تنبه من غفلته وطلب الى الملك ان يعاقبه على سوء سلوكه بقطع رقبتة . ولكن الامبراطور الذى لم يكن ينكر الطرب ، تأثر لهذا الادب الجم فخلع عليه وكافاه . (١٩٨) اما قوتلوغ خان ابن كابول فعرف بقوته الخارقة : فصوته كالرعد ، ويدها مثل قبضتى الدب . وهو يستطيع ان ينام عاريا فى الشتاء القارس ، وياكل كل يوم شاة ، ويشرب كميات هائلة من الخمر . (١٩٩)

( ١٩٢ ) ابن فضلان ، ص ١٣ ، وص ١٤٦ .

( ١٩٤ ) رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٢٠٩ ، ٢١٠ .

( ١٩٥ ) ابن بطوطة ، ج ١ ص ٢٢٠ .

( ١٩٦ ) نفس الرحلة ، ج ١ ص ١٨٠ ، ٢٠٥ .

( ١٩٧ ) نفس الرحلة ، ج ١ ص ٢٢٠ .

( ١٩٨ ) هوارث ، تاريخ المغول ، ج ١ ص ٤٢ .

( ١٩٩ ) نفس المرجع ، ص ٤٤ .

اما من حجبهم للطعام في الاسلام ، فهو ما يصر عليه نظام الملك عندما ينص على أن ادوات مطبخ الصغارين كانت تحمل على اربعمائة جمل، وأن مائدة السلطان طفرل كانت عامرة ابدًا بالطعام الكثير مما كان يثير اعجاب امراء الترك وعامة الناس . كما أن اسلوب الحكم لدى خانات التركستان من القراخانية كان يقوم على تجهيز المطابخ ، واعداد الطعام الكثير لرعيتهن حتى يكسبوا رضاء الله عنهم . (٢٠٠) ومثل هذا شاهد ابن فضلان لدى الترك والصقالية ، وعاشه ابن بطوطة في الأناضول وبرارى القشقاق، وسجله المحدثون بين ما لفت انتباههم في منغوليا.

**الأسرة وتحرر المرأة :**

والنساء عند جماعات الترك يتمتعن بحرية كبيرة ونفوذ عظيم . شاهد ابن فضلان ذلك في بلادهم عند المسلمين منهم وغير المسلمين ، كما رآه ابن بطوطة في آسيا الصغرى وبلاد القشقاق فالمرأة التركية كانت سافرة لا تعرف الحجاب ، وبين العامة وبين الخاصة على السواء . فزوجة الملك عند البلقار المسلمين كانت تجلس الى جانب زوجها بحضرة الناس ، (٢٠١) وكذلك كان الأمر بالنسبة لخواتين سلاطين العثمانيين . اما ابن عريشاه فانه يصف نساكنهم على أيام تيمورلنك بأنهن عاملات مجندات ، بل ومحاربات أيضا مثل الرجال . (٢٠٢) وقريب من هذا ما يذكره ابن فضلان من أن نساء الروس كن يشددن السكاكين على صدورهن ، وما يرويه ابن بطوطة من افتتاح المرأة العثمانية ، وهى على ظهر جوادها ، للنهر تريد عبوره من المخاضة الصعبة ، بينما «المعدية» قريبة منها .

هذا ، ولقد ظهر من نساء الترك من قمن بأدوار خطيرة في تاريخ الكثير من الدول الاسلامية وربما كانت أشهرهن في هذا المجال « ترکان خاتون » والدة محمد خوارزمشاه بن تکش ، اذا استثنينا سلطنة المماليك شجرة الدر .

ولكنه رغم تحرر المرأة ، فان الترك عرفوا تعدد الزوجات ومارسوه بحرية قبل الاسلام وبعد اسلامهم . فقبل الاسلام اعتبروا النساء ضمن التركة الأبوية يتوارثهن الابن من ابيه والآخر الأصغر من اخيه الأكبر . (٢٠٣) وهذا النوع من الزواج هو الذى مرهه العرب قبل الاسلام ، وسموه « تكاح المقت » ، بالنسبة للزواج بأرملة الوالد التى يرثها الابن ، وهو ما حرمه

( ٢٠٠ ) انظر سياسة نامه ، فصل ٢ ، فصل ٣٥ .

( ٢٠١ ) ابن فضلان ، ص ١٤٥ .

( ٢٠٢ ) اخبار تيمور ، ص ٢٢٩ .

( ١٠٣ ) انظر ابن فضلان ، ص ١٢٥ ، وفان شافان ، وياتق من التوكيو ... ، بالفرنسية ص ١٤ . وقد تعدد الزوجات عند الفول حديثا ، انظر هول وجانبه ، رحلات في بلاد الفول ، بالانجليزية ، ص ٢٢٧ . ومن حرية المرأة ، ص ٥٢ ، و ٢٨٢ .

الاسلام . (٢٠٤) وربما كانت الحكمة في ذلك هي المحافظة على ثروة الأسرة حيث كان يحق للمرأة ان تتصرف في املاكها ، وما ترثه من زوجها . والى جانب ذلك كانت التقاليد تقضى بان المرأة من الطبقات الشريفة لا يجوز لها الزواج من رجل اقل منها حسابا . (٢٠٥)

### القوانين العرفية والعقوبات الجنائية :

وفيما يتعلق بتقاليدهم القانونية ، لم يكن لدى الترك قانون مكتوب ، انما هو العرف المعمول به بينهم ، كما هو الحال بالنسبة لغيرهم من البدو . فالامر بين الغز شورى ، كما يقول ابن فضلان ، غير انهم متى اتفقوا على شيء وعزموا عليه ، جاء اربذلهم واخسهم فنقض ما قد اجمعوا عليه . (٢٠٦) والثار عندهم عادة متصلة لا يخلون بها ، فكانها دين يدينون به . فلو كان للتركي دين عند رجل من تجار المسلمين ، ومات المدين او هرب ، يتعرض الدائن للقافلة وياخذ ما كان له من ائبل رجل فيها ، ويقول له : «ذلك ابن عمك وانت احق من غرم عنه » . او يقول له : « ذلك مسلم مثلك : خذ انت منه » . واذا حدث ومات التركي عند بعض اصحابه من المسلمين ، سواء كان سقاه نبيدا فتردى من حائط او غير ذلك ، فانهم يفتشون عن صديقه المسلم في القافلة ، فان وجدوه قتلوه ، والا قتلوا اجل رجل فيها . (٢٠٧) فكانهم كانوا يطبقون في هذا الشأن ما يعرف الآن قانونا باسم «المسئولية الجماعية » .

والتقاليد عندهم تستبشع جريمتي العدوان على النساء ، والسرقه ، وتخصص لها عقوبات قاسية ، هي الموت عادة . فعقوبة الامتداء على المرأة المتزوجة هي نفس عقوبة التامر او الثوره او القتل العمد ، وهي الموت . وفي ذلك يقول ابن فضلان ، عن الغز ، انهم لا يعرفون الزنا ، ومن ظهوروا منه على شيء من فعله شقوه بنصفين وذلك باحدى طريقتين : اما بالفاس ، واما بالشد الى شجرتين تجمعمان ثم ترسلان ، فينشق الذي شد اليهما . (٢٠٨) والظاهر ان المسلمين تعلموا منهم طريقة الشق هذه مما كان يفعله طاهر بن الحسين بالخوارج الذين حاربهم في خراسان وسجستان ، وقريب منها طريقة التوسيط الى الشق الى نصفين بالسيف . اما الامتداء على نفاة فعقوبتها الغرامة والزام المعتدى بالزواج من ضحيته . (٢٠٩)

ولقد نظر الترك الى جريمة السرقه على انها من الكبائر ، خاصة سرقه الماشية والخيول ،

( ٢٠٤ ) ( انظر النوري ، نهاية الارب ، ج ٣ ص ١٢٠ ، والقلقشندي ، صبح الاضي ، ج ١ ص ٤٠٢ .

( ٢٠٥ ) ( كاهان ، مقدمة في تاريخ اسيا ، بالفرنسية ، ص ٤٦ - ٦٥ .

( ٢٠٦ ) ( ابن فضلان ، ص ١٢٢ .

( ٢٠٧ ) ( ابن فضلان ، ص ١٢٦ - ١٢٧ .

( ٢٠٨ ) ( ابن فضلان ، ص ١٢٣ - ١٢٤ .

( ٢٠٩ ) ( انظر كاهان ، مقدمة في تاريخ اسيا ، بالفرنسية ، ص ٥٧ .

وهي عماد حياتهم . وكثيرا ما تصل عقوبتها الى القتل كما رأى ابن فضلان عند البلغار (٢١٠) وكما فعل السلطان محمود الغزنوي بالشرف على مخازن القصر ، الذي اتهم بجس الدقيق عن الخبازين والاستيلاء عليه ، اذ أمر بقتله دهسا تحت اقدام القيلة . وقبل محمود الغزنوي كان البتكيين ، المؤسس الاول للدولة ، قد أمر بتوسيط احد غلمانه من الترك لانه اغتصب دجاجة عنوة في غرفة ققطع جسم الغلام الى نصفين . (٢١١) واذا لم يحكم على السارق بالقتل ، كان يطالب بدفع غرامة كبيرة ، واذا ما عجز عن السداد كان من الممكن ان يصادر ابنائه واهله او ان يستعبد هو نفسه او ان يقتل . وهذا ملاحظه ابن بطوطة عند ترك القشاق من المسلمين ، اذ جدهم يتركون خيلهم ترعى دون حراسة ، وذلك لشدة احكامهم في السرقة . والحكم فيها ان من وجد عنده قرش مسروق فعليه ان يرده الى صاحبه ويعطيه معه تسعة من الخيل ، فان لم يقدر على ذلك اخذ اولاده في تلك الغرامة ، فان لم يكن له اولاد ذبح كما تذيب الشاة . (٢١٢) وكان الغول في بلادهم ، الى عهد قريب ، يعاقبون على السرقة بشدة مثلها مثل جريمة القتل . (٢١٣)

### المتفادات الدينية : في الموت والحياة

وفيما يتعلق بمتفادات الترك القديمة ، تقول الروايات الصينية ان خيمة ملك « التوكيو » كانت تفتح نحو المشرق تبجيلا لتلك الجهة من السماء التي تشرق منها الشمس . (٢١٤) وانه في كل عام يقوم المتسيرون منهم بتقديم الضحايا والقرابين على قبور آبائهم ، كما كانوا يحجون الى جبل الذهب وهو « التون داغ » او الناي ، حيث تسكن روح السماء التي سموها « بوت تنجى » . وفي القرن العاشر الميلادي رأى ابن فضلان كيف كان الفز يتوجهون بدعائهم نحو اله السماء « تكرى » . اما عن اهتمامهم بالموتى وتقديم القرابين لهم ، فكانت عادة متصلة فيهم لاعتقادهم في خلود الروح ، وفي الحياة الآخرة بعد الموت . وهكذا كان على حسان الميت ان يرافقه في مماته وكذلك الامر بالنسبة لادواته المنزلية وسلاحه . عرف ذلك ابن فضلان عند الفز ايضا حيث اشار الى دفن كل ما كان للبيت معه ، من : ثيابه التي يرتديها ، وقوسه الذي كان يرمى به ، وقلدح النبل الذي كان يشرب فيه . كما ذكر انهم يقتلون من خيل الميت على قدر كثرتها من فرس واحد الى مائتين . وهم بعد اكل لحومها يصلبون جلودها برؤوسها وقوائمها واذناتها على الخشب ، ويقولون : « هذه دابة تركها الى الجنة » . (٢١٥)

( ٢١٠ ) ابن فضلان ، ص ١٦٢ .

( ٢١١ ) انظر كتاب « سياسة نامه » ، الفصل ٧ ، ص ٢٧ .

( ٢١٢ ) ابن بطوطة ، ج ١ ص ٢٠٨ .

( ٢١٣ ) انظر هوك وجايبه ، رحلات في بلاد التتار ، ص ٢٢٣ .

( ٢١٤ ) شاهان ، ولقي التوكيو ، ص ١٤ .

( ٢١٥ ) ابن فضلان ، ص ١٢٠ .

ولقد ظلت هذه التقاليد حية لدى المغول في الصين حيث وصف ابن بطوطة ، بعد ذلك باكثر من أربعة قرون ، كيف دفن مع الخان سلاحه ، وأطباق الذهب والفضة ، وعدد من جوارية ومماليكه ، كما علفت اربع خيول على الخشب فوق المقبرة . ولا بأس أن يكون الترك ، بعد أن دخلوا في الاسلام ، قد حافظوا على شيء مما كانوا قد اعتادوا عليه من تبجيل موتاهم وتقديم الاضاحى والقرابين على قبورهم . فهذا ما يمكن ان يفهم مما شاهده ابن بطوطة أيضا في احتفال بعض سلاطين الروم العثمانيين بعيد الفطر . فقبل صلاة العيد كان الخروج في احتفال كبير الى المقابر بالبقر والغنم واحمال الخبز، وهناك ذهبت البهائم ، وتصدقوا بلحمها وبالخبز ، ثم خرجوا الى المصلى . (٢١٦) وفي هذا المقام نود الاشارة الى أنه اذا كان من المتفق عليه أن عادة الخروج الى المقابر في مصر بالخبز والفاكهة وغيرها من الوان الطعام ، في مناسبات الاعياد والمواسم ، وتوزيعها على الفقراء والسائلين لتكون « رحمة ونورا » للميت فلا بأس من أن يكون للعصر التركي في مصر ، وهو الذى استمر قرونا طويلة على أيام المماليك والعثمانيين ، أثره في استمرار تلك العادة القديمة مزدهرة بالشكل التى هى عليه حتى اليوم . مثل هذا يمكن أن يقال عن عادة الدبح بين يدى المتوفى .

والمعروف عن الترك أنهم يحبون النظام ، وأنهم يطيعون رؤسائهم طاعة تصل الى حد التقديس . وفي ذلك يقول ابن فضلان أن الفزكانوا يسمون كبراءهم أربابا (٢١٧) ، وأن المتعارف عندهم أن الرجل اذا أراد أن يكرم رجلا آخر سجد له . (٢١٨) ومع ذلك فهو ينص على أن « أمرهم شورى » الا أن لجميعهم حق النقض - كما يقال الآن - فيما تتخذه الجماعة من قرارات ولو كان المعارض « أرذلهم وأخسهم » (٢١٩) فكانهم كانوا يحترمون قاعدة الاخوة والمساواة . وعلى أساس حق المساواة والاخوة دار النقاش - في دار الاسلام - في انتخاب سبكتكين ، والد محمود الغزنوى ، رئيسا . وعلى أساس الطاعة الصارمة لأوامره وافق على قبول الزعامة ، شريطة أن يكون القتل عقوبة من يتعدى على أوامره (٢٢٠) .

وكان للترك طريق في المُواخاة والتحالف ، كتلك التى عرفتها العرب في جاهليتهم ، مثل المُواخاة عن طريق شرب الدم مخلوطا باللبن بين المتآخين . كما أنهم كانوا لا يريقون دم النبلاء

(٢١٦) ابن بطوطة ، الرحلة ، ج ١ ص ١٩٥ .

(٢١٧) ( ابن فضلان ) ، ص ١٢٢ .

(٢١٨) ابن فضلان ، ص ١٢٩ .

(٢١٩) نفس المصدر ص ١٢٢ .

(٢٢٠) سياسة نامه ، ترجمة شيفر ص ٥٨ .



منهم عند الحكم عليهم بالموت ، بل يكسرون ظهورهم او يحطمون عظامهم دون جراح . ولقد احتفظوا بهذه العادة بعد دخولهم في الاسلام . فعلى عهد المعتصم ، عندما اتهم واحد من قواد الترك باغتصاب امرأة لبعض جيرانه ، وامر بقتله ، وضع الامير التركي في كيس وضرب حتى تحطمت عظامه . (٢٢١) ومحمود ابن سبكتكين عندما امر باعدام المشرف على مخازن القصر بعد اتهامه بالخيانة في الدقيق ، امر بالرجل فدهس تحت اقدام الغيلة . والخليفة المستعصم ، آخر خلفاء بغداد ، عندما امر هولاء بقتله لف في البسط وداست عليه الخيل حتى لا يراق دمه . (٢٢٢)

وترجع تلك العادة عندهم الى انهم كانوا يقدسون الارواح ، وانهم كانوا يعتقدون أن روح الانسان تعيش في دمه ، وهو ما كان يعتقد فيه العرب أيضا قبل الاسلام . وبناء على ذلك تكون عقوبة اعدام شنتا من التشريعات التركية اصلا - على ما نظن .

#### في العناصر :

هذا ، كما عبد الترك - مثل أهل الصين - الشمس ، والقمر ، والجبال ، والانهار ، والعناصر وفي ذلك يقول ابن فضلان ان العناصر التي عبدها ترك البجناك بلغت اثني عشر ربا : للشساء ، والصيف ، والمطر ، والريح ، والشجر ، والناس والدواب ، الماء ، الليل ، النهار ، الموت واخيرا الارض . فهو نوع من الالهيات الرمزية التي تعرف « بالميثولوجيا » مما اشتهر به الادب اليوناني القديم . واكبر الالهة عندهم هو الذي في السماء وهو تنجى ( تنكرى ) . « ٢٢٢ » .

اما عن تقديسهم للماء فكان يسبب للمسلمين حرجا شديدا . فكان ابن فضلان واصحابه يفتسلون ليلا حتى لا يروهم . اذ كان ترك الغزيقولون ، وقتل ، ومن يفتسل في النهر . « هذا يريد ان يسحرنا لانه قد تفرس في الماء » ، وكانت عقوبة ذلك الفرامة المالية . (٢٢٤) وحدث مثل هذا عندما دخل المغول بلاد الاسلام . اذ لما كانوا يقدسون المياه الجارية فانهم منعوا المسلمين من الوضوء في الجداول ، وجعلوا لذلك عقوبات قاسية .

ومن بين العناصر قدر الترك معدن الحديد الذي تصنع منه آلات الحرب والسلاح . وفي كثير من أساطيرهم ارجعوا نسبهم الى الحديد او الى من يشتغل به من الحدادين . والمعتقد ان كثير

( ٢٢١ ) نفس المصدر ص ٨١ .

( ٢٢٢ ) ابن الفوطى ، الحوادث الجامعة ، ط بغداد ١٢٥١ هـ ، ص ٣٢٧ .

( ٢٢٣ ) ابن فضلان ، ص ١٣٩ .

( ٢٢٤ ) نفس المرجع ، ص ١٢٥ .

من اسمائهم الوطنية القديمة ، مثل : تيمور ، وايتلا ، وتيموجين ، مما له معنى الحديد ، ذات أصل ديني . (٢٥)

هذا ، ولقد اعتقد الترك والمغول أنهم حفدة اللب الاخير ، فهو جداهم الاسطوري ، فكأن الترك الغربيون يتخذون اللب شعارا لهم ، ويضعون في قمة سارية رايتهم رأس ذئب من ذهب . (٢٢٦)

### السمنية :

والمهم من كل ذلك ان عبادة العناصر المتعددة تحولت الى عبادة ثنائية اقتصرت على السماء العالية والارض المرتفعة كالجبال ، وعبادة السماء التي عرفوها بـ « تنجري » هي الديانة المعروفة بالسمنية ( Chamanismo ) ، التي يشبهها السعوى بملذهب الصابئة عند الفرس . (٢٢٧) ويتلخص مفهوم السمنية في ان السماء والارض تمثلان بالارواح من خيرة وشريرة ، وانه عن طريق وساطة الكاهن الذي يسمونه سامان ، يمكن السيطرة على الارواح الشريرة ، واكتساب محبة الارواح الخيرة ، بفضل التامل في قبة السماء . ويرى الباحثون في تاريخ الترك القديم ان « السمنية » هي ديانتهم الوطنية التي تناسب طبيعتهم البدوية ، وهي التي تفسر ما ذكر من حبههم للحرب والقتل او ولعهم بالشر . فالانسان لا يخشى عقوبة في العالم الآخر جراء الاعتداء على حياة آخر ، باعتبارها روحا شريرة ، بل ربما كان العكس من ذلك هو اصح . فلقد اعتقدوا ان مصير الانسان يتحسّن في العالم الآخر بالنسبة لعددا يرهقه من الارواح . وهكذا كانوا يضعون على قبر الميت احجارا بعدد من قتلهم من الرجال اثناء حياته ، واعتبروا ذلك تشريفا له . (٢٢٨) او صورا من الخشب على عدد من قتل من الناس ، على اساس ان يكون ضحاياهم خدما له في الجنة ، كما يقول ابن فضلان . (٢٢٩)

ومن الواضح ان الترك تمسكوا ، بعد دخولهم في الاسلام ، باسم « تنجري » الى جانب اسم « الله » . وفي ذلك يقول كاهان ان التركي الميثاني يقول ، ويكتب بلغة غربية « تنجري » بدلا من « الله » . فهو يدعو قائلا : « تنجري فردى » ( Tengri verdi ) اي اعط يا الله ، بدلا من

( ٢٢٥ ) هوارث ، تاريخ المغول ، بالانجليزية ، ج ١ ص ١٦ .

( ٢٢٦ ) جروسه ، امبراطورية السهوب ، ص ١٢٢ .

( ٢٢٧ ) مروج الذهب للسعوى ، ج ١ ص ١٢٨ .

( ٢٢٨ ) انظر يارتولد ، تاريخ آسيا الوسطى ، بالفرنسية ، ص ١٤ ، جروسه ، امبراطورية السهوب ، ص ٥٨ .

( ٢٢٩ ) ابن فضلان ، ص ١٣٠ .

« الله فردى » . وبهذا المعنى سُمى محمد خوارزمشاه ابنه جلال الدين « مانجو فردى » ( منكبى ) أى عطية الله فى لهجة أخرى . كما أن اسم والد المؤرخ المصري « أبو الحاسن » صاحب النجوم الزاهرة ، وهو « تغرى بردى » ، ليس فى حقيقة الامر الا تحريفاً لكلمتى « تنجرى فردى » . بمعنى عطية الله أو هبة الله . ( ٢٣٠ ) وهكذا لم يكن من الغريب أن تعطى السمنية اسمها لدولة عظيمة فى تاريخ الاسلام هى الدولة السامانية التى ملكت ما وراء النهر وخراسان ، ونشرت الاسلام فى بلاد التركستان . فمن الواضح أن « سامان » جد الاسرة كان كاهناً من كهان تلك الديانة . تماماً كما كان الحال بالنسبة لجد البرامكة الذى كان « برمكا » أى سادناً لمعبد النوبهار البوذى .

وهنا لا بأس من الإشارة الى أنه بفضل اتصال الترك بالاييرانيين واحتكاكهم بالهند اعتقد بعضهم فى الديانة الزرادشتية والمناوية ، كما اعتنقت جماعات منهم فى البوذية . ( ٢٣١ ) والمناوية التى اعتنقها الايفورى فى أواخر القرن السابع الميلادى ، كانت - على عكس السمنية - لا تحرم قتل الانسان فقط بل تمنع ذبح الحيوانات ، وتستنكر أكل لحماها ، ( ٢٣٢ ) مثل البوذية .

وبهذه المناسبة يرى كاهان ، فى مقدمته لتاريخ آسيا ، أن انسب الإديان الى الترك هى البوذية ، على أساس أنها دين فلسفى لا يتطلب كثيراً من الحماس الدينى أو الطقوس والشعائر . وهو يستند فى مقالته هذه الى أن الترك لم يعرف بأنه رجل دين ، بناء على ما يقوله المثل من أن « التركمانى زائف الإيمان » ، وأن الاتراك لم يعرفوا الجدل فى الدين والانشقاقات المذهبية مثل العرب والفرس ، وأن هذا ما يفسر تمسكهم بالمذهب السنى .

وفيمما يتعلق بمقالة أن البوذية ربما كانت الديانة المناسبة للاتراك نرى أن كاهان ينظر الى المسألة نظرة شكلية . إذ الحقيقة أنه إذا كانت البوذية ديانة فلسفية ، فمن المعروف أن التفلسف ليس من شيمة الجماعات البدوية الساذجة . والا هم من ذلك . أن البوذية التى تحرم القتل وتستنكر أكل لحوم الحيوانات تعتبر من وجهة النظر العملية آخر ما يناسب الترك من الديانات . فبلاد الترك هى أرض العشب والغنم والخيل ، ومجالات الصيد والغنص ، فهى أرض أكلى اللحوم « وحدها » .



( ٢٣٠ ) دوسون ، تاريخ الفول ، بالفرنسية ، ج ١ ص LXIV

( ٢٣١ ) انظر المسعودى ، مروج الذهب ، ج ١ ص ١١٢ ، ياقوت ، معجم البلدان ، ج ٢ ص ٢٧٩ .

( ٢٣٢ ) بارتولد ، تاريخ آسيا الوسطى ، بالفرنسية ، ص ٢٨ .

**الخلاصة :**

والخلاصة هي أن الترك الذين عرفهم المسلمون في أول الأمر، كانوا يعتقدون في السمنية والوهية السماء والعناصر . وكان ذلك من أسباب سهولة انتشار الإسلام ، بمبادئه البسيطة السهلة بينهم . ومن الواضح أن قوافل تجار المسلمين التي كانت تدرع مسالك آسيا الوسطى وطرقها منذ القرن التاسع الميلادي هي التي عرفت جماعات الترك بمبادئ الإسلام . فخلال رحلة ابن فضلان ، كان يسمعونهم يقولون : ( لا إله إلا الله محمد رسول الله ) ، وهو يعلق على ذلك قائلاً - أنهم كانوا يقولونها : تقربا إلى من يجتازهم من المسلمين ، لا اعتقادا لذلك . ( ٢٣٣ ) وهم كانوا يرتاحون إلى قراءته للقرآن ويستحسنونها كما أنه عندما كان يستعظم بعض ما ينطق به الواحد منهم من الكفر ، فيسبح الله ويستغفر وكان الرجل يفعل مثلما يفعل هو : فيسبح ويستغفر . وفي ذلك يقرر ابن فضلان : أن « ذلك رسم التركي كلما سمع المسلم يسبح ويهلل قال مثله » . ( ٢٣٤ ) وكل هذه المظاهر تعبر عن البدايات الأولى لدخولهم في الإسلام ، وهم في بلادهم .

ولاشك أن انتشار الإسلام خارج نطاق دياره بين الأتراك ، هو الذي سمح لهم بعد أن دخلوا في نطاق عالم الإسلام ، بالاحتفاظ بمبادئنا إليه من عاداتهم وتقاليدهم مما يتعلق بالطعام ، والشراب ، وتحرير المرأة ، وتبجيل الكبراء ، وتقديس السماء ، وعدم أراقه دم الحيوان والحفاظ على دم الإنسان ، مما كان له أثره في حركات الزندقة والاتجاهات الشعبية ومما ظهر في رسوم دول الترك الإسلامية ، في المشرق البعيد ، وفي الأناضول ومصر المملوكية . ويرتبط على كل هذه الأمور أن تصبح الدراسة التي قدمناها في هذا العرض مقدمة لا بد منها لكل من يريد أن يعرض لدراسة تاريخ الترك والإسلام في العصور الإسلامية الوسيطة .



( ٢٣٣ ) ابن فضلان ، ص ١٢٢ .

( ٢٣٤ ) نفس المرجع ، ص ١٢٤ .

## الاسلام والتعريب

من الموضوعات التي اثارت جدلاً كبيراً في التاريخ هو موضوع انتشار الاسلام من ناحية ، واللفة العربية من ناحية ثانية ، وما بين هاتين الظاهرتين من روابط . ولو كان الامر مقتصرًا على مجرد ظاهرتين من الظواهر العابرة في التاريخ ، لما استحق كل هذا الجدل الطويل ، ولكنه يتخطى ذلك الى ان اكبر حضارة مر فيها العالم اجمع في العصور الوسطى ، قامت على اساس هاتين الظاهرتين ، مما اكسب الموضوع صفة الاهمية والخطورة . وبعبارة اخرى فان الحضارة الاسلامية - التي غلت العالم العربي الحديث بكثير من اسباب نهضته - قامت ، مثلما يتضح من اسمها ، على اساس دعامتين هما العروبة والاسلام ، بحيث كانت اللفة العربية هي الاداة التي عبرت بها هذه القوة الحضارية عن نفسها ، في حين كان الاسلام القوة الروحية التي اكسبتها شخصيتها ومثلها وفلسفتها ونظرتها الى الحياة •

ولتفسير ذلك نقول انه منذ خروج المسلمين مبشرين بدينهم من شبه الجزيرة العربية في القرن السابع للميلاد ، لم ينقطع النقاش حول تفسير حركة الفتوح العربية الاسلامية ، والحق انه كان لا بد وان تشد هذه الحركة اهتمام الباحثين ، وخاصة في الغرب الاوربي ، لما ترتب عليها من

آثار خطيرة بالنسبة لمسيرة الحضارة العالمية . ذلك انه علينا ان نذكر انه حتى ظهور الاسلام ، كان حوض البحر المتوسط يمثل كتلة حضارية واحدة غدت ترتبط بالتراث اليوناني والروماني ، وتدين ، بالديانة المسيحية . ولكن حدث ان جاءت حركة الفتوح العربية الاسلامية لتشطر هذه الكتلة الكبيرة الى قسمين ، فظلت البلاد المطلة على الشواطئ الشمالية لذلك البحر محتفظة بحضارتها الاوروبية - اليونانية الرومانية وديانتها المسيحية ، في حين تحولت البلاد المطلة على الشواطئ الشرقية والجنوبية لذلك البحر الى الحضارة العربية والديانة الاسلامية . فاذا تذكرنا انه حتى ذلك الوقت - ومنذ اقدم العصور - كان حوض البحر المتوسط يمثل الثقل الحضارى في العالم المعروف اجمع ، ادركنا مدى ما ترتب على حركة الفتوح العربية الاسلامية من تطور حضارى خطير على مستوى الحضارة الانسانية . ولعل هذه الحقيقة هي التي دفعت مؤرخا مثل بيرين Pirenne بان يصر على اتخاذ حركة الفتوح العربية والاسلامية - في القرن السابع للميلاد ، وليس سقوط الامبراطورية الرومانية في الغرب في اواخر القرن الخامس ، حدا فاصلا بين العصور القديمة والوسطى ( ١ ) .

وكان ان تباينت الاراء حول حركة الفتوح العربية الاسلامية ، بين متعصب لم ير فيها الا اندفاعا من تلك الاندفاعات التي خرجت عبر التاريخ من القارة الاسيوية بوجه عام ، ومن شبه الجزيرة العربية بوجه خاص ، لتؤثر فيما حولها من بلاد ، وبين منصف حاول ان يفهم طبيعة هذه الحركة بطريقة موضوعية بناءة ، ويفسرهما تفسيراً غير مغرض في ضوء الحقائق التي واكبتها واحاطت بها واكسبتها طبيعتها . وما زالت دور النشر تطالعنا حتى اليوم في مختلف انحاء العالم وبمختلف اللغات بمؤلفات جديدة عن الاسلام والعروبة ، تبني فيها اصحابها وجهة النظر هذه او تلك ، مما يجعلنا نحن المسلمين - وقد اوشك ان ينقضي اربعة عشر قرنا على هجرة نبينا عليه افضل الصلاة والسلام من مكة الى المدينة ، احوج ما تكون الى اللقاء بعض الاضواء على هذا الموضوع ، مستعرضين مختلف وجهات النظر المتضاربة حوله .

اما عن الاسلام ، فقد حاول بعض المستشرقين - مثل وليم ميوروكيتاني ( ٢ ) - ان ينفي فكرة عموم الرسالة ، فادعوا ان النبي (ص) لم يتخط تفكيره شبه الجزيرة العربية ، وان الاسلام ديانة محلية قصد بها اهل شبه الجزيرة العربية وحدهم . وبناء على ذلك فان هذا النفر من المستشرقين استبعد ان يكون الرسول (ص) قد ارسل الى بعض الملوك والامراء خارج شبه الجزيرة يدعوهم الى الاسلام . ولكن روح الاسلام نفسه ونصوص القرآن الكريم - وهو دستور الاسلام والمسلمين - والشواهد التاريخية ، تكذب هذا الرأي تكديبا قاطعا ، وتشهد على ان الرسالة المحمدية لم يقصد بها العرب وحدهم ، لان الله ارسل محمدا (ص) رحمة للعالمين ، وشاهدا

( ١ ) عرض بيرين نظريته هذه في اكثر من موضع من كتاباته ، لعل اوضحها في كتابه :

Pirenne : Mohammed and Charlemagne (London, 1924)

( ٢ ) Muir : The Caliphate ; p.p. 43-44 & Caetani : Annali dell'Islam Vol. 5; p.p. 323-324.

ومبشرا ونذيرا ليهدي الناس كافة - وليس أهل شبه الجزيرة العربية فحسب - الى دين الحق ( ٣ ) .

ولذا فأننا لا نستطيع ان ننفي ما جاء في كتب السيرة والتاريخ من ان الرسول ( ص ) بادر في السنة السادسة للهجرة بارسال الرسل الى الملوك والامراء يحملون كتباً يدعوهم فيها للدخول في الاسلام ( ٤ ) . ومن هؤلاء الرسل دحية بن خليفة الكلبي الخزرجي مبعوث الرسول الى هرقل امبراطور الروم ، وعبد الله بن حذافة السهمي مبعوث الرسول الى كسرى ملك فارس ، وعمر بن امية الضمرى مبعوث الرسول الى نجاشي الحبشة ، وحاطب بن ابي بلتعنة اللخمي مبعوث الرسول الى المقوقس في مصر . هذا فضلاً عن عدد آخر من المبعوثين ارسلهم الرسول - عليه الصلاة والسلام - الى بعض القبائل العربية في اطراف شبه الجزيرة ، وجاءت نصوص الكتب التي ارسلها الرسول الى هؤلاء الملوك والامراء في مصادر التاريخ - وان كان بعض المفرضين قد حاول ان ينفي صحة هذه الكتب - وتقلب عليها جميعاً صفة الايجاز ، ولا يكاد مضمونها يتجاوز الدعوة الى الاسلام بالحسن والنصح والتحذير من عاقبة المضي في طريق الضلال . ومن أمثلة هذه الكتب ذلك الذي ارسله الرسول ( ص ) الى هرقل امبراطور الروم ، ونصه : « بسم الله الرحمن الرحيم ، من محمد بن عبد الله ورسوله الى هرقل . السلام على من اتبع الهدى . اما بعد ، اسلم تسلم ، يؤتك الله اجره مرتين . وان تتول فان اثم الاكابر عليك ( ٥ ) » .

وقد تفاوتت ردود هؤلاء الملوك والامراء ، فممنهم من اهان الرسول وامتنع الدعوة ، وقليل منهم جاء رده معتدلاً . ولكن الشيء الثابت ان احداً منهم لم يقبل الدعوة ، وان كسرى وهرقل والمقوقس بوجه خاص رفضوا الاسلام ديناً . وجاءت خطورة هذا الرفض في ان هؤلاء الحكام لم يبلغوا الدعوة الى رعاياهم ، وانما وقفوا حاجزاً في طريق وصول دعوة الاسلام الى شعوبهم ، الامر الذي تطلب تحطيم هذا الحاجز تحقيقاً لمبدأ عموم الرسالة . ومن هذه النقطة بالذات انطلقت حركة الفتوح العربية الاسلامية ، بمعنى ان هذه الحركة استهدفت تحطيم الحكومات التي شكلت سدوداً وحواجز في طريق الدعوة الاسلامية ، وحالت دون وصولها الى الشعوب والافراد . وبعبارة اخرى فان حركة الفتوح العربية الاسلامية لم تكن اكثر من وصول دعوة الاسلام الى مسامع الناس وابصارهم وقلوبهم ، « فان اسلموا فقد اهتدوا ، وان تولوا فانما عليك البلاغ والله بصير بالعباد » .

( ٢ ) « وما ارسلناك الا كافة للناس بشيراً ونذيراً » « قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً »

( آل عمران - ٨٥ )

( ٤ ) ابن هشام : كتاب سيرة الرسول ، ج ٢ ص ٤١٨ - ٤٢٠ ( القاهرة ١٣٢٢ هـ ) ، تاريخ اليعقوبي ، ج ٢ ص ٨٢ ( لندن ١٨٨٢ ) ، الطبري : تاريخ الامم والملوك ج ٢ ص ٨٥ ( لندن ١٨٨١ ) ، اللقشني : صبح الاضي ج ٦ ص ٢٦٦ - ٢٨٠ ( القاهرة ١٩١٣ ) .

( ٥ ) من المرجح ان المقصود بالاكابر هم الاربوسيون وهم فئة كبيرة من المسيحيين يسببون الى راهب مسيحي مثقف نادى في القرن الرابع بان المسيح مخلوق وليس الها بمعنى الكلمة المطلق ، في حين عارضه النانسوس ان المسيح اله بكل معاني الكلمة . وقد انتشر المذهب الاديوسي في الولايات الشرقية من العالم الروماني - وخاصة مصر والشام - في حين انتشر المذهب الانثانسيوسي في الغرب ، الى ان انتصر المذهب الاخير في معظم العالم المسيحي .

للتفصيل انظر : سعيد عاشور ، أوروبا المصور الوسطى - الجزء الاول ص ٢ - ٤٤ ( الطبعة السادسة ) .

وهناك فريق من الباحثين حاولوا تحليل حركة الفتوح العربية الإسلامية بعوامل اقتصادية بحتة ، فاعتبروها حلقة في سلسلة الهجرات التي خرجت من شبه الجزيرة العربية منذ العصور القديمة متجهة نحو شاطئ البحر المتوسط . ذلك انه من الثابت علميا ان شبه الجزيرة العربية تعرض في التاريخ القديم لادوار متعاقبة من الجفاف والمطر . وفي عصور الجفاف كانت تندفع هجرات من قلب شبه الجزيرة الى بلاد الشام وشاطئ البحر المتوسط ، ومن هذه الهجرات كانت هجرات الكنعانيين او الفينيقيين والاراميين والعبريين . ولذا عمد بعض المفرضين على الربط بين حركة الفتوح العربية الإسلامية ، في القرن السابع للميلاد ، وتلك الهجرات التي خرجت من شبه الجزيرة في العصور القديمة ، فوصفوا حركة الفتوح العربية الإسلامية بانها حلقة اخيرة في سلسلة تلك الهجرات . وبالتالي فان مؤرخا مثل بيكر Becker لم يتردد في القول بان حركة الفتوح العربية الإسلامية في القرن السابع للميلاد ليست مفاجئة - كما تبدو - وانما هي حلقة اخيرة في سلسلة طويلة بدأت قبل ذلك بعدة قرون ، وادت الى خروج كثير من الهجرات السامية من قلب شبه الجزيرة العربية نتيجة لتقلب الاحوال الاقتصادية فيها ، وما اصاب البلاد نتيجة لذلك من ضعف وتدهور ، يدل عليه انهيار سد مأرب في القرن السادس . وبعبارة اخرى فان تعرض شبه الجزيرة العربية لازمات اقتصادية هو الذي دفع شعوبها السامية الى الهجرة ، لا فرق في ذلك بين الهجرات السابقة التي قام بها الاراميون والكنعانيون وبين الهجرات اللاحقة التي قامت بها بعض القبائل العربية قبل ظهور الاسلام ( ٦ ) .

ويميل برنارد لويس الى مشاركة بيكر هذا الرأي ، فيقول ان بلاد العرب شهدت في قديم الزمان خصبا عظيما اعتبه جفاف مستمر ، مما ادى الى زحف الصحراء على حساب الاراضي الخضراء ، فاخذ سكان البلاد يخرجون منها على شكل هجرات ، بعد ان شأقت سبل العيش في وجوههم ( ٧ ) . اما توماس ارنولد فيعبر عن هذه الفكرة تعبيرا اكثر جراحة واوضح صراحة حين يقول : ان حركة التوسع العربي كانت هجرة جماعية نشطة ، دفعها الجوع والحرمان الى ان تهجر صحاريها المجربة وتحتاج بلادا اكثر خصبا ، كانت ملكا لجيران اسعد منهم حظا ( ٨ ) .

وهكذا صار لزاما علينا ان نصصح فهمنا خاطئا وقع فيه كثيرون - حتى من المسلمين انفسهم الذين ردده في الكتب المدرسية دون وعي فقالوا ان حركة الفتوح العربية الإسلامية استهدفت نشر الاسلام ، وهو الامر الذي فسر بعض المفرضين بان الاسلام انتشر بقوة السيف . والحقيقة ان حركة الفتوح الإسلامية ، انما انطلقت لتحطيم الحواجز التي اعترضت سبيل وصول دعوة الاسلام الى الشعوب وليس لفرض الاسلام . والذي حدث نتيجة لتناجح هذه الحركة في تحطيم الحكومات التي شكلت عقبة في وصول دعوة الاسلام الى مسامع الشعوب ، هو ان اعدادا كبيرة من المسيحيين - وبخاصة في الشام ومصر والعراق - تقبلت دعوة الاسلام ، وسارعت الى

( ٦ ) Cambridge Mediaeval History, vol. 2 ; p. 331 (C.H. Becker) (Cambridge, 1963.)

( ٧ ) برنارد لويس : العرب في التاريخ ص ٢٨ ، ٥٧ ( بيروت ، ١٩٥٤ )

( ٨ ) ارنولد : الدعوة الى الاسلام ص ٦٤ ( الطبعة الثانية القاهرة ١٩٥٧ )



الدخول فيه عقب فتح العرب لبلادهم . بل ان بعض الاساقفة ورؤساء الكنييسة نبلوا المسيحية وارفضوا الاسلام ديناً ، مثل جرجيس اسقف البحرين ، واسقف اندريجان اليعقوبي ، ومطران تكريت .. وغيرهم ( ٩ ) .

وكان ان اعترت الكنييسة دهشة بالغة ، بل لقد تعرضت لصدمة حادة عنيفة ، عندما وجدت شعوباً - مثل اهل الشام ومصر - يتحولون بسرعة الى الاسلام ، وهم الذين كانوا في يوم من الايام يمثلون قلعة الصمود بالنسبة للمسيحية ، عندما امنوا بها وضحو بالآلاف الشهداء في سبيل اصرارهم عليها ، متحملين في عناد وصبر ما انزلته بهم الحكومة الرومانية من الوان الاضطهاد ( ١٠ ) . هذا فضلاً عن ان هذه البلاد كانت المسرح الاول للمسيح عليه السلام ، عندما حملته امه طفلاً رضيعاً وتنقلت به بين فلسطين ووادي النيل ، وحطت به الرحال في مواضع ما زال يقدسها المسيحيون حتى اليوم ، ويحرصون على زيارتها والتبرك بها . هذا فضلاً عن ان ارض مصر والشام والعراق وافريقيا كانت مسرحاً لنشاط بعض رسل المسيحية وآباء الكنييسة الاوائل ، فاقاموا فيها كنائس ارتبطت باسمائهم حتى اليوم ( ١١ ) ، فاذا اضفنا الى ذلك الدور الكبير الذي اسهم به اهل مصر والشام بالذات في تطوير مفاهيم العقيدة المسيحية ، والاسهام في حل المشاكل الفكرية التي ظهرت داخل محيطها في القرون الستة الاولى من مولدها ، ادركتنا ان هذه البلاد حظيت بمكانة خاصة في المجتمع المسيحي . فالخلاف الشهير حول تفسير علاقة المسيح الابن بالاله الاب بدأ في الاسكندرية بين اثنين من رجال الدين المسيحي هما آريوس وثناسيوس كما سبق ان اشرفنا - ومن مصر انطلقت هذه الشرارة لتحث صرافاتوريا ومذهبياً خطيراً في العالم المسيحي ، مشرقة ومغربه . وعلى ارض مصر ولدت الرهبانية والديرية لأول مرة في المسيحية ، وهي الحركة التي كان لها من النتائج الدينية والاجتماعية والفكرية والاثر الاقتصادية والسياسية ما ترك اثرها خطيراً في العالم المسيحي اجمع طوال العصور الوسطى ، وترك بصماته في الغرب الاوربي من ناحية وفي دولة الروم - او الامبراطورية البيزنطية في شرق أوروبا واسيا الصغرى والشام ومصر ، فضلاً عن ارمينية وشمال العراق من ناحية اخرى ( ١٢ ) . وعندما ظهر الخلاف في العالم المسيحي حول طبيعة المسيح ليقسم العالم المسيحي بين انصار مذهب الطبيعة الواحدة - او الميوتفريزيت - وانصار مذهب الطبيعتين - او المكاينيين - كانت مصر والشام بمثابة الساحة

( ٩ ) المرجع السابق ، ص ١٠٥ - ١٠٦ .

Rostovtzeff (M) : A Hist. of the Ancient World, vol. 2, p. 346 (10)  
(Oxford, 1928) & Lot (F.) : The End of the Ancient World and the Beginnings of the Middle Ages ; p. 24 (London, 1931)

Duchesne (L.) : Histoire Ancienne de l'Eglise, Tome I, p. 214. (11)

Workman (H. B.) : The Evolution of the Monastic Ideal. pp. 152-154 (12)  
(London, 1957).

وكذلك : سعيد عاشور : أوروبا العصور الوسطى - الجزء الأول - ص ١٥٨ وما بعدها ( الطبعة السادسة ) .

الرئيسية في ذلك الجدل ، الذي تحول الى صراع رهيب بين جبهتين متعاديتين ، في الوقت الذي ظهر الاسلام واخذ يتحرك لابلأغ دعوته الى خارج شبه الجزيرة العربية (١٣) .

وهكذا ، فان انتشار الاسلام بين المسيحيين في الشرق في اعقاب الفتوح العربية الاسلامية لم يكن بالامر الهين على الكنيسة ورجالها ، ودخول اهل مصر والشام بالذات في الاسلام بتلك السرعة التي تم بها ، جاء ظاهرة غريبة لم تدر الكنيسة لها تفسيراً . ومهما يقال من ان مسيحي مصر والشام - وجلبهم من اليعاقبة - رحبوا بالاسلام بعد ما تعرضوا له من اضطهاد على ايدى حكامهم من الروم بسبب مخالفتهم لهم في المذهب ، فان هذا لا يكفى في حد ذاته ليكون مبرراً للسرعة الكبيرة التي تخطى بها غالبية اهل مصر والشام عن المسيحية ليدخلوا في الاسلام (١٤) .

وكان من المتعذر على الكنيسة ان تعترف بانه لا تعارض بين الاسلام والمسيحية ، وان كلا منهما جاءت ديانة سماوية تآمر بالمصروف وتنتهي عن المنكر ، كل ما في الامر هو ان محمداً (ص) جاء برسالة متممة لرسالة عيسى (س) . ولو تدبر رجال الكنيسة الامر في شيء من الهدوء لوجدوا ان القرآن الكريم كرم عيسى بن مريم تكريماً لم يحظ به نبي آخر من السابقين ، فنادى بالسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً . ولكن حدث في موجة الاضطراب والفزع والاسى التي المت بالكنيسة امام سرعة انتشار الاسلام ، ان الكنيسة ورجالها في العصور الوسطى لم يجدوا سلاحاً قوياً يدافعون به عن وضعهم ويعللون به ما يجرى حولهم من توسيع سريع للاسلام على حساب المسيحية وديارها ، فادعوا ان الاسلام ينتشر بحد السيف ، وان الجيوش الاسلامية خرجت من شبه الجزيرة العربية لتفرض الاسلام فرضاً على اهالي البلاد التي تفتحها . وسرعان ما راجت هذه الافكار بين البسطاء ، واخذت تناقلها الاجيال المتعاقبة في العالم المسيحي ، وما زلت تجد من يتبنها في الكتب المدرسية التي تدرس في العالم المسيحي بل بين صفوف بعض المستشرقين واساتذة التاريخ .

على انه وجد لحسن الحظ من المصنفين من تفهم روح الاسلام وعرف حقيقة انتشاره ، وربما اضطر امام الحقائق الى الاعتراف بما لا يرد كثيرون الاعتراف به . من ذلك ما يذكره **توماس ارنولد** من ان اقباط مصر اللذين ذا قوا الامر في العصر البيزنطي ، وجدوا في الاسلام « حياة تقوم على الحرية الدينية التي لم يتعموا بها قبل ذلك بقرن من الزمان .. وليس هناك شاهد من الشواهد يدل على ان ارتدادهم عن دينهم القديم ودخولهم في الاسلام على نطاق واسع كان راجعاً الى اضطهاد او ضغط يقوم على عدم التسامح من جانب حكامهم الجدد » (١٥) .

Lot (F), Pfister (C), Ganshof (F.) : Les Destinées de l'Empire (Fin du Moyen Age) - Tome 1 (Paris, 1928). ( ١٢ )

Butcher : The Story of the Church of Egypt, vol. 2 ; p. 104. ( ١٣ )

( ١٤ ) توماس ارنولد : الدعوة الى الاسلام ص ١٢٣ - ١٢٤

ولا شك في ان هذا يتفق مع روح القرآن الكريم الذي نص صراحة على انه « لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي » (١٦) ، وقوله سبحانه وتعالى مخاطبا الرسول (ص) « ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا ، افانت تكفره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (١٧) . وبعد ان حدد القرآن الكريم اسلوب الدعوة الى الاسلام بقوله تعالى « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » ، امر - سبحانه وتعالى - بترك المعرضين من اهل اللمة وشأنهم حتى يتولى الله امرهم « فان اسلموا فقد اهتدوا وان تولوا فانما عليك البلاغ والله بصير بالعباد » . ولعله من الواضح ان هذا الاسلوب ابعد ما يكون عن محاولة فرض الاسلام بقوة السلاح . ومرة اخرى تقول انه اذا كان السلاح قد استخدم ، فان ذلك حدث لتحطيم الحواجز التي اعترضت وصول دعوة الاسلام الى الشعوب ، وهي الحواجز المثلة في الحكومات القائمة عندئذ . وباسقاط هذه الحكومات صار الطريق سالكا مفتوحا امام الدعوة الاسلامية ، وعندئذ ترك الناس احرارا في تقبل هذه الدعوة الجديدة او رفضها . ولا يخفى عنا ان اسقاط الحكومات التي وفقت في طريق انتشار الدعوة ترتبت عليه سيطرة العرب السياسية على البلاد التي استقطوا حكوماتها ، الامر الذي جعل بيكر يقول: ان سيطرة العرب السياسية هي التي انتشرت بحد السيف وليست العقيدة الاسلامية (١٨) .

**ولا يوجد دليل واحد في الحوادث التي صحبت الفتح العربي والتي اعقبته يشير الى ان العرب المسلمين اجبروا اهل البلاد المفتوحة على اعتناق الاسلام .**

واذا وجدت حالات لجأ فيها بعض الولاة الى اكراه الاهالي على الدخول في الاسلام ، او قام فيها بعض الحكام - خلفاء كانوا او سلاطين - باضطهاد غير المسلمين ، فان هذه الحالات نادرة وقليلة ، واستمرت فترات زمنية محدودة، ولا يعبر اصحابها مطلقا عن روح الاسلام وتسامحه. ويعترف بذلك أحد المؤرخين المحدثين، اذ يقول « أما من حمل الناس على الدخول في الاسلام او اضطهادهم بآية وسيلة من وسائل الاضطهاد عقب الفتح العربي فاننا لا نسمع عن ذلك شيئا . وفي الحق ان سياسة التسامح الديني التي اظهرها هؤلاء الفاتحون نحو الديانة المسيحية كان لها اكبر الاثر في تسهيل استيلائها على هذه البلاد » (١٩) . بل لقد سمح المسلمون العرب للمسيحيين غداة فتح الشام ومصر باقامة كنائس جديدة ، فضلا عن ترميم واصلاح الكنائس القديمة (٢٠) . وفي ذلك قال احد اساقفة الكنيسة - عقب الفتح العربي لمصر - ما نصه « ان العرب

( ١٦ ) سورة البقرة ، ٢٥٦

( ١٧ ) سورة يونس ٩٩

Cambridge Mediaeval History : vol. 2 p. 330 (Becker).

( ١٨ )

( ١٩ ) توماس ارتول : الدعوة الى الاسلام ص ١٥٧

( ٢٠ ) ساويرس بن القلق : سير اليازم البطارقة ( الجزء الخامس من مجموعة : Patrologia Orientalis

صلحات ٢٤ ، ٢٤ ، ٤٢ ، ١٤٩ ... الخ .

Gibb Memorial Series, 1908)

انظر كذلك الكندي : الولاة والفتنة ص ١٢٢

وسيدة اسماعيل كاشف : مصر في فجر الاسلام ص ١٧١ - ١٧٢ ( الطبعة الثانية ١٩٧٠ )

الذين فرضوا سيادتهم علينا يحترمون الديانة المسيحية ورجالها ، ولا ينتهكون حرية ديانتنا مطلقا ، بل يقدمون المنح لكنائسنا واديرتنا» (٢١) . واستمر هذا الاتجاه هو الغالب على سياسة المسلمين تجاه النصارى ، بدليل ما كتبه احد بطريركة بيت المقدس بعد ذلك بأكثر من قرنين ( ٢٥٦ هـ - ٨٦٩ م ) اذ يقول :

«Multam Benevolentiam Ostendunt

(Saraceni) in nos, licentiam nobis praebentes aedificandi ecclesias nostras.»

وترجمتها الدقيقة هي « ان المسلمين - بقدر كبير من النوايا الطيبة - يسمحون لنا ببناء كنائسنا » ( ٢٢ ) .

ومرة اخرى حاول بعض التعميصين ضد الاسلام تلغس بعض الاسباب الكاذبة لتعليل سرعة انتشار الاسلام بين المسيحيين في البلاد التي فتحها المسلمون فقالوا ان المسلمين فرضوا الجزية على اهل الذمة لاجبارهم على الدخول في الاسلام ، وان كثيرين من المسيحيين اختاروا الدخول في الاسلام ، لا عن اقتناع ، وانما قارارا من دفع الجزية ( ١ ) .

وقد نسي هؤلاء - او تناسوا - ان الجزية انما فرضت فقط على الرجال الاحرار الاصحاء القادرين على الكسب ، وانه رومى في جمعها مبادئ العدل والرفق ، وفرق في تحديد قيمتها بين الفنى ومتوسط الحال والفقر ، بحيث اعفي من دفعها المساكين والاطفال وذوو العاهات والمقعدين والنساء ، فضلا عن رهبان الاديرة ( ب ) . هذا فضلا عن ان الهدف من فرض الجزية ليس القاء سب على كاهل اهل الذمة ، وانما تحقيق نوع من العدالة والتوازن بين المسلم الذي يدفع الزكاة ، والدمي الذي كان مواطنا لا بد من ان يسهم بشكل او بآخر في تغطية النفقات التي تحتاجها مرافق الدولة ، والتي يتمتع هو بخدماتها . يضاف الى ذلك ان الدمى في ظل الدولة الاسلامية كان يحظى بحماية ارواحه وممتلكاته ، كما كان يعفى من الخدمة العسكرية في الوقت الذي يدفع فيه المسلم ضريبة الدم ليوفر لافراد المجتمع جميعا - من مسلمين وغير مسلمين - الامن والسلام وحماية الارواح والامراض والممتلكات .

ومما يؤيد فكرة ان الجزية فرضت على اهل الذمة مقابل حماية ارواحهم حيث ان ديانتهم كانت تحول دون استخدامهم في جيوش المسلمين ، ما يروى عن اهل الخيرة انهم قالوا في صراحة انهم دفعوا الجزية مقابل « ان يمتنعوا وامرهم البغي من المسلمين وغيرهم » . كذلك سجل

Wiet (G.) : L'Egypte Musulmane (Precis de l'Histoire d'Egypte ; Tome 2) p. 131 ( ٢١ )

( ٢٢ ) سيدة اسعافيل كاشف : مصر في فجر الاسلام ( الطبعة الثانية ) ص ١٩١ ،

Wiet (G.) : L'Egypte Arabe (Hist. de la Nation Egyptienne, T. 4) p. 25

( ١٢٢ ) وقد وقع في هذا الخطأ بعض كتاب المسلمين أنفسهم ، فقالوا ان البعض دخل في الاسلام قوارا من الجزية : انظر :

احمد امين : فجر الاسلام ، ص ٩٢ ( الطبعة العاشرة ١٩٦٥ )

( ب ) كانت الاديرة ورهبانها يعفون من الضرائب في العصر البيزنطي قبل الفتح العربي ، فلما فتح المسلمون الشام ومصر ، ابتغوا على الامتيازات التي تمتع بها رهبان الاديرة ، وازادوا عليها افعالهم من الجزية . نظر :

خالد بن الوليد في المعاهدة التي أبرمها مع بعض أهالي المدن المجاورة للحيرة ما نصه « فان منعناكم فلنا الجزية والا فلا ( ٢٣ ) » وكانت أية جماعة مسيحية تقاثل الى جانب المسلمين تعفى من الجزية ، مثلما حدث مع الجراجمة بجوار انطاكية ( ٢٤ ) .

فإذا تدبرنا قيمة الجزية ادركنا انها ليست بالثقل الذي يفرض انسانا على التخلي عن ديانتهم وعقيدة آباؤهم واجدادهم ، تهربا منها . ذلك ان أقصى ما كان يؤخذ من الرجل الثرى لم يتجاوز ثمانية وأربعين درهما في العام ، أى اقل من دينارين . ولا يعقل ان شعبا عنيدا مثل اقباط مصر - رفضوا ان يتخلوا عن المسيحية ، وتحطوا واضطهاد اباطرة الرومان طوال ثلاثة قرون ، ثم ابوا بعد ذلك ان يتخلوا عن مذهبهم الذي آمنوا به في ظل المسيحية ، وقاسوا كثيرا من الوان العذاب بسبب اصرارهم على عدم الدخول في المذهب الذي آمن به اباطرة الدولة في القسطنطينية ( ٢٥ ) . لا يعقل ان مثل هذا الشعب العنيد يتخلى عن المسيحية نفسها ويدخل في الاسلام لمجرد التهرب من ثمانية وأربعين درهما يدفعها الفتي الميسور ، وأربعة وعشرين درهما يدفعها متوسط الحال ، وإثنى عشر درهما يدفعها في العام الفقير الذي يتكسب .

ولا ادل على ان المسلمين لم يتخلوا الجزية أداة للضغط على أهل الكتاب من القصة الشهيرة التي رويت عن الخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز ( ٩٩ - ١٠٢ هـ ٧١٧ - ٧٢٠ م ) عندما ارسل اليه واليه على مصر يشكو له تناقص خراج البلاد ، بسبب ترايد الدخول في الاسلام ويقترح عليه عدم اعفاء من يدخلون الاسلام من الجزية . ولكن الخليفة عمر بن عبد العزيز رد على واليه قائلا « ان الله بعث محمدا داعيا ولم يبعثه جابيا » ( ٢٦ ) .

ثم ان هؤلاء الذين يدعون ان الاسلام انتشر تحت تأثير ضغوط سياسية او عسكرية او مالية ، نسوا ان روح الاسلام نفسها كانت اكبر مشجع لكثير من الجماعات المسيحية وغير المسيحية على الدخول فيه . ولعل من اشد الكتاب تعصبا ضد الاسلام والمسلمين في القرن السابع عشر للميلاد كان الكسندر روس الذي رعى الاسلام ونبهه (ص) وقرآنه الكريم بأبشع التهم ( ٢٧ ) . ولكن هذا الكاتب نفسه اضطر الى الاعتراف بان عظمة الاسلام تكمن في روحه ومبادئه وشرعيته واسلوبه ، فيقول « ومن الحق ، لو قرأ المسيحيون باهتمام شريعة المسلمين وتاريخهم وتدبروها ، لاستولى عليهم الحياء حين يشاهدون الى أي حد يحرس هؤلاء المسلمون على عبادتهم ومدى تقواهم وتصدقهم ، وإلى أي حد هم متفانون في اخلاصهم ، قانتون في

( ٢٣ ) الطبري : تاريخ الامم والملوك ، ج ١ ص ٢٥٠ ، ٢٥٥ ( لندن ١٨٨٥ ) .

وكذلك ارتوند : الدعوة الى الاسلام ص ٧٩ ، الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٥٧ ( ٢٤ ) .

( ٢٤ ) البلاذري : فتوح البلدان ص ١٥٩ ( لندن ١٨٦٦ ) .

( ٢٥ ) Diohl : L'Egypte Chretienne et Byzantine, p.p. 406-410.

( ٢٦ ) ابن سعد : كتاب الطبقات الكبير ، ج ٥ ص ٢٨٢ ( طبعة لندن )

( ٢٧ ) Ross ( Alexander ) : The Alcoran of Mohamet ( London, 1688.)

مساجدهم ، وإلى أى حد هم مطيعون لرئيسهم الروحي ، وإلى أى حد هم مهتمون بمراعاة أوقات الصلوات الخمس في كل يوم ، حيث يتواجدون معاً كانت مشاغلهم . ما أشد مراعاتهم دائماً لصومهم من الصباح حتى المساء طول أيام الشهر بلا انقطاع . ما أكثر تواد المسلمين وتراحيمهم ، وما أعظم ما يرى من عنايتهم بالغرباء في نزلهم ، سواء بالفقر أو النازح المسافر . لو تأملنا عدالتهم ونزاهتهم وسائر فضائلهم الخلقية لخرجنا من جمودنا ، سواء في عبادتنا أو في تراحمننا ، ومن جورنا وأفراطنا وتعسفنا ، فلاريب ان هؤلاء القوم سيقومون بالحجة علينا ، ولا شك في أن عبادتهم وتقواهم وأعمال الرحمة فيهم هي الأسباب الرئيسية لنمو الدعوة المحمدية (٢٨) » .



ومهما يكن من أمر ، فان انتشار الاسلام بتلك السرعة والسهولة اللتين تم بهما ، جاء ظاهرة فريدة من نوعها في التاريخ . ذلك انه لم تكد تنقضى على وفاة الرسول (ص) مائة سنة ، حتى كان الاسلام قد ثبتت ركائزه في بلاد ممتدة من المحيط الاطلسي وشبه جزيرة ايبيريا غربا وحتى بلاد الهند وحدود الصين شرقا . وليس ادل على ان الاسلام شق سبيله تلقائيا - دون قسر او اجبار - الى قلوب الشعوب من حقيقتين :

**الأولى :** هي ان الاسلام انتشر في بلاد لم تصل اليها جيوش اسلامية ، مثل الحبشة وشرق افريقية وغربها ، والصين وشبه جزيرة الملايو وجزر الهند الشرقية والفلبين وغيرها . ومن الثابت ان الاسلام وصل الى هذه البلاد مع التجار ، الامر الذي يفسره ظهور التجمعات الاسلامية ، في الموانئ والثغور والاقاليم الساحلية ، حيث كان يتواجد تجار المسلمين . وكان من الممكن ان يستمر زحف الاسلام وتغلغه الهادئ بسرعة اكبر داخل قارتي آسيا وافريقية ، لولا النشاط الاستعماري الذي بدأ مع مولد العصور الحديثة ، والذي جاء مصحوبا بحركة شرسة تستهدف الحد من انتشار الاسلام بقوة السلاح وتمكين الارشاليات المسيحية من تنصير القبائل الوثنية في هاتين القارتين .

وهنا يبدو الفارق الواضح بين أسلوب انتشار كل من الاسلام والمسيحية في العصور الوسطى والحديثة . فمن الثابت انه ما كاد يتم الاعتراف بالمسيحية في أوائل القرن الرابع بمقتضى مرسوم ميلان سنة ٣١٣ م ، واتخاذها ديانة رسمية للامبراطورية الرومانية على عهد الامبراطور ثيودوسيوس في أواخر ذلك القرن (٣٩٥ م) حتى تعرض الوثنيون لانتف موجة من الاضطهاد عرفها التاريخ ، وهي موجة تصدت الوثنيين انفسهم الى تراث الوثنية ، فاحرقوا

( ٢٨ ) القيس هذه العبارة عن روس المؤرخ المعروف Finlay في كتابه :

Finlay (G.) : A History of Greece from its Conquest by the Romans to the Present Time - vol. 5. p. 29 (Oxford, 1877.)

وأخذها عنه توماس ارنولد في كتابه الدعوة الى الاسلام ص ١٩٨ - ترجمة حسن ابراهيم حسن وزميليه .

كتبهم واغلقت مدارسهم (٢٩) ، ومن جملة ضحايا هذه الحركة كانت الفيلسوفة هيباتيا التي قتلت سنة ٤١٥ بالاسكندرية ، ومثل بجثتها في شوارع المدينة ، لا للذب سوى انها رفضت اعتناق المسيحية (٣٠) . ومن المدارس التي اغلقت مدرسة اثينا الفلسفية ، وقد تم اغلاقها سنة ٥٢٩ لانها تعالج فلسفة العصر الوثني . واستمر هذا الاسلوب متبعاً في نشر المسيحية ، فنسمع عن شارلمان انه فرض المسيحية بالسيف والتار على قبائل السكسون ، حتى انه اعدم ، منهم بضعة آلاف في مذبحه فردن سنة ٧٨٢ بسبب عدم ثباتهم على المسيحية التي اجبرهم على اعتناقها (٣١) . اما منظمة فرسان السيف - وهي منظمة من الرهبان اخلت على عائقها نشر المسيحية في بروسيا الى ان نقلت هيئة الفرسان التيوتون نشاطها الى تلك الساحة - فقد قتلت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر بضعة آلاف من البروسيين ، فضلا عن السلاف من لتوانيين وبولنديين بسبب عدم تقبلهم للمسيحية (٣٢) .

**اما الحقيقة الثانية الخاصة بانتشار الاسلام**، والتي تنفي عنه اية شبهة في ان يكون هذا الانتشار جاء وليد ضغط القوى على الضعيف فتتمثل في ان الدعوة الى الاسلام حمل امانتها رجال - وربما نساء في بعض الحالات - افراد ، لا تربط بينهم رابطة الا رابطة الايمان بالله وشعار ان لا اله الا الله محمد رسول الله . ولم تكن لهؤلاء الدعاة هيئة تشرف على جهودهم وتوجهها ، وبعبارة اخرى فان الدولة الاسلامية لم يكن فيها جهاز رسمي خاص بالدعوة ، ولم تقم الدولة باعداد الدعاة وارسالهم على شكل ارساليات للتبشير بالاسلام ونشره بين شعوب الارض ، كما هو الحال في المسيحية ، وانما ترك امر الدعوة للاسلام للأفراد - حكاما ومحكومين - وخاصة من التجار الذين نهضوا بهذه الامانة في البلاد التي وصلوا اليها وحلوا فيها ، وذلك بوحى من ضمائرهم وحماستهم الدينية ، وطلباً لحسن الثواب . وكان شعارهم دائماً ابداً هو الاقتناع بالحسن عملاً بقوله تعالى « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » . وربما قام بعض الخلفاء - مثل الخليفة المأمون العباسي - بدعوة الكفار الى الاسلام ، مثلما فعل مع اهالي بلاد ما وراء النهر وفرغانة (٣٣) . ولكن هذه الدعوة لم تصل مطلقاً الى حد التهديد او

Bury : History of the Later Roman Empire, vol. 1, p. 371 (London, 1923) ( ٢٩ )

( ٣٠ ) تعتبر الفيلسوفة هيباتيا Hypatia من كبار فلاسفة الاغلاطونية الحديثة في اواخر العصر الوثني واولال العصر المسيحي ، وهي ابنة العالم الكبير ثيون . ويقال ان الذي امر بقتلها والتمثيل بجثتها هو رجل الدين القديس كيرلس لاصرارها على وثنييتها - نقل :

Gibbon (E.) : The History of the Decline and Fall of the Roman Empire (London, 1881) & Oxford Classical Dictionary

Kleinclausz (A) : Charlemagne ; p. 134 ( ٣١ )

Pirenne : La Fin du Moyen Age, Tome 1 ; p. 201 (Paris, 1931) & Barraclough ( ٣٢ )

(G). : The Origins of Modern Germany 207 - 268 (Oxford 1947)

( ٣٣ ) البلاذري : فتوح البلدان ص ٢٠ . ( ليسن ١٨٦٦ )

الأكراه ، بل على العكس حدث عندما رفض أحد زعماء المائوية - وكان في زيارة لبغداد - أن يستجيب للمؤامرة الخليفة الدخول في الإسلام أن تركه الخليفة وشأنه ، بل لقد وفر له حراسة خاصة خوفاً عليه من تعصب القوفاء (٣٤) . حتى أن المرابطين الذين خرجوا من المغرب العربي ليتوسعوا في غرب إفريقية ووسطها ، استخدموا السيف في جهاد الوثنيين والتوسع على حسابهم ، ولكنهم لم يرفعوا السيف لإجبار الناس على الدخول في الإسلام وامتناقه .

وقد حدث في القرن العاشر للميلاد إن دخل الأتراك السلاجقة في الإسلام بعد أن حققوا انتصاراً على الممالك الإسلامية المجاورة - من الغزنويين وغيرهم - وأنزلوا ضربة عنيفة بالمسلمين في بلاد التركستان ، ومع ذلك فإن الغالب هو الذي أخذ بديانة المغلوب ، فدخل بضعة آلاف من الأتراك السلاجقة في الإسلام ، وهؤلاء ظهرت حماساتهم للديانة الجديدة في الذود عنها ضد الأخطار التي تهددها من جانب الغزو الصليبي بعد قليل . أما التتار الذين غزوا العالم الإسلامي واستقوا الخلافة العباسية في بغداد ، واجتاحوا فارس والعراق وشرق آسيا الصغرى والشام حتى وصلوا إلى غزة على حدود مصر قبل أن تحل بهم الهزيمة في عين جالوت .. فقد خضعوا تدريجياً لتأثير الإسلام ، بحيث لم يكده ينتهي القرن الثالث عشر للميلاد ، إلا وكان مغول القفجاق - أو القبيلة الذهبية - في جنوب روسيا قد دانوا بالإسلام ، ثم تبعهم تدريجياً مغول العراق وفارس ، بل لقد شق الإسلام طريقه في هدوء إلى إمبراطورية المغول الوسطى ، أي أسرة جغتاي في كاشغر .

وعندما توسع الأتراك العثمانيون في شرق أوروبا في العصور الحديثة سرب الإسلام تلقائياً إلى أعداد كبيرة من المسيحيين الذين أصبحوا بآلهة وفتنهم أسلوبه في الحياة . ورب أسير مسلم وقع في قبضة الأعداء وساقوه إلى بلادهم فكان سبباً في انتشار الإسلام بين آلاف منهم ، بل رب امرأة من سبائيا المسلمين ضمها أحد رؤساء القبائل إلى حريمه فكانت سبباً في إسلامه وإسلام قبيلته من بعده .

ويبدو أن نسبة كبيرة من الرقيق - وخاصة في شرق أوروبا مع حركة التوسع العثماني - اختاروا الدخول في الإسلام طلباً لرحمته . ومما لا شك فيه أن الشريعة الإسلامية نظمت مسألة الرق ، فنادى الإسلام بحسن معاملتهم ، وجعل تحريرهم كفارة لكثير من الذنوب . وفي كثير من بلاد الإسلام « كان للرقيق - مثلما كان لسائر المواطنين حقوقهم - بل قبل أنه كان للرق أن يقاضي سيده إذا أساء معاملته ، وأنه إذا تحقق القاضي من اختلاف طباعهما اختلافاً بينا إلى حد تعلل الاتفاق بينهما ، فله أن يرغم السيد على بيعه (٣٥) . ولذا اختار كثيرون ممن استرقهم

( ٣٤ ) ابن النديم : كتاب الفهرست ، ص ٢٢٨ ( ليزج ١٨٧١ )

( ٣٥ ) أنولد : الدعوة إلى الإسلام ، ص ٢٠٠



العثمانيون الدخول في الإسلام «بمحض ارادتهم». وكثيرا ما كان يحدث ان يحرق السيد المسلم مملوكه المسيحي الذي اختار ان يحتفظ بديانته مكافأة له على أمانته ، او رغبة منه في ان يجرى عليه رزقا لكبر سنه (٣٦) .

واذا كان هذا هو اسلوب انتشار الإسلام، فانه مما لا شك فيه ان هذا الانتشار اوجد رباطا قويا بين الشعوب التي دانت به على اختلاف اصولها وعناصرها . ذلك ان الإسلام لم يكن مطلقا مجرد عقيدة وطقوس تؤدي فحسب وانما هو أيضا اسلوب للحياة وتخطيط للامة والمجتمع ، ومنهج للفكر والسلوك ، ودستور للانسانية في اسمى صورها . وفي ذلك يقول احد الكتاب الاوروبيين المحدثين « تقوم قوة الإسلام في امتلاء شخصيته واكتمالها ، تلك الشخصية التي يستطيع الإسلام ان ينتجها متى كان في خير احواله .. فالمسلم يتصف بالطمأنينة والكرامة والاعتزان ، وهي صفات لم تكن لتتطور وتنمو الا في اطار صورة ثابتة للعالم المثالي والجماعة الانسانية المثالية » (٣٧) .



هذا عن انتشار الإسلام ، اما عن انتشار اللغة العربية فيمثل ظاهرة أخرى لا تقل خطورة . ذلك ان العرب الذين خرجوا من شبه الجزيرة العربية في القرن السابع للميلاد لم يحملوا معهم تعاليم ديانة سماوية جديدة فحسب ، وانما حملوا معهم أيضا بدور لغة جديدة لتسود المنطقة الممتدة من المحيط الى الخليج ، وتصنفها بصيغة حضارية عربية واضحة . والمعروف عن اللغة انها مظهر من أقوى مظاهر اية حضارة ، ودعامة متينة من دعائم اية قومية في العصور الحديثة . فاللغة ليست مجرد اصوات وحركات ، وانما هي أداة التفاهم بين الافراد والجماعات ، فاذا تم هذا التفاهم بطريقة سلمية تقاربت العقول وتبدلت الافكار ، واتحدت الاقئدة والقلوب ، وامكن ان يسير الجميع على درب حضارى متجانس واحد .

والواقع ان انتشار اللغة العربية ذلك الانتشار السريع كان مثارا لكثير من التساؤلات . فاللغة العربية ليست بالسهلة ، وانما هي لغة صعبة فعلا ، بحصيلتها الواسعة ، ومتداداتها الكثيرة ، وتباين نطق حروفها وقواعد نحوها واعرابها المحكمة ، وشكلها وتنقيطها .. ولا ننكر اننا - والعربية لغة آبائنا واجدادنا - نعانى الصعوبات أحيانا في اختيار اللفظ المناسب ، ووضع الضبط السليم . فما بالنا بشعوب عريقة ذات حضارات راسخة ، ولغات متكاملة سجلوا بها نشاطهم الحضارى عبر القرون - قبل ان يظهر العرب على مسرح التاريخ - يترون لسانهم

( ٣٦ ) نفس المرجع ص ٢٠٣ - ٢٠٤

( ٣٧ ) جرونياد : حضارة الإسلام ص ٩٢٠ .

ليتكلموا لغة قوم فتحوا بلادهم وبسطوا سيادتهم عليهم . ومهما يبالغ في اعداد القبائل العربية التي نزحت من شبه الجزيرة في اعقاب حركة الفتوح العربية الاسلامية ، واستقرت في الولايات المفتوحة ، فانها كانت تمثل اقلية ضئيلة وسط محيط كبير من اهل البلاد الاصليين . ومع ذلك فقد سارت عملية التعريب سيرا حثيثا ، واستطاع اللسان العربي ان ينتصر ليمثل اللغة السائدة من المحيط الى الخليج ، سواء في الحياة الخاصة او العامة ، في بيوت العلم والدين او في الطرقات والازقة ، في الدواوين والمعاملات الحكومية ، والرسمية او في الاسواق والخانات والحمامات .

**وربما ساعد على سرعة نجاح التعريب ذلك الامتزاج الذي تحقق في اعقاب حركة الفتوح ،**

اذ كثرت هجرة القبائل العربية الى الولايات الجديدة والاستقرار فيها - سواء في فارس والعراق والشام ومصر والمغرب - ، ومن ناحية اخرى نوح كثيرون من اهالي الولايات الجديدة الى المدينة - عاصمة الدولة الاولى - او الى مكة لزيارة بيت الله الحرام واقامة شعائر الحج وبذلك امتزج العنصر العربي بغير العربي ، وغدت الدولة دولة الاسلام ، والبلاد بلاد المسلمين جميعا على اختلاف اصولهم « ليس من فارق الا في ان العنصر العربي في جزيرة العرب اكثر ، والعنصر الاجنبي في الممالك المفتوحة اعظم » (٣٨) .

ومن الاراء التي ظهرت في تفسير ظاهرة سرعة انتشار اللغة العربية في البلاد المفتوحة ، **انها كانت لغة الفالبيين الفاتحين ، سادة البلاد وحكامها الجدد .**

والمفروض دائما ان ثمة علاقات متبادلة بين الحاكم والمحكوم تتطلب قدرا من التفاهم المشترك، الذي لا يتحقق الا داخل اطار لغة متفق عليها بين الطرفين . وهنا نجد ان القاعدة جرت ان يرتفع المحكوم الى مستوى الحاكم وليس الحاكم هو الذي ينزل الى مستوى المحكوم . وعلمنا في تفسير التاريخ الا تقع في الخطا الذي يقع فيه كثيرون ، وهو تطبيق مفاهيم العصور الحديثة التي نعيش في اجوائها الفكرية على العصور السابقة . ففي ظل النظم الديموقراطية الحديثة يستمد الحكام نفوذهم وسلطانهم من شعوبهم ، في حين كان الوضع القالب في العصور القديمة والوسطى هو ان يدعى الحكام حقا مقدسا في الحكم ، وبالتالي فقد كان المحكوم اكثر حرصا على استرضاء الحاكم لقضاء مصالحه ، ومن الخير له ان يبحث عن افضل الطرق واسرعها لايصال شكواه او رغبته الى الحاكم . ولما كان الحكام الجدد لا يعرفون لغة الا العربية ، فلم يبق امام الشعوب التي خضعت لهم سوى تعلم العربية ، مما ادى الى انتشارها . هذا فضلا عما يقال من ان ثمة عقدة نفسية عند البشر تجعل الضعيف شغوفنا بمحاكاة القوى ، والغلوب مولع دائما ابدا

بتقليد الغالب - على قول ابن خلدون - مما كان له اثره في انتشار اللغة العربية بين الشعوب التي خضعت للعرب ودانت لحكمهم .

**لكن هذا القول مردود عليه بان ثمة امثلة عديدة في التاريخ - قبل حركة الفتوح العربية الاسلامية وبعدها - تثبت ان تحول شعوب باكملها الى لغة الحكام الفاتحين، ونبذها لغة الاباء والاجداد ، ليس القاعدة الغالبة في التاريخ .** فالاغريق غزوا الشام ومصر ايام الاسكندر الاكبر ، وحكموها بعد ذلك مدة طويلة ، ومع ذلك لم تنجح اللغة اليونانية في محو اللغات القديمة القائمة في البلاد - مثل الارامية والمصرية .

والرومان غزوا كافة البلاد الواقعة في شرق حوض البحر المتوسط ، ومع ذلك فان الحكم الروماني الذي استمر بضعة قرون لم يسفر عن احلال اللغة اللاتينية محل اللغات المحلية القديمة التي كانت بمثابة لغات شعبية ، او محل اللغة اليونانية التي غدت - الى حد كبير - لغة الخاصة ورجال العلم والفكر . وكل ما هنالك هو ان اللغة اللاتينية غدت لغة الادارة والحكم فضلا عن الجيش. فاذا انتقلنا الى اواخر العصور الوسطى ومشارف العصور الحديثة ، وجدنا الاتراك العثمانيين يغزون الوطن العربي ويحكمونه بضعة قرون ، ومع ذلك لم تنجح لغتهم في ان تحظى ببعض السيادة ، بل على العكس دخلت لغة الاتراك الفاظ عربية لا حصر لها . وربما قبل في تفسير ذلك ان الاتراك العثمانيين عندما غزوا الوطن العربي كانوا اقل في مستواهم الحضارى من العرب ، ولكن علينا ان نذكر ان العرب بدورهم عندما غزوا مصر والشام والعراق ابان حركة الفتوح العربية الاسلامية في القرن السابع للميلاد كانوا اقل في مستواهم الحضارى من شعوب هذه البلاد التي فتحوها ، ومع ذلك فقد قدر للغتهم ان تسودها .

وربما كان الاقرب الى الواقع هو الربط بين انتشار الاسلام من ناحية وانتشار اللغة العربية من ناحية اخرى . ذلك ان الرباط بين العربية والاسلام اقوى من ان يحتاج الى شرح او دليل . فالاسلام ولد في حجر العروبة ، ونبي الاسلام (ص) ينتمي الى اصل عربى صريح وينسب الى اشرف القبائل العربية ، والقرآن الكريم - وهو دستور الاسلام - نزل بلسان عربى مبين . هذا فضلا عن ان العرب هم الذين حملوا عبء ابلاغ الاسلام الى الشعوب الاخرى، وجاهدوا من اجل تحطيم الحواجز التي اعترضت سبيل مسيرته التلقائية ، ونهضوا بهذه الامانة اعلاء لكلمة الله ، وايمانا برسالته .

**وهكذا كان لا بد وان ياتي انتشار الاسلام مصحوبا بانتشار اللغة العربية ، بمعنى ان الظاهرة الاخيرة تبعت الظاهرة الاولى وجاءت في اعقابها.** واذا كان الاسلام - كما سبق ان اشرنا - اخذ ينتشر انتشارا تلقائيا هادئا في مشارق الارض ومغاربها فان معتنقيه كانوا مطالبين باداء قروضه ومن الواضح ان النطق بالشهادتين يتطلب نطق بعض الالفاظ العربية وفهم معناها ، فضلا عن

أن أداء شعائر الصلاة يتطلب معرفة فائحة الكتاب وحفظ بعض قصار السور من القرآن الكريم ، وبدا صار لابد للمسلم من أن يلم بالعربية أو بشيء منها . ثم أن الإسلام يطلب من المسلم الانصاف للقرآن الكريم إذا قرئ على مسمع منه ، وترتيله وتدبر ما فيه من آيات بينات ، وهذه كلها أمور ترتبط بمعرفة اللغة العربية وفهمها ونشرها إلى حقيقة هامة هي أن انتشار اللغة العربية جاء باللسان قبل أن يكون بالقلم . ذلك أنه مع ما كان للقرآن الكريم من أثر في نهضة التأليف الثرى المدون ، إلا أن القرآن الكريم نفسه لم يجعل فكرة كتابة الأدب أمراً مألوفاً لدى العرب . وربما يرجع هذا إلى أن غالبية المسلمين لم يقرأوا القرآن - في ذلك الدور الأول من أدوار انتشار الإسلام - وإنما كانوا يتلونه غيايباً . هذا فضلاً عن عدم وجود أعداد كبيرة من نسخ القرآن الكريم (٢٩٦) .

وساعد على تعريب البلاد المفتوحة أن العرب الذين نزحوا إلى الأرض الجديدة واستقروا فيها لم يستمروا طويلاً في حالة عزلة ، وإنما اخلدوا بتدريج مع الأهالي الأصليين . ومع بداية القرن الثاني للهجرة أخذ هؤلاء العرب يقلعون عن ترفهم وتعاليمهم ، واختلطوا بأبناء البلاد الأصليين ، وشاركهم حرفهم التقليدية من زراعة وغيرها ، بل لقد تزوجوا معهم ، مما أضعف من حدة العصبية العربية من ناحية وساعد على انتشار الإسلام وتعريب البلاد من ناحية أخرى . وفي ذلك يقول المقريزي « لم ينتشر الإسلام في قرى مصر إلا بعد المائة من تاريخ الهجرة ، عندما أنزل عبيد الله بن الحبحاب (٤٠هـ) مولى سلوك قيساً بالحوف الشرقي . فلما كان بالمائة الثانية من سني الهجرة ، كثرت انتشار المسلمين بقرى مصر وضواحيها (٤١) » . وهنا نلاحظ أن عملية نزوح القبائل العربية من شبه الجزيرة واستقرارها في الولايات الجديدة المفتوحة استغرقت أمداً طويلاً - بلغ نحواً من خمسة قرون - ظلت قبائل عربية جديدة تنزح طوالها لتسهم بدورها في تعريب البلاد وصيغتها بالصيغة العربية . وساعد على إتمام هذه العملية قدرة المهاجرين العرب على الاندماج في البيئة الجديدة بسرعة ليس لها مثيل .

وهكذا ، فإن الفارق يبدو واضحاً بين حركة الفتوح العربية الإسلامية ، من ناحية ، وحركات الغزو والتوسع التي تعرضت لها البلاد الواقعة في منطقة الشرق الأدنى - وخاصة الشام ومصر والعراق - قبل ذلك ، من ناحية أخرى . فالعرب عندما أقاموا لانفسهم مراكز

( ٢٩ ) جب : خواطر في الأدب العربي ( مجلة الأدب والفن ج ٢ - ١٩٤٢ ) ونشرها صلاح الدين المنجد في : المتن من دراسات المستشرقين ج ١ ص ١٢٩ ( القاهرة ١٩٥٥ ) .

( ٤٠ ) المقريزي : المواقف والاعتقاد ج ٢ ص ٢٦١ ( طبعة بولاق )

( ٤١ ) عامل الخراج في مصر على عهد الخليفة هشام بن عبد الملك ( ١٠٥ - ١٢٥ هـ ٧٢٤ - ٧٤٣ م ) . وقد ظل ابن الحبحاب في ولاية الخراج حتى سنة ١١٤ هـ على قول ابن تلي بردي ( النجوم الزاهرة ج ١ ص ١٧٢ ) أو سنة ١١٦ هـ على قول المقريزي ( المواقف والاعتقاد ج ١ ص ٢٠٨ ) .

جديدة في الولايات التي فتحوها ، مثل القسطنطينية والقيروان والبصرة والكوفة ، لم يتخلوا من هذه المراكز مواقع يتحصنون داخلها ، وانما غدت هذه المدن بعد قليل موطناً للحرب ولغير العرب من اهالي الولايات ، ليختلط الجميع ببعضهم البعض تحت مظلة الاسلام الذي نادى بان المؤمنين اخوة . وشتان بين هذا الوضع وبين ما كان عليه الوضع بالنسبة لليونان الذين حرصوا عند تغلبهم في بعض البلاد على اقامة مستعمرات خاصة بهم - مثل نقرطيس والاسكندرية وبطلمية في مصر - ليعيشوا فيها وفق نهج الحياة اليونانية الخاصة التي اتوها في بلادهم الاولى حتى انهم حرموا على اهلها التزاوج مع اهل البلاد الاصليين . يضاف الى ذلك ان اليونان والرومان عندما غزوا هذه المنطقة لم يأتوا معهم بديانة جديدة تسمو في مستواها فوق الديانات المعروفة في تلك البلاد . بل على العكس كان الشرق دائماً متفوقاً في مجال السمو الروحي ، وكانت الديانات الوثنية في الشرق أكثر رقياً في مستواها ، حتى لقد تسرب بعضها الى العالم الاوربي . . شرقه وغربيه . والمعروف من الاسكندر الاكبر انه حرص عندما غزا مصر على ان يزور معبد آمون في قلب الصحراء الغربية ، ليقدم له القرابين ويستنير بنبوته . وهكذا حتى ظهرت المسيحية ، واخذت تنتشر في المنطقة - وخاصة في مصر والشام واجزاء من العراق . ولم يكن في في وسع المسيحية اوفرها من الديانات التي كانت قائمة في البلاد التي فتحها المسلمون ان تصمد امام حجة الاسلام ومنطقة ، فانتشر الاسلام انتشاراً سريعاً ، ومع انتشاره جاء انتشار اللغة العربية .

وهنا لابد من الاشارة الى حالتين مرتبطتين ببلدين فتحهما المسلمون وحكوهما بضعة قرون ، وكان لهم في كل منهما حضارة عظيمة سجلها التاريخ ، ومع ذلك لم ينتشر اللسان العربي في اي منهما ، ونعني بهذين البلدين فارس واسبانيا اما فارس فتتمثل ركنها اساسي في الحضارة الاسلامية ، اذ اسهم الفرس بالذات اسهاماً جوهرياً في الفكر الاسلامي من مختلف جوانبه الادبية والعلمية والروحية ، فضلاً عن الجوانب المرتبطة بالنظم والادارة والفنون وغيرها . وما كاد الفرس يعتنقون الاسلام حتى اظهروا تمسكاً قوياً به ، وتغانياً في الدود عنه ، وحرصاً على الخوض في النقاش والجدل ، بله الصراعات السياسية والمذهبية التي لم تلبث ان تفجرت داخل الدولة الاسلامية . والغريب اننا نتصفح تاريخ الادب العربي فنجد خير من اثرى ادب الكتابة وفنها كانوا من اصل فارسي وعلى رأسهم عبد الحميد الكاتب وابن قتيبة وابن المقفع والفضل بن سهل وسهل بن هارون . . الخ . في حين برز من شعراء العربية امثال بشير بن برد من خلدوا اسماءهم على صفحة الشعر العربي . يضاف الى هؤلاء جميعاً علماء أفذاذ امثال الطبري وابن سينا والخوارزمي ، وقد خلفوا جميعاً اراثاً خالداً في الفكر الاسلامي ، ودنوا موسوعات ضخمة كلها بالعربية .

والامر الذي يثير العجب حقاً هو عدم انتشار اللسان العربي في بلاد الفرس ، رغم ان هذه البلاد انتصرت في بوتقة الدولة الاسلامية ، وشاركت بسهم وافر في بناء حضارتها ، فضلاً

عن ان حكم العرب لها دام قرونا طويلة . حتى عندما فتحت وحدة الدولة وقامت على انقاضها دول ودويلات عديدة في المشرق والمغرب ، وبقيت بلاد الفرس تمثل جبهة قوية من جبهات الاسلام ومركزا من مراكز اشعاع حضارته ، ومقرا لعددمن الدول الاسلامية ، التي اسهمت بطريق مباشر في مصائر العالم الاسلامي واعطائه صورته المميز في الجانبين السياسي والحضاري .

ولانجد تعليلا لهذه الظاهرة سوى ان الفرس اصحاب حضارة عريقة راسخة ، وانه كان من الصعب عليهم ان يتخلوا عن لغتهم التي هي دعامة كبرى من دعائم حضارتهم ، ويجدون في التمسك بها اعتزازا بامضيهم وحفاظا على تراثهم . حقيقة ان هناك بلادا اخرى - مثل مصر والشام - لا تتقل عرافة في حقل الحضارة البشرية عن فارس ، ومع ذلك فقد تم تعريبها - او استعراؤها - باكملها ، وتخلت عن لغاتها القديمة مع دخولها في اطار الاسلام . ولكن ربما استطعنا ان نفرس هذه الظاهرة في ضوء ما هنالك من تباين في الصفات بين الشعوب الجبلية وشعوب البلاد ذات الطابع السهلي ، فالاولى يتصف أهلها غالبا بالعناد وقوة المراس وصلابة الرأي ، والرغبة في التمسك بعبادتهم وتقاليدهم الموروثة ، وعدم التخلي عن تراثهم واخلاقهم ، في حين تضفي البيئة السهلية على أهلها قدرا من ليونة الطباع ومرونة الفكر وسماحة الاخلاق ، مما يجعلهم اقرب الى التكيف بما يتعرضون له من تيارات جديدة . ولو كان لدى الفرس سلاح وحي قوي يواجهون به الفتح العربي لاحتفظوا بديانتهم ، ولكن مهما يبالغ في أية عقيدة وثنية - كالجوسية - فانها لا يمكن ان ترقى في قوة حبكها ومتانة منطقها وسمو مفاهيمها الى مستوى ديانة سماوية كالاسلام .

هدا ، وربما ساعد على عدم تعريب بلاد فارس ، ان ديوان فارس بالذات لم يتم تعريبه الا في وقت متأخر حوالي سنة ١٢٤ هـ . حقيقة ان الدولة الاسلامية شرعت في تعريب الدواوين على عهد الخليفة عبد الملك بن مروان ( ٦٥ - ٨٦ هـ = ٦٨٥ - ٧٠٥ م ) . ولكن ديوان فارس بالذات لم يعرب الا حوالي سنة ١٢٤ في اواخر عهد هشام بن عبد الملك ( ١٠٥ - ١٢٥ هـ = ٧٢٤ - ٧٤٣ م ) ( ٤٢ ) اي في اواخر العصر الاموي . وبعد ذلك بنحو ثمانين سنوات قامت الخلافة العباسية معتمدة على سواعد الفرس ، فاتخذت خلفاؤها الاوائل من الفرس دعامة اقاموا عليها ملكهم وحاربوا بها اعداءهم ، الامر الذي زاد من قوة العصبية الفارسية ، وضاعف من اثر الفرس

( ٤٢ ) الجهشيارى : كتاب الوزراء والكتاب ص ٦٧ ( طبعة القاهرة ١٩٢٨ ) ويقول الجهشيارى في ذلك ما نصه « وكان أول من نقل الكتابة من الفارسية الى العربية بخراسان اسحق بن طليق الكاتب - دجل من بني نهشل - كان مع نعر بن سيار ( سنة ١٢٤ هـ ) » .

« وكان اكثر كتاب خراسان اذ ذاك مجوسا وكانت النصيبات بالفارسية ، فكتب يوسف بن عمر - وكان يتقلد العراق في سنة اربع وعشرين ومائة - الى نعر بن سيار كتابا ، انقلده مع دجل يعرف بسلیمان الطيار ، يامر به الا يستعين باحد من اهل الشرا في اعماله وكتابه . وكان أول من نقل الكتابة من الفارسية الى العربية بخراسان اسحق بن طليق الكاتب ، - دجل من بني نهشل - كان مع نعر بن سيار .

انظر ايضا : البيلادى : كتاب فتوح البلدان - القسم الثانى - ص ٣١٨ ( طبعة القاهرة ١٩٥٧ ) .

الحضارى في الدولة الاسلامية . وترتب على هذا وذاك ازدياد الفرصة امام اللغة الفارسية لتظل حية في بلادها .

وهكذا اعتنق الفرس الاسلام ، ولكنهم احتفظوا بلغتهم ، وان جاء هذا الاحتفاظ جزئيا غير كامل ، حيث ان اللغة الفارسية غدت تكتب وتدون باحرف عربية من ناحية ، كما ان كثيرا من الالفاظ العربية ، وخاصة تلك المرتبطة بالاسلام وعلوم الدين دخلت اللغة الفارسية ، من ناحية اخرى .

**اما الحالة الثانية الكبرى عن بلاد فتحها العرب والمسلمون ، واستمر حكمهم قائما فيها** قرونا طويلة ، ومع ذلك فان تعريبها لم يتم فهي اسبانيا . والواقع ان اسبانيا بالذات تمثل حالة من الحالات الفريدة في التاريخ التي استرعت انظار الباحثين ، واستأثرت بجهود المفكرين . ذلك ان الحضارة العربية الاسلامية كانت لها ركيزة اساسية في بلاد الاندلس ، تجلت في كافة الميادين سواء الدينية والفكرية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية والفنية وغيرها ، حتى لقد غدت مدن الاندلس - مثل قرطبة وطلطلة واشبيلية وغرناطة - مراكز اشعاع حضارى قصدها طلاب العلم والمعرفة من شتى انحاء الغرب لينهلوا من مناهلها . ومع ذلك فان الحقيقة المؤلمة هي ان دولة المسلمين انهارت في الاندلس في اواخر القرن الخامس عشر للميلاد ، دون ان يتترك الاسلام اثرا يتناسب مع امجاد تلك الحضارة وعظمتها . وفي هذه الحالة بالذات علينا ان نضع امامنا بعض الاعتبارات :

**اول هذه الاعتبارات** هو ان الاندلس كان يقع في اقصى اطراف الدولة الاسلامية ، من ناحية العرب ، وبالتالي فان العرب فتحوا هذا البلد بعد ان اعترى حركتهم التوسعية الضعف والانهاك ، حتى انه من الامور المسلم بها في التاريخ انه لولا معاونة البربر من اهالي شمال افريقية الذين اعتنقوا الاسلام - امثال طارق بن زياد ورجاله - لما تم فتح هذه البلاد في اوائل القرن الثامن للميلاد . ومع ذلك فان المسلمين لم يتمكنوا من فتح شبه جزيرة ايبيريا بأكملها ، ولم يسيطروا على كافة انحاءها في يوم من الايام ، وانما اقتصرت دولة المسلمين في الاندلس على الاجزاء الجنوبية وبعض الوسطى ، في حين ظلت الاقاليم الشمالية والغربية خارج نفوذ المسلمين السياسي والحضارى . وفي هذه الاجزاء الاخيرة ، قامت امارات ودويلات مسيحية - مثل ارفونة وقشتالة ونافارى ثم البرتغال - ظلت تتربص الدوائر بدولة المسلمين ، فتسالمها حيناً وتنافسها العداء حيناً ، حتى عصفت بها في نهاية الامر .

**اما الاعتبار الثاني** فيما يتعلق بزوالات اثر الاسلام والعروبة من اسبانيا ، او على الاقل ضعف هذا الاثر بما لا يتناسب مع عظمة حضارة المسلمين فيها - فيرجع الى طبيعة البلاد ، تلك الطبيعة التي اتعبت الغزاة من اقدم العصور حتى ايام يونابرت في العصور الحديثة ، والتي اضعفت على اهلها

قد ارم من صلابة الخلق والرغبة في التمسك بالتراث اشبه بما ذكرناه عن الفرس في المشرق . كل ما في الامر هو ان الفارق بين الحالتين يكمن في بعض الفوارق الجوهرية . ولعل اول هذه الفوارق هو ان المسلمين غزوا اسبانيا بعد ان تاصلت فيها الديانة المسيحية ، وغدت مركزا هاما من مراكزها في الغرب الاوروبي . وحسبنا الاشارة الى ما عقد فيها من مجامع كنسية ، منذ وقت مبكر ، وما توافر على ارضها من مزارات القديسين التي يتجه اليها المسيحيون من انحاء الغرب الاوروبي . مما جعل صلابة اهل البلاد تبدو في تمسكهم بعقيدتهم فضلا عن لغتهم . وشتان بين هذا الوضع وبين ما كان عليه مجوس فارس عندما فتح العرب بلادهم ، وهم الذين لم يجدوا معهم سلاحا روحيا يواجهون به الاسلام .

**اما الفارق الثاني** فيبدو في ان بلاد الفرس كانت قريبة نسبيا من قلب الاسلام وفتحها المسلمون في وقت مبكر كانت فيه الدعوة الى الاسلام اقوى ما تكون ، مما حقق لها النجاح هذا في حين كان الاندلس في اقصى المغرب ابعد ما يكون عن قلب الاسلام ، في المشرق ، وجاء فتحه بعد ان اعترى الفاتحين قدر من الانحلال جعلهم يفرقون في مستنقع مؤلم من الخلافات القبلية والعنصرية ، مما عرض الدعوة الاسلامية في ذلك الركن للفتور الشديد . حتى اولئك الذين عاشوا تحت حكم المسلمين وتعلموا العربية ، واتخذوها لسانا ليسايروا الوضع الجديد ، وليقتضوا حوائجهم قبل حكاهم الجدد ، اوليستفيدوا من علومهم وحضارتهم - وهم الذين اطلق عليهم اسم المستعربين - فانهم ظلوا يمثلون نسبة محدودة غير كبيرة من اهل البلاد الاصليين وهكذا ، حتى عصفت القوى المسيحية بدولة المسلمين في الاندلس ، وتم طردهم من شبه الجزيرة بعد نحو من ثمانية قرون ، وعندئذ حرص المسيحيون على ان يشنوا حملة ظالمة ملؤها التعصب ضد كل ما يشتم منه رائحة الاسلام والعروبة ، فاصدرا للكان فرديناند وايزابلا مرسوما يقضي بالغاء شعائر الدين الاسلامي ، ومحو اللغة العربية من كافة انحاء البلاد . ولم تقف هذه الحملة عند حد قتل كل من يشتبه في اعتناقه الاسلام فحسب ، بل تخطت ذلك الى اقتلاع كافة مظاهر الحضارة العربية الاسلامية ، بحرق كتبها وهدم آثارها ومنشأها ، بحيث لم يسلم منها سوى القليل النادر مثل جامع قرطبة وقصر الحمراء ، وهي البقايا التي تعيش عليها اسبانيا اليوم في الحصول على مواردها الى المسيحية في حين فر الباقون الى خارج البلاد ، بحيث لم يبق في اسبانيا مسلم من ابناءها . ومع ذلك فان اثر العربية بقي مالا حتى اليوم ، يبدو في كثير من الاسماء والمصطلحات والامثال ، فضلا عن بضع مئات من الكلمات التي غدت تمثل جزءا اساسيا في قاموس اللغتين الاسبانية والبرتغالية وقد وضع المستشرق دوزي قاموسا كبيرا يضم الالفاظ ذات الاصل العربي المستخدمة اليوم في اللغتين الاسبانية والبرتغالية في الحياة العامة ( ٢٣ ) .



وفيما عدا هاتين الظاهرتين الاستثنائيتين الخاصة ببلاد فارس والاندلس فقد تم تعريب كافة البلاد التي فتحها المسلمون العرب وحكموها مدة طويلة . اما البلاد التي وصلها الاسلام عن طريق التجار والدعاة في شرق افريقية وغربها ، وفي شرق اسيا وجنوبها ، او تلك التي حكمها العرب فترات ليست بالطويلة نسبيا في اسيا وافريقية واوروبا ، ومن جعلتها بعض جزر البحر المتوسط والمستعمرات التي اقامها المسلمون على شواطئه الشمالية ، فقد سرب الى لغاتها كثير من الالفاظ والمفردات والتعابير العربية . ويندر ان نجد مجتمعا اسلاميا غير عربي اليوم - مثل تركيا والباكستان وأفغانستان واندونيسيا - او حتى الجاليات الاسلامية في الفلبين والصين ، لا يعي افرادها كثيرا من الالفاظ العربية ، وخاصة تلك الالفاظ ذات الصلة بالاسلام واركانه وشعائره واصله وتراثه .



**وبالاضافة الى الاسلام واثره في انتشار اللغة العربية ، هناك عاملان ساعدا على انتشار هذه اللغة بدرجات متفاوتة في كثير من بلاد العالم المعروف في العصور الوسطى .** اما العامل الاول فهو ازدهار الحضارة العربية الاسلامية ، واتساع نطاقها وتنوع افاقها . فهذه الحضارة لم تترك ميدانا من ميادين الخبرة الانسانية لم تسهم فيها بسهم وافر ، سواء الدراسات النظرية والعملية ، والاطعمة والاشربة والمقاهير ، والاسلحة والفنون والصناعات والنشاط التجاري والبحري .. ثم ان هذه الحضارة امتدت ليستظل بها كثير من بلاد الشرق والغرب جميعا ، حتى تلك التي لم يصل اليها المسلمون ولم تصل اليها الدعوة الاسلامية . وكفي مثلا للتدليل على ذلك انه لا يمكن تتبع تاريخ اوربا في العصور الوسطى وجذور النهضة الحضارية التي ادت الى نقل العالم الاوروبي الغربي من العصور الوسطى الى العصور الحديثة ، دون التطرق الى اثر الاسلام السياسي والحضاري . ويعيننا في هذا المقام ان اللغة العربية كانت اداة تلك الحضارة العظيمة ، مما جعل منها لغة عالمية للعلم والمعرفة وذلك قبل عدة قرون من محاولة الباحثين ايجاد لغة عالمية مشتركة للعلم ، حتى لا تهتز المفاهيم العلمية بسبب تعدد اللغات الحديثة ( ٤٤ ) . فاذا سمعنا بانه كان للمسلمين نشاط تجارى واقتصادي واسع ، امتد برا وبحرا من المحيط الهادى وبحر الهند شرقا حتى المحيط الاطلسي - او بحر الفلكما - قربا ، وان النقود والمسكوكات الاسلامية عرفت في بلاد بعيدة مثل شبه جزيرة اسكتلندا ، في اقصى شمال الغرب الاوروبي ، فان علينا ان نذكر ان العربية كانت اداة اساسية في هذا النشاط

( ٤٤ ) من ذلك ما ذكر فيه لينتزل في القرن الثامن عشر من جمع « الف باء » الفكر الانساني وحجر الافكار البسيطة والمركبة ، ثم وضع رمز لكل فكرة لتصبح هذه الرموز بمثابة لغة مشتركة . وفي القرن التاسع عشر شرع طبيب روسي في وضع لغة الاسبرنتو لتكون لغة عالمية . وفي اوائل القرن العشرين حاول الفيلسوف والرياضي الفرنسي كونورا تهذيب الاسبرنتو وتحويلها الى الايسدولتكون الاخيرة لغة دولية لها مقوماتها ونحوها . وقد اقرت الجمعية اللغوية الفرنسية ، هذا الاتجاه فاشارت الى الايدو في معجمها اللغوي الذي اخرجته اسديري لانان .

الحضارى المتعدد الاطراف . واذا قرأنا ان الغرب الاوروي اخلد يفيق في اواخر العصور الوسطى ليضع اساس نهضته الحديثة ، فان علينا ان ندرک ان الغرب ارتکز في انطلاقة هذه على المؤلفات والكتب العربية فشمع بترجمتها الى اللاتينية ، وعكف على دراستها ، حتى انها غدت لغة أساسية في الجامعات الاوروية الناشئة في اواخر العصور الوسطى ( ٤٥ ) . والمعروف ان روجر بيكون ( ١٢١٥ - ١٢٩٢ ) انه قال « ان الفلسفة مستمدة من العربية » ، وعلى هذا الاساس لا يستطيع الانسان الاوروي ان يفهم فلسفة العلم الا اذا عرف اللغة التي نقلت عنها « بل يقال ان بعض تلاميذ روجر بيكون نفسه كانوا احيانا يتكلمون عليه اذا اخطأ في ترجمة النصوص العربية الى اللاتينية ، مما يشير الى انهم كانوا يعرفون العربية وبطالعون النص العربي ويقارنون بينه وبين ما يقوله استاذهم . وفي ذلك يقول بريفولت « ان روجر بيكون درس اللغة العربية والعلوم العربية في جامعة اكسفورد على ايدي اساتذة تلمذوا بدورهم على ايدي اساتذة من العرب في الاندلس وهو لم يمل قط من التصريح بان تعلم اللغة العربية وعلم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة ( ٤٦ ) » .

**اما العامل الثاني** الذي ساعد على انتشار اللغة العربية فهو خصوبة هذه اللغة وغناها ومرونتها . فابجدية العربية محدودة الحروف ، واصواتها تكاد تكون شاملة ، بحيث تواجه مخارج الحروف كلها تقريبا في اللغات الاخرى ، فضلا عن ان مفرداتها غزيرة من السهل ان يختار الانسان منها ما يلائم مطالب الحياة ( ٤٧ ) . وهذا وان كان هذا الامر الاخير نفسه مصدرا لصعوبتها بسبب تعدد اللام بك ما فيها من مفردات . والحق ان الباحثين من علماء اللغات اجمعوا على ان اللغة العربية هي ارقى اللغات السامية جميعا واوسعها افقا ، فلا تعادلها في سموها اللغة الارامية ولا العبرية ، ولا غيرهما من اللغات السامية . بل يجزم هؤلاء الباحثون على ان اللغة العربية من ارقى لغات العالم ، فهي تمتاز - حتى عن اللغات الارية - بكثرة مرونتها وسعة اشتقاقاتها . وفي ذلك يقول استاذنا المرحوم احمد امين اذا قيس ما يشتق من كلمة عربية من صيغ متعددة ، لكل صيغة دلالة على معنى خاص ، بما يقابلها من كلمة افرنجية وما يشتق منها ، كانت اللغة العربية في ذلك اوفر واغنى ( ٤٨ ) . وقد ظهر ذلك - اول ما ظهر - في العصر الجاهلي ، بقافيته المحكمة واوزانه المتقنة وتعبيراته الدقيقة وخياله الواسع . ثم جاء نزول القرآن الكريم بهذه اللغة اعلاء لشأنها وتثبيتا لاركانها ، لان القرآن الكريم نفسه بآياته المحكمات ، وبلاغته الساحرة ، يعتبر مثالا فريدا في الثراء اللغوي .

( ٤٥ ) Rashdall : The Universities of Europe in the Middle Ages ; Vol. 2 ; p.p. 90-91

( ٤٦ ) Briffault : Making of Humanity ; p.p. 201-202.

( ٤٧ ) ابراهيم بيومي مذكور : العربية بين اللغات السامية الكبرى ( محاضرة القاها في جامعة بيروت العربية سنة ١٩٧٣ ، وطبعها هذه الجامعة ) .

( ٤٨ ) احمد امين : معنى الاسلام - الجزء الاول ص ٢٨٩ ( الطبعة السابعة - القاهرة ١٩٦٤ ) .

وهكذا استطاعت اللغة العربية ان تنتشر في جميع البلاد التي فتحها العرب من المحيط الى الخليج - باستثناء القليل - فحلت محل اليونانية واللاتينية والقبطية والارامية والسريانية والبربرية وغيرها . حتى ان الشعوب التي احتفظت بلغتها رغم خضوعها لحكم العرب واعتناقها الاسلام - مثل الفرس والترك - اتخذت اللغة العربية اداة للعلم والادب ، مثلما حدث في بلاد فارس . وقد سبق ان اشرنا الى ان الفرس حرصوا على تدوين ما عرفوا من علوم الكلام والفقه والحديث والتفسير والتاريخ وغيرها بلغة العرب ، فكانوا اذا الفوا اوشعروا او كتبوا في العربية ، وبذلك اقتصار استعمال اللغة الفارسية على الكلام العادي في المجتمع اوفي اوساط الديانة المجوسية . اما الترك الذين قهروا العرب فيما بعد ، فقد انتحلوا الخط العربي ، بحيث لا تجد في تركيا انسانا على شيء من التعليم لا يستطيع ان يفهم لغة القرآن في سهولة . وقد دفع ذلك احد الباحثين الى القول بان اللغة العربية صار لها في هذا الجزء من آسيا ما كان من شأن لغة اللاتينية في غرب اوروبا في العصور الوسطى ( ٤٩ ) . ونظرة عابرة الى اللغات الفارسية والتركية ولغة الملايو والسواحلي وغيرها من لغات البلاد التي انتشر فيها الاسلام ، توضح انها جميعا ضمت مفردات عربية كثيرة جدا ، شبهها بعض العلماء في كثرتها بالانسان اليونانية واللاتينية في اللغة الانجليزية ( ٥٠ ) .

ولم يكن عسيرا على لغة كاللغة العربية ، عرفت بالاصالة والخصب والفنى ان تصبح اداة لحضارة عظيمة ، فقامت بمهمتها على خير وجه في التعبير عن الافكار ونقلها ، واستطاعت ان تكون اداة طيبة لكل ما نقل عن علوم الفرس والهنود واليونان ، فلم يكذبصرم القرن الثاني للهجرة حتى كانت خلاصة هذه الثقافات قد دونت كلها باللغة العربية . والعرب الذين كانوا لا يعلمون شيئا من مصطلحات الحساب والهندسة والطب ، ولا شيئا من منطق ارسطو وفلسفته ، غدوا في قليل من الزمن يعبرون بالعربية عن ادق نظريات افلاطون وفلسفة ارسطو وطب جالينوس وفلك بطليموس ( ٥١ ) .

ولا ادل على مرونة اللغة العربية وقدرتها على التعبير العلمي من ان العرب عندما بدأوا حركة الترجمة من اليونانية ، اخذوا كثيرا من المصطلحات اليونانية بالفاظها العربية ، فقالوا انا لوطيقا وسوسطيقا وقطافوياس وارطماطيقا واييديميا . ولكنهم سرعان ما اكتشفوا ان لغتهم العربية قادرة على ان تعبر عن هذه المصطلحات بالفاظ عربية خالصة ، فتركوا الالفاظ السابقة ، وقالوا عنها بالترتيب : التحليل والمفاطة والقولات والعشروالرياضيات والوافدة ( ٥٢ ) . وهكذا اظهرت

( ٤٩ ) جوستاف لويون : حضارة العرب ، ص ٤٠ .

( ٥٠ ) برنارد لويس : العرب في التاريخ ، ص ١٨٩ .

( ٥١ ) احمد امين : شذى الاسلام ، ج ١ ص ٢٠٥ .

( ٥٢ ) العالم العربي ، كتاب نشرته جامعة الدول العربية ، ص ١١٤

اللغة العربية مقدرة فائقة على مسايرة الاوضاع الجديدة للدولة ، والتطور الحضارى الذى سارت في طريقه بخطى مذهلة ، واثبتت انها قادرة على النهوض بالاعباء الضخمة التى كان عليها ان تواجهها في عهدها الجديد . ومن اجل ذلك اشتقت من مفرداتها الفاظ جديدة ، واكتسبت بعض الفاظها معاني جديدة . ومنذ عصر ما قبل الاسلام وحتى اليوم واللغة العربية لا تمنع في تعريب بعض الالفاظ غير العربية مع تطويعها بما يتفق والدوق العربي . فقبل الاسلام عرف العرب الديناريوس Denarius والدراخما Drachma ، ولكنهم عربوا اللغتين الى دينار وجمعه دنائير ، ودرهم وجمعه دراهم ، وهو تعريب يتفق مع ذوق اللغة وحسها وطعمها وموسيقاها ووقعها ، فلكل لغة بيانها كما قال المرحوم علي الجارم . وفي العصور الحديثة لم يخترع العرب الراديو والاولومبيل والتلفزيون ، فكلها مخترعات اوربية وضع لها مخترعوها اسماءها التى تتفق ووظيفتها . ولكن العربية لم تعجز عن وضع اسماء لها ، لا تقل دقة في التعبير عن وظيفتها من الاصل الاوربي ، فقالوا مدياع وسيارة وهاتف ، ومثروا في القاموس العربي على ما ينبر عن اجزاء ومفردات تلك الاجهزة ، واسلوب العمل فيها ، من بث وارسال واذاعة ، ومحرك ومجلة قيادة وشموغ احتراق ، اتصال سلكي ولاسلكي . . وهكذا . بذلك استطاعت اللغة العربية ان تحافظ على شبابها وتجدد دأما ، وتجعل من نفسها لغة حية عالية ، تصلح لكل زمان ومكان .

والملاحظ في بناء الحضارة العربية الاسلامية ان العرب اضطروا الى اخذ الكثير - وخاصة في نظم الحكم والادارة والحياة الاجتماعية والعلوم والفلسفة - من الشعوب الاخرى التى دانت لهم ودخلت ضمن نطاق دولتهم ، و التي اتصلوا بها وبحضارتها . ولكن اذا كان العرب - على حد تعبير استاذنا المرحوم احمد امين - قد « انخلدوا في النظم السياسية والاجتماعية وما اليها من فلسفة وعلوم ونحو ذلك ، فقد انتصروا في شيئين هما اللغة والدين . فاما لغتهم فقد سادت هذه الممالك جميعا ، وانهمزت امامها اللغات الاصلية للبلاد ، وصارت هي لغة السياسة ولغة العلم . وظل هذا الانتصار حطيف العرب في اكثر هذه الممالك حتى اليوم . وكذلك الدين ، فقد ساد هذه الاقطار وامتنقوه ، وقل من بقي من سكان هذه البلاد على دينه الاصيل . ومع انتصار هذين العنصرين - اللغة والدين - فقد تائر كل منهما اثناء هذه الحروب ، فاللغة لم تعد سليمة ، وفشا فيها اللحن ، حتى احتاجت الى قوانين تضبطها . . وكذلك غلبت على اللغة كلمات وتراكيب اعجمية ، وخيال اعجمي ، ومعان اعجمية . وقل ذلك في الدين ، فهو وان انتصر فقد تائر ، فتفرق المسلمون فرقا ، ووضعت المذاهب المختلفة ، وشرح القرآن نفسه بما ورد في الكتب الاخرى من اقايص بدم الخليفة ، وما الى ذلك . وظلت هذه الفرق تتجادل بالقول احيانا وبالسيف احيانا اخرى . ( ٥٣ )

• • •

على انه يلاحظ ان عملية التعريب هذه لم تتم في يوم وليلة ، وانما استغرقت بضع مئات من السنين . ففي بعض البلاد ذات الحضارة العريقة - مثل مصر - ساعد الفتح العربي اولا على احياء اللغة القبطية على حساب اللغة اليونانية التي كانت لغة رسمية منذ ايام البطالة . فالطقوس الدينية في الكنائس غدت تؤدي باللغة القبطية ، بعد ان كانت قبل الفتح العربي تؤدي باليونانية . اما المدن والاقاليم ، فاستعادت مرة اخرى اسماءها القبطية ، بدلا من الاسماء اليونانية التي طفت عليها منذ ايام البطالة . وهكذا ظهر اسم اخميم بدلا من Panopolis واهناسيا بدلا من هيراكليوبوليس Horacleopolis والاشمونين بدلا من هرموبوليس Hermopolis « على ان هذا كله كان بعثا لتقديم لم يندلج تماما ، فان اللغة القبطية او الاسماء المصرية كانت قد غلبت على امرها حينما من الدهر ، ثم استعادت مكانتها بعد الفتح العربي ( ٥٤ ) .

وكان ان ادى تعريب الدواوين في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان ( ٦٥ - ٨٦ هـ = ٦٨٥ - ٧٠٥ م ) - كما سبق ان اشرنا الى الاسراع - ليس بتعريب اللسان فحسب ، بل ايضا بنشر الخط العربي . ذلك ان « استخدام اللغة العربية في الشؤون الادارية ، كان وسيلة فعالة كبرى الى نشر العلم بطراز معهود في الكتابة العربية . ومن الثابت ايضا ان هذا الطراز لم يتم تطوره الكامل بتحقيق حروف الهجاء حتى اواخر القرن الاول بعد الهجرة » ( ٥٥ ) . على ان الخطا الكبير الذي يقع فيه البعض هو انهم يظنون ان الدواوين في الدولة الاسلامية ، عربت باجمعها في ذلك الوقت المبكر ، في حين اننا نعلم - كما سبق ان اشرنا ايضا - ان بعضها قد تأخر تعريبه ، حتى ان ديوان فارس نفسه لم يعرب الا في عهد الخليفة هشام بن عبد الملك سنة ١٢٤ هـ ، وذلك باعتراف الجعشيارى وغيره من المؤلفين ( ٥٦ ) . هذا الى ان عملية تعريب الدواوين ليس معناها سيادة اللغة العربية في كافة انحاء الدولة بين يوم وليلة ، وانما كانت عملية طويلة ، استغرقت بضعة قرون ، حتى غدت العربية لغة الخاصة والعامة في الكتابة والتخاطب .

من ذلك ان الخليفة المأمون عندما اتى الى مصر سنة ٢١٧ هـ كانت غالبية اهل مصر قد غدوا مسلمين ، ومع ذلك فان اللغة العربية لم تكن لها السيادة بعد في التخاطب بين الناس ، وكانت اللغة القبطية - فيما يبدو - لا تزال لغة التخاطب بين الجماهير . يدل على ذلك ما ذكره المقرئى عن الخليفة المأمون في زيارته هذه لمصر ، من انه « كان لا يمشي ابدا الا والترجمة بين يديه من كل جنس » ( ٥٧ ) . ونخرج من هذا بحقيقتين هامتين :

( ٥٤ ) سيدة اسماعيل كاشف : معر في فجر الاسلام ص ١٧١ ( الطبعة الثانية القاهرة ١٩٧٠ )

( ٥٥ ) جب : خواطر في الادب العربي ، بحث نشره صلاح الدين التيجد في « المتن من دراسات المستشرقين »

ج ١ ص ١٢٩ ( القاهرة ١٩٥٩ )

( ٥٦ ) الجعشيارى : كتاب الوزراء والكتاب ص ٢٨ ، ٦٧ ، ( الطبعة الاولى - القاهرة ١٩٢٨ )

( ٥٧ ) المقرئى : الواظف والاعتبار ، ج ١ ص ٨١ ( طبعة بولاق )

**أولاهما** تأكيد ما سبق أن ذكرناه من أن انتشار الإسلام سبق انتشار اللغة العربية .  
**والحقيقة الثانية** هي أن انتشار اللغة العربية تم استعمالها لتفسيح المجال أمام العربية . واثبتت على شعوب عريقة ذات حضارات متصلة أن تتخلى بسرعة وسهولة عن لغتها التي هي من أبرز مقومات كيانه الحضارى .

ولكن مع انتشار الإسلام ذلك الانتشار السريع من ناحية ، وتغلغل القبائل العربية في المجتمعات الجديدة من ناحية أخرى ، كان من المتعذر على اللغات المحلية أن تستمر في صعودها ، فأخذت تنقلص تدريجياً ، وتتكشف دائرة استعمالها لتفسيح المجال أمام العربية . واثبتت هذه الظاهرة بوضوح في القرن الرابع الهجري عندما نجد بعض المؤرخين المسيحيين يدونون كتاباتهم التاريخية - وبعضها في تاريخ الكنيسة نفسه - باللغة العربية . ومن هؤلاء البطريرك المملوكي سعيد بن بطريق - المعروف باسم أوتيسخا - المتوفى سنة ٣٢٨ هـ ( ٩٤٠ م ) ، وقد دون بالعربية كتاباً تاريخياً كبيراً في جزئين اسماء « كتاب التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق » ( ٥٨ ) . وكذلك ساويرس بن المقفع - اسقف الاشمونين - المتوفى في اواخر القرن الرابع للهجرة ( العاشر للميلاد ) . وقد كتب الأخير كتاب « سيد الاباء البطارقة » ، وقال في مقدمته ما نصه « فاستعنت بمن أعلم استحقاقهم من الاخوان المسيحيين ، وسألهم نقل ما وجدناه منها بالقلم القبطي واليوناني الى القلم العربي ، الذي هو الآن معروف عند أهل الزمان بأقليم ديار مصر ، لعدم معرفة اللسان القبطي واليوناني » ( ٥٩ ) .



وهكذا سار الإسلام والعروبة جنباً إلى جنب ليشيدا صرح أعظم حضارة عرفها العالم  
 اجمع طوال العصور الوسطى ، وهي الحضارة التي امتدت الغرب بأسس نهضته الحديثة .



( ٥٨ ) سيدة اسماعيل كاشف : مصر في فجر الإسلام ٢٢١ ( الطبعة الثانية ١٩٧٠ )

( ٥٩ ) ساويرس بن المقفع : سير الابهاء البطارقة ( المخطوطة )

## الإسلام في أندونيسيا

### كيف دخل الإسلام إلى أندونيسيا ؟

أن قصة نشر الإسلام في أندونيسيا ( جزر الهند الشرقية ) ( ١ ) ذات فصول عديدة متتالية ، تنطوي على صفحات مشرقة من الدأب والجهاد والعمل الشاق . وهي سجل حافل يشغل قرونا كثيرة بدأت في القرون الأولى من العهد الإسلامي ولم تنته إلا في القرن الثامن عشر الميلادي .

وأول ما يسترعي انتباه الباحث ، أن انتشار الإسلام في تلك الجهات تم بطرق سلمية على أيدي الدعاة والتجار بالدرجة الأولى ، لا بطريق الحرب والغلبة . أن الدعاة الأول الذين قاموا بنشر

( ١ ) جزر الهند الشرقية ( EAST INDIES ) وأندونيسيا ( INDONESIA ) تسميتان لمسمى واحد هي الجمهورية الإندونيسية اليوم التي تشمل نحو ثلاثة آلاف جزيرة تمتد بين أستراليا وآسيا . ويعني تعبير أندونيسيا باللفظ « الجزر الهندية » ، وقد استعمل للمرة الأولى من قبل أحد العلماء الألمان منذ سنة ١٨٨٤ . وقد اختارت الحركة القومية الإندونيسية هذه التسمية وثبتها كاسم رسمي للجمهورية الإندونيسية في سنة ١٩٤٥ و ١٩٤٩ ، وفصلته على تعبير نيو سانتارا ( Nusantara ) ( الذي يعني أصلاً « العالم الخارجي » أو « الجزر الأخرى » ) وكانت هذه التسمية الأخيرة تستعمل في النصوص الجاوية في القرن الخامس عشر الميلادي ، ثم استخدمه بعض العلماء الهولنديين في أوائل القرن العشرين ليدلوا على مجموع جزائر الهند الشرقية .

BERNARD VLEKKE, NUSANTARA : A HISTORT OF INDONESIA, BRUXELLES 1961, P. 6.

الإسلام في اندونيسيا ضاعت اسماءهم في ضباب التاريخ ، ولا بد انهم كانوا اناسا بسيطاء ادوا واجبههم دون شجعة وافسحوا المكان لآخرين وجدوا التربة مهيأة لهم . ومن ابناء الاجيال التالية هؤلاء تحفظ لنا التواريخ الملاوية المحلية اسماء لامعة من الدعاة - فيهم حكام وقادة عظام - من امثال ملك ابراهيم، ورادين رحمة ويدي (سوسن أمغيل) وسونن كبرى - وهما من نسل الداعي زين الاكبر بن جمال الدين افونغ - ورادين فتاح الذي لعب دورا بارزا في القضاء على الحكم الهندوكي، وغيرهم كثيرين . ويحتل ملك ابراهيم - من بين هؤلاء - مكانا بارزا، ويقول الاندونيسيون انه من ذرية الحسين بن علي (ع) ، وما زال قبره في بلدة (جريسك) في جاوه - وهي من البلدان التجارية المهمة - موضع تعظيم وتقديس (٢) .

### متى دخل الإسلام الى اندونيسيا ؟

يحتجده المؤرخون الغربيون ، وفي مقدمتهم الهولنديون ، في البات امرين ، اولهما ان الاسلام دخل الى جزر الهند الشرقية في القرن الثالث عشر الميلادي وما بعده ، وثانيهما انه لم يبعث من بلاد العرب ، وانما دخل من جنوب الهند (او من قزرات GUJARAT وغيرها من الاماكن) كما ارتأى ماريسون (٣) وسنوك هرغونجة وقلبيكة وشرابكة وفان لير وغيرهم .

ومن الطريف ان الحكومة الهولندية كانت قد ارسلت - يوم كانت تستعمر اندونيسيا - بعثات لارتداد القبائل الاسلامية القديمة ، وقد نشر احد اعضاء البعثة اربع مقالات (٤) ، وابدى دهشته من كثرة القبائل ، وما دلت عليه من اثار حضارية في شمال سومطرة ، و اشار الى الكتابات العربية القديمة بالخط الكوفي والنسخي والى النقوش الكتابية والرخارف النبتية ، مما لسه نظائر في مقابر العالم العربي - الاسلامي ومما جده - غير ان هذا المؤرخ قرر ان التجار الهنود من (قزرات) هم الذين ادخلوا الاسلام الى هناك . وقد اسند رايه بمحاضرة علمية كان القاها المستشرق الهولندي المعروف سنوك هرغونجة في ٢٣ كانون الثاني ١٩٠٧ قرر فيها : « ان الاسلام جاء الى الجزائر الشرقية من طريق الهند لا من طريق بلاد العرب » ، وكذلك ايد رايه بالقول ان كمباية (CAMBAY) في ولاية قزرات كانت في نهاية القرن الثالث عشر (في

(٢) يشير شاعد قبره الى انه توفي في سنة (١٤١٩ م) وقد اعتبره الناس من الاولياء العظام وودجوا الاعتقاد به في جاوه . ويرى العلماء الهولنديون الذين درسوا الكتابات العربية على شاعد قبره انه احد التجار الذين تاجروا بالتوابل الفخر :

VAM DENBERG, LE HADRAMAVT ET LES COLONIES ARABES DANS L'INDE.  
VLEKKE, NUSANTARA : AHISTORT OF INDONESIA, P. 83. و :

(٣) يقول ماريسون : ان الاسلام لم يصل الى شمالي سومطرة من قزرات بل من جنوب الهند ، انظر :  
G. E. MARRISON, JOURNAL OF THE MALAYAN BRANCH OF THE ROYAL  
ASIATIC SOCIETY, VOL. XXIV, 1951. P. 28.

(٤) في جريدة يابا يودي الهولندية ، الاعداد : ١٩ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٥ مايس ١٩٢٢ .



حدود سنة ١٣٠٠ م) مركز الدعوة الاسلامية، ثم نقل قول فريني بأن سمدره ( في جزيرة سومطرة ) عرفت الاسلام بين عامي ١٢٧٠ - ١٢٧٥ م ( ٥ ) .

أما توماس ارنولد - المستشرق البريطاني المعروف - فقد تابع اقوال المؤرخين الهولنديين من جهة واستدل - شأنه شأن مؤلف كتاب « سجارة عالم ملايو » - على ان المسلمين وفدوا على ارجبيل الملايو من جنوب الهند، لكون السواد الاعظم من مسلمي الارخبيل يعتنقون المذهب الشافعي السائد في سواحل كروماندل ومليبار (٦). لكن المسألة لا يمكن ان تقرر بمثل هذه السهولة، لان هناك دلائل تشير الى ان الاسلام دخل الى هذه الجزر في عهد اسبق، فقد شهد سليمان السير في مسلمين كثيرين في جزر السيلي ( السلبيس ) اثناء رحلته التي قام بها خلال النصف الاول من القرن الثالث الهجري ( القرن التاسع الميلادي ) . ومن جهة اخرى يبدو ان اختلاط العرب باهالي سومطرة بدأ في القرن السابع الميلادي، حيث نجد في حوادث سنة ٦٨٤ م في الحوليات الصينية خبراً عن زعيم عربي، ويظن من التعليقات المتأخرة انه استقر في مستوطنة عربية على ساحل سومطرة الغربي ( ٧ ) . بل - وأكثر من ذلك - فان هناك عدداً من القبور في سومطرة، دلت شواهدا على تاريخ اقدم بكثير من القرن الثالث عشر الميلادي . ويؤيد هذا ان **ماركوبولو** ( ٨ ) في حديثه عن انجية ( في شمال غربي سومطرة ) التي زارها في سنة ١٢٩٢ م يصرح بأن « فولاك ( PERLAK ) كان يقطنها المسلمون، وقد امتنق هؤلاء القوم الاسلام بتأثير التجار العرب . » وهنا يخطر على بالنا هذا التساؤل : اذا كان ماركو بولو قد وجد مجتمعات اسلامية مستقرة اثناء زيارته هذه، افلا يعني ذلك ان الدعوة الاسلامية سبقت قيام هذه المجتمعات بوقت طويل ؟

ويمكن ان تقرر بعد عرض هذه الاقوال والآراء، ان العرب والمسلمين الذين جاءوا الى جزائر الهند الشرقية انما جاءوا بطريقتين : اما من بلاد العرب مباشرة تجاراً ودعاة، او انتقلوا من الهند لنشر الدعوة الاسلامية . كما ان الخلاف حول دخول العرب والاسلام، يمكن ان يبت فيه

( ٥ ) انظر : SNOUCK HURGRONJE, COLLECTED WRITINGS, VOL. IV, P. 242.

ويقول ( VLEKKE ) ( المصدر السابق ص ٦٧ ) : ان هناك كتابات اسلامية باللغة العربية ترمي الى سنة ١٢٩٧ أي بعد خمس سنوات من زيارة ماركوبولو قرية سمدره ( على بعد مئة ميل شمال غربي فرلاك على الساحل السومطري ) وهو شاهد قبر السلطان الملك الصالح اول حاكم مسلم لهذا البناء . ان هذا الشاهد يزودنا بمعلومات عقيمة القيمة عن الاسلام المبكر في اندونيسيا وهذا الحجر نقل من كيباية بالهند . لقد غدا هذا المركز التجاري تحت حوزة الحكام المسلمين بصورة نهائية منذ منتصف القرن الثالث عشر، ومن هنا يستنتج ان التجار المسلمين انطلقوا من هذا البناء لنشر الاسلام .

( ٦ ) ارنولد، انتشار الاسلام ( الترجمة العربية ) ص ٤٠٢ .

( ٧ ) نفس المرجع ص ٤٠٢ .

( ٨ ) قام ماركوبولو الرحالة القنسي برحلته الى الساحل الشمالي الشرقي لجزيرة سومطرة في سنة ١٢٩٢ م. وذكر ان الاسلام ادخل الى سومطرة من قبل التجار المسلمين ( الذين اموا هذه الجهات باعداد كبيرة ) . ولاحظ ايضا ان سكان فرلاك ( PERLAK ) على الساحل الشمالي لسومطرة كانوا قد تحولوا الى الاسلام فعلاً .

YULE—CORDIER, LONDON 1903, II, 284.

راجع الرحلة جمة

على ضوء الوثائق والبيانات التاريخية لا مجرد الأقوال ، صحيح أن القرن الثالث عشر وما بعده كان قمة نشاط الدعوة الإسلامية في أندونيسيا ، لكن هناك من الشواهد والقرائن ما يدل على أن مجيء العرب والمسلمين إلى هذه الجزائر بدأ مندوقت مبكر على صورة أفراد أو جماعات محدودة العدد ( ٩ ) ، ويمكن أن نجزم بأن التجارة العربية وصلت إلى هذه البقاع منذ عصور ما قبل الإسلام ( ١٠ ) .

أن الإسلام وصل إلى جزر الهند الشرقية في وقت مبكر ، إلا أنه يبدو أن عدد المسلمين لم يكن كبيراً ، وأن نفوذهم لم يكن قد اتسع بعد ، وإنما استندساعد الإسلام وعظم اثره واثار الثقافة العربية منذ نهاية القرن الثاني عشر الميلادي وخلال القرون التالية ، بحيث لم تلبث أندونيسيا منذ القرن الرابع عشر أن قررت شخصيتها الإسلامية وطابعها الثقافي والحضارى . صحيح أن تحول أندونيسيا

( ٩ ) يذكر النويرى في نهاية الأرب ١ / ٢٢٠ « أن قوموا من العلويين سكنوا جزائر السيلي منذ أيام الامويين .

( ١٠ ) ظهر كثير من الأدلة على قيام علاقات موفقة في القدم بين بلاد العرب واندونيسيا والفلبين . ويبدو أن أهل بلاد العرب الجنوبية القديمة الفوا التجارية مع تلك البقاع التالية ، بدليل ما عثر عليه الاناريون من أحجار نقش عليها يخط المسند الحميري : لعلها من بقايا بناء قديم أنشئ بمشابة مركز تجارى . ومن الجدير بالذكر أن أهل حفر موت وعمان وسواحل الخليج العربي ، امتلأوا ظهر البحر وأوغلوا فيه إلى ما وراء الهند .

وحين نهضت الدولة العربية - الإسلامية ، بحثت في التجارة العالمية ( بعد اضطلال الامبراطورية الرومانية ولذين النشاط التجارى ) روح النشاط والحيوية . وفي هذا العصر الاسلامى قام العرب والمسلمون عموماً بنشاط تجارى خارق على جميع المناطق التي كانت تشملها التجارة الرومانية من قبل . ومن لم يقبض المسلمون على أكنة التجارة العالمية طوال العصور الوسطى ، وعاشت التجارة في ظلم متعنتة بالحماية والراية ، لقد ربطت التجارة العربية العالمية الهند واندونيسيا ( أرخبيل الملايو ) والصين بالعالم القديم . وكان التجار العرب والمسلمون يهجرون من البصرة أو من سمراف ( على الخليج العربي ) ويتجهون إلى ساحل عمان ويمرون المحيط الهندي مروراً بسرنديب وجزائر البحار الجنوبية حتى يصلوا إلى مدينة كانتون خافو ( الصين ) .

وإنه لمن المدهش حقاً ، أن نعلم بأن العرب المسلمين سيطروا على تلك الموانئ والبحار ، وكثر عددهم في جاوة وسومطرة وبورنيو وجزائر السيلان والملايو والفلبين . والحق أن جاليات عربية وإسلامية عديدة قامت كمحطات وسيطة على طول الطريق التجارى في جنوب شرقي آسيا ، بل لقد تفرغت جاليات عربية على الساحل السومطري منذ عام ٦٧٢ م . وأن شواهد القبور الكثيرة التي كشفت عنها تعتبر دليلاً على وجود مستوطنات للتجار العرب والمسلمين وأسراهم .

انظر في هذا الصدد :

NADI HASSAN, HISTORY OF PERSIAN NAVIGATION, LONDON 1928.

الدكتور جواد علي ، تاريخ العرب قبل الاسلام ، بغداد ١٩٦٠ ج ٨ .

MAQBUL AHMAD, COMMERCIAL RELATIONS OF INDIA WITH THE ARAB WORLD (ISLAMIC CULTURE, APRIL 1964)

VAN LEUR, INDONESIAN TRADE AND SOCIETY, BANDUNG 1960,

الدكتور زكي محمد حسن : الرحالة المسلمون في العصور الوسطى

غوستاف لوبون : حضارة العرب

كريشكوفسكي : تاريخ الأدب الجغرافى العربى ( الترجمة العربية ) القاهرة ١٩٦٢ - ٦٥ .

FERRANA, RELATIONS DES VOYAGES ET TEXTES GEOGRAPHIQUES ARABES, PERSANES, TURQUES RELATIFS A L'EXTREME ORIENT DV VII AV XVIII SIECLE ( 2 VOLS. )

الى الاسلام ساعد عليه عاملان هامين، هما الدوافع التجارية الاقتصادية من جهة ، ودوافع الامراء المحليين السياسيين ضد مملكة ( ماجاباهيت ) ( ١١ ) الهندوكية من جهة اخرى ، غير ان الدافع الجوهري يجب ان نتلمسه في الافراء الكبير الذي وجدته الجماهير الفقيرة في مبادئ الاسلام التي دعت الى رفع شأن الفرد وتحقيق ذاتيته ، والقضاء على سلطة الكهنة البراهميين والنظام الهندوكي الصلب والمطلق . وفي هذا الصدد يعترف سنوك سهيرفرونجة ( وهو ابرز الباحثين الهولنديين في الدراسات الاندونيسية ) ، بان الحضارة الهندوكية لم تنوجه الى الطبقات الدنيا ، « لذلك وجدت الغالبية العظمى من الناس في الاسلام خلاصا لهما من حالة الاذلال التي تعانيها » ( ١٢ ) . هذا الدافع والدوافع الاقتصادية والسياسية جميعا دلت الى تحول المجتمع الاندونيسي الى الاسلام ، بحيث اصبح في يومنا هذا دين الغالبية الساحقة من ابناء الشعب هناك ( ١٣ ) .

#### اندونيسيا تتحول الى الاسلام :

لقد كانت نهاية القرن الثالث عشر الميلادي هي العصر الذي شهدت ريعان الدعوة الاسلامية التي ظلت تزدهر خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر . وقد ساعد على انتشار الاسلام اعتناق بعض الامراء والحكام له بفعل الظروف السياسية السائدة آنذاك ، وهي ظروف الصراع بين الدولات والامارات ، وطلبها لمصادر القوة والمنعة . ففي نهاية القرن الثالث عشر اعتنق الاسلام كثير من اهالي الامارات الساحلية الناهضة في سومطرة الشمالية . وصادف في هذا الوقت ان امانة (ملاقا) (١٤) التجارية قد ازدهرت ونهضت نهضة قوية عن طريق الحركة التجارية النشطة في ذلك العصر ، في الوقت الذي اغل فيه نجم الموانئ الواقعة عبر المضائق هناك . وقد اعتنقت الاسرة

( ١١ ) Majapahit هي الامبراطورية الهندوكية في اندونيسيا التي قامت منذ اواخر القرن الثالث عشر واستمرت حتى سنة ١٥٢٨ م وجدير بالذكر ان الدولات الهندوكية والديانة الهندوكية القابعة على سلطة الكهنة ( البراهمة ) اثرت تأثيرا واضحا في الحياة الاندونيسية وامتدت عبر الف سنة هناك ، لم ان وصول الاسلام قلص النفوذ الهندوكي الى اقصى حد .

SNOUCK EURGRONJE, POLITIQUE MUSULMANE DE LA  
HOLLANDE, PP. 241-42. ( ١٢ )

( ١٣ ) يمكن القول ان نسبة غير المسلمين ( الهندوك والبوليين والمسيحيين ) لا تتجاوز ١٠ بالمئة من مجموع السكان . ويقول فان نيويونيهو بجزة (تراث الاسلام ، تصنيف شاخات وبوزورت - ترجمة د . محمد زهير السهموري - الكويت ١٩٧٨ ) ص ٢٢٥ : « ان اعداد المسلمين في اندونيسيا كبيرة الى درجة ان الاندونيسيين يستطيعون بحق ان يفخروا بانهم من اكبر الامم الاسلامية في العالم . وكثيرا ما يقول المسلمون الاندونيسيون انه من اصل مجموع السكان البالغ عددهم ١٢٠ مليون نسمة هناك ٩٠ مليونا من المسلمين . »

( ١٤ ) Malacca سلطنة نهضت بفعل التجارة الشرقية بعد ان كانت ميناء صيد لا قيمة له . ويؤكد الفيلسوف في قيام هذه السلطنة الى نبيل من جاوة فر من اعدائه واقام هناك مع اتباعه واستعان بحكام الصين ضد اعدائه اهل سيام . وقد لجأ اول الامر - الى القرصنة التي كونت افرقة الاولى ، لم عهد التجار الى التوقف في ( ملاقا ) (دفع الانوات ، ومن هنا تحولت ( ملاقا ) الى ميناء صالح للتجارة الآسيوية .

VLEKKE HISTORY OF INDONESIA, P. 80

الفر :

الحاكمة في ( ملقا ) الاسلام وافادت منه كاداة سياسية ضد التجارة الهندية وضد سيام والصين ، وضد نظام الحكم الهندوكي في جاوة . وقد شعر حكام ( ملقا ) ان الاسلام يمنحهم حلفاء اقوياء في هذا الصراع ، خاصة وان الاسلام كان ينتشر ويمتد نفوذه بسرعة في ارجاء اندونيسيا . والحق ان تاريخ اندونيسيا في تلك العهود كان شديد الارتباط بتاريخ الهند ، وأن الديانة الهندوكية كانت ذات قواعد وركائز في تلك البلاد . الا ان نظام الحكم البراهمي لم يعد ذا افراء لشعوب تلك المنطقة بسبب قيامه على امس طبقي وراثي ، وبسبب ضعفه السياسي والعقائدي ، مما ادى الى تدهور سلطة البراهمة في كل منطقة جنوب شرقي اسيا . وقد سارع في اضمحلال سلطة البراهمة وقوتهم السياسية قيام الحكم الغولي عام ١٥٢٦ م ، مما ادى الى منح الاسلام فرصة عظيمة للانتشار في اندونيسيا .

في هذا العصر ، وفي مجتمع بكر تصطبغ فيه التيارات الحضارية والثقافية ، وتمتزج الديانات الشرقية ، كالهندوكية والبوذية ببعضها ، جاء الاسلام كنفحة جديدة تحمل في طياتها دوافع وحوافز فردية واجتماعية وسياسية لامست الاوضاع السائدة كل الملامة . وسرعان ما سرى تيار الدعوة في المناطق المجاورة ، وبخاصة في سواحل جاوة الشمالية والشرقية . وقد ساعد الاستقرار الجاوة - التي لم تلبث ان اعتنقت الاسلام - ان تغدو محتكرة للتجارة من والى شرقي اندونيسيا وملقا ، خاصة وقد كانت تمتلك السفن والامكانات المادية ، وتستند الى جيش هرمم من العبيد ، وتستخدم الفنون الحربية الحديثة . . اعني الاسلحة النارية . ان الصراع بين الاسر الاستقرائية والسلطة المركزية في مملكة ( ماجاباهيت ) حول الاسلام الى قوة سياسية نفعت كل النفع في هذا الصراع ، ومن ثم فان الاستقرار الجاوة التي ارادت ان ترفع من شأنها ، اعتنقت الاسلام باعتباره المعارض للسلطة المركزية التي كانت تعتنق الديانة الهندوكية القائمة على سلطة البراهمة .

لقد استقر التجار المسلمون القادمون من الهند وملقا في جاوة ، وبدا التزاوج بين هؤلاء القادمين الجدد وبين الفتيات الجاويات ، مما ادى الى آثار ابعد مدى مما حصل نتيجة الامتزاج بين الهندوك واهل البلاد الاصليين ، باعتبار ان زوجة المسلم كان يتحتم عليها ان تعتنق الاسلام هي نفسها ، ويجب ان نضع في بالنا ان الدوافع السياسية لم تكن هي العامل الوحيد في انتشار الاسلام في اندونيسيا كما يرى المؤرخون الغربيون ، بل ان الاسلام حمل الى اهل تلك البلاد قيما لامست مرحلة الصراع الاجتماعي السائد هناك يومذاك ، ذلك لان الاسلام لم يعرف طبقة الكهنوت شأن الهندوكية والبوذية والمسيحية ، بل كان كل مسلم يعتبر نفسه داعية متطوعا لنشر الاسلام . ولما كان الاسلام قد اعتمد على دعاة بسطاء ضد نظام ارستقراطي كهوتي هو النظام البرهمي - الهندوكي ، فان الاسرة النافذة وجدت في الاسلام خير سلاح لازالة الهندوك واستلام السلطة ، هذا من جهة . ومن جهة اخرى اقبلت جماهير الشعب على الدين الجديد ، باعتباره يدعو الى رفع شان الفرد والى المساواة الاجتماعية .

وبالنسبة لتجار المدن الصغار وللصناع في الواناء الاندونيسية ، فانهم وجدوا ان الاسلام يمنح الفرد البسيط شعورا بشخصية كواحد ضمن الجماعة الاسلامية على عكس العقائد الهندوكية التي اعتبرت الفرد كائنا وضيعا بالنسبة للطبقات الاعلى . وهكذا ، ففي ظل الاسلام شعر الفقراء الذين اسلموا بانهم متساوون ، بل واعلى رتبة من غير المسلمين ، وان كان هؤلاء من طبقة اجتماعية ارفع ، وبهذا المعنى اصبح الاسلام عاملا غلى العملية الاجتماعية الثورية في اندونيسيا منذ نهاية القرن الثاني عشر الميلادي . لقد تحول جميع المسلمين هناك ضد التدخل الاوروبي ، وهكذا صار الاسلام عاملا قوميا بالاضافة الى كونه عاملا اجتماعيا . وبمعنى آخر استطاع الاسلام ان يحطم السلطة الكهنوتية الارستقراطية للبراهمة الهندوك من جهة ، وان يوحد المسلمين الاندونيسيين ضد الغزاة الاوروبيين من جهة ثانية ( ١٥ ) .

ان وصول البرتغاليين اقتنع كثيرا من الامراء الاندونيسيين باعتناق الاسلام لمقاومة التغفل الاوروبي . وقد قام الدماء والفقهاء المسلمون الذين عاشوا في المدن الساحلية بدور كبير في تحويل هؤلاء الامراء الى الاسلام . وكان مما سهل على الاسلام الانتشار والذوبان انه تكيف مع البيئة المحلية ، وكان بسيطا غير معقد ، بساطة الناس هناك . وقد شجع الامراء على اعتناق الاسلام أيام التغفل البرتغالي ( ١٦ ) رغبة هؤلاء الامراء في ايجاد حلفاء اقوياء من المسلمين للمفول في الهند وغيرهم من جهة ، ولتجهيز جيوش من المسلمين لمساعدتهم في صد الغزو الاجنبي من جهة اخرى .

ان البرتغاليين لم يخفوا في جلب الهندوك ضد المسلمين الجاويين فحسب ، بل قوا مركز الاسلام دون ان يريدوا ذلك . فان الامراء الاندونيسيين الذين كان عليهم ان يختاروا بين التحالف مع البرتغاليين او التعاون مع جهور وديمالك ( DEMAK, JOHORE ) ( المملكتين الاسلاميتين ) ، جوبهوا كذلك بأن يختاروا بين الاسلام والمسيحية . وحين ارادوا اتخاذ قرار ، فانهم لم يتأثروا كثيرا بالجدل العقائدي ، وانما وجدوا الاسلام اكثر نفعا وفائدة لهم في خوض الصراع ضد النفوذ الاجنبي . ومع ذلك فان كثيرا من الحكام الاندونيسيين الذين اعتنقوا الاسلام اصبحوا على مر الايام مسلمين مؤمنين . ومن الطريف انه بمجرد ان تعتقد اية بقعة في الارخبيل الاسلام ، يبدأ سيل متصل من الفقهاء والعلماء المسلمين في الوصول اليها من بلاد العرب او من ساحل الهند الغربي ، فيحسبهم الامراء الاندونيسيين ليحصلوا منهم على الوظف والارشاد في الامور الدينية . ان اسما بعض هؤلاء العلماء معروفة ، وقد جاءوا الى اتجبة

( ١٥ ) راجع من بدايات التغفل الغربي ودور المسلمين :

VLEKKE, A HISTORY OF INDONESIA DE GRAAF, HISTORY OF INDONESIA.

( ١٦ ) بدا البرتغاليون والاسبان بالتغلغل البحري والتجاري في جزر الهند الشرقية منذ القرن السادس عشر ، حيث اقاموا لهم مستعمرات متناثرة هنا وهناك في جنوبى شرقى اسيا . والحق ان البرتغاليين لم يستطيعوا اقامة دولة موحدة او امبراطورية منظمة ، كما انهم لم يستطيعوا ان يستأثروا بالتجارة الشرقية ، بل انهم عمدوا الى فرض الاتوات والمرتبات وجمع الارباح من طريق الغنائم .

وأواسط سومطرة وغرب جاوة منذ أواخر القرن السادس عشر ، وكان لتعليمهم أثر عميق واثم في نفوس الامراء في المجتمع الاندونيسي عموماً (١٧) والحق فقد برهن القادة المحاربون المسلمون في جيوش هؤلاء الامراء على شجاعة واقدام نادرين (١٨) ، وقد دفع اعتناق الامراء الاسلام اتباعهم على الدخول في هذا الدين ، وهنا يجب ان تؤكداً حركة التعليم الدينية لعبت دوراً حيوياً في هذا المجال ، ذلك ان الامراء المسلمين خصصوا بعض القرى لاقامة المدارس الدينية واعفوها من الضرائب ، وبهذه الطريقة تمكن الاسلام من الانتشار حتى في الريف . وهنا يجب ان نشير الى ان لقب (الاولياء) أو (السادة الاشراف) - وهي الالقاب التي اضيفت على الدعاة المسلمين - كانت تجلب الجماهير للاسلام ، خاصة وقد اعتبروا هؤلاء الاولياء من ذرية الرسول (ص) .

ونحن لا نريد ان ندخل في تفاصيل سير هؤلاء (الاولياء) أو (السادة الاشراف) الذين ذكرت اسماؤهم كثير منهم في المراجع ، والذين تركوا شواهد قبورهم المبنية في انحاء جزر الهند الشرقية كسند تاريخي على وجودهم لا يرقى اليه الشك . غير انه يجدر بنا ان نشير الى ان هؤلاء هم الذين جذبوا الامراء في جاوة وسومطرة الى الاسلام عن طريق الدعوة ومن طريق المصاهرة . وقد دل شاهد قبر الملك الكامل ( المتوفي سنة ٦٠٧ هـ = ١٢١٠ م ) في اتجيه بسومطرة ، وغيره من شواهد القبور الاسلامية على ان هؤلاء استطاعوا ان يقوموا امارات اسلامية كان لها امراء وسلطان (١٩) .

ظل الاسلام ينتشر ويمتد نفوذه مدة قرون ، وحين اخذت شركة الهند الشرقية الهولندية تبسط سيطرتها على جزر الارخبيل الاندونيسي ، أصبح الوضع السياسي في هذه البلاد تحت تأثير ثلاث قوى - الاسر المالكة الاندونيسية ، والقادمين الهولنديين ، والفقهاء والعلماء المسلمين . وبالرغم من التغافل الهولندي الذي لم يقف عند حد ، استمرت عملية التحول الى الاسلام في اندونيسيا تسير قدماً .

وكان الحج الى مكة المكرمة وزيارة قبر الرسول (ص) في المدينة ، رابطة وطدت الوشائج بين تلك البلاد وبين العرب ، وادت الى جلب جماعات عربية تلو جماعات الى اندونيسيا ، كما ادت الى هجرة المسلمين الاندونيسيين الى الديار المقدسة والاستقرار فيها . وحين اهل القرن التاسع عشر كانت اندونيسيا قد أصبحت برمتها مسلمة تقريباً . وعلى الرغم من الصراع المرير بين

SCHRIEKE, RULER AND BEALM IN EARLY JAVA, PP. 241-244.

( ١٧ )

( ١٨ ) يروي المؤرخ (GRAAF) في كتابه « تاريخ اندونيسيا » مثلاً على ذلك الحروب التي جرت بين اليناة الاسلامي الجاوي (ريمال) ودويلا (باياتغ) في الداخل ، حيث هرب العبيد وبقي المسلمون الذين يسمون باستيسال حتى النهاية .

GRAAF, A HISTORY OF INDONESIA, p. 102.

( ١٩ ) توجد كثير - من القبور الاسلامية في سومطرة وجاوة ، وقد مكف جماعة من الدارسين على دراسة شواهدهم وتوصلوا بذلك الى نسب تواريخ الدعوة الاسلامية هناك .

الهولنديين والمسلمين الذي اتخذ طابعا دينيا وقوميا ، وبالرغم من تأليب شيوخ « العادات » ( ٢٠ ) والحكام غير المسلمين ضد المسلمين ، فإن الاسلام استمر في الانتشار ، ومؤثرا اجتماعيا وفكريا على السكان . ويعترف المستشرقون الهولنديون انفسهم بان الاسلام منح حتى الفلاحين البسطاء شعورا بقيمة الفرد واحساسا بالتضامن الاجتماعي عن طريق الوحدة الاسلامية التي قواها واكدها الحج الى الديار المقدسة .

وقد شن العلماء المسلمون حربا لا هوادة فيها على ( قانون العادات ) ورؤساء « العادات » واهمهم بالخرافة والزندقة . وقد ساعد على نجاح هذه الحملة ان هؤلاء عاشوا في بلخ وترف حرم ملايين الناس من حق العيش الكريم ، بل وجعلهم يعيشون على حافة الجوع . ذلك ان « قانون العادات » اعتبر الثروة والاملاك حقامشاعا ، على حين نزع الاسلام الى تبني منح الحقوق الفردية في الملكية وتوزيع الارث وفق الشريعة الاسلامية مما لام كل الملامعة مطامح ومصالح الطبقات العامة . ومن هنا يمكن القول بان الاسلام كان ذا تأثير ثوري وداعية للتجديد ، بحيث شعر الاندونيسيون وهم يتحولون الى الاسلام بمزيد من الاستقلال الفردي . ومن جهة اخرى غدى الاسلام حركة المقاومة ضد الهولنديين ، واصبح رمزا لمقاومة النفوذ الاجنبي وعاملا موحدا للشعب الاندونيسي ، علاوة على كونه معارضا صلبا لنظام الطبقات الهندوكي .

وحين حل الاسلام محل الامبراطورية الهندوكية المسماة ( ماجاباهيت ) ، اختلط العرب بالسكان المحليين واصبحوا حكاما على المقاطعات وتصارفوا مع الاسر النبيلة . ولعل من اسباب نجاح العرب في اندونيسيا ، انهم جلبوا معهم افكارا ثورية من النواحي الاجتماعية والسياسية صادفت هوى في قلوب الجموع المضطهدة المغلوبة على امرها بسبب صلاتها بالتقسيم الاجتماعي الطبقي وسيطرة الكهنة البراهمة و « شيوخ العادات » . وكذلك استطاع العرب المسلمون ان يدخلوا افكار المعارضة والاهتمام بالامور اليومية في مجتمع دمغته الهندوكية والبوذية بالصوفية السلبية . اضاف الى ذلك ان الاسلام لعب دوره كقوة قومية وحدت الاندونيسيين ضد التدخل الهولندي ، وقد ظل الاسلام يلعب دوره ضد السيطرة الهولندية حتى استقلال اندونيسيا في اعقاب الحرب العالمية الثانية .

( ٢٠ ) « العادات » او « قانون العادات » ( واسل المصطلح عربي ) هو القانون الديني والعادات والتطبيقات الشاملة في المجتمع الاندونيسي القديم قبل وصول الاسلام ، وهو قانون بدائي يشمل الاعراف التي نبث من القبائل التي عاشت على صيد الحيوانات وصيد الاسماك في سومطرة وبورنيو والسليبيس ولينيا الجديدة ( ايربان ) ، وكذلك نتائج الاعراف والعادات لغالبية القرى التي تكيفت على مر القرون . وكان لهذا القانون البدائي مكان بارز في الحياة الاندونيسية وحين وصل الهولنديون في بداية القرن السابع عشر واستعمروا البلاد ، بنوا تالية في النظام التشريعي وطبقوا القوانين الاوروبية على الاوربيين وقانون العادات على المجتمعات الاندونيسية الاصيلة . وشجعوا الرؤساء القبليين والدينيين الذين اطلق عليهم اسم « شيوخ العادات » كبديل ومعارض للاسلام والشريعة الاسلامية .

راجع من قانون العادات :

TER HAAR, ADAT LAW IN INDONESIA (DJAKARTA, 1962).

### اثر الاسلام والثقافة العربية في اندونيسيا :

أود أن أعرض هنا الى الأثر الثقافي والحضاري للعرب والمسلمين في اندونيسيا ، وهو اثر اتركه بعض المؤرخين الهولنديين والغربيين عموما ، حتى صرح فان لير : « ان الاسلام لم يجلب الى اندونيسيا حضارة ارقى ، ولم يؤد الى تطور اقتصادي » ، ثم يستطرد موضحا رايه « ان انماط التجارة والمواصلات بقيت على وضعها التقليدي ، وانه من المتعذر ان تلمس اى جديد ادخله الاسلام الى اندونيسيا في الحياة الاقتصادية والمسائل القانونية ، مما يمكن اعتبار ظاهرة جديدة واكثر تطورا . فالشريعة الاسلامية ظلت محدودة الاثر ، وعبر ذات تأثير في القضايا الأساسية » .

ثم يقول : « ان الكثير من تقاليد الحضارة الهندوكية - الاندونيسية ظلت قائمة تلعب دورها في المجتمع الاستقرائي الجاوي المسلم ، وهي الفئة ذات النفوذ التي جاء منها الحكام والموظفون في الحكومة الاسلامية المركزية ، وكذلك حفظ التراث الهندوكي - الاندونيسي الحضاري في النظام الاداري » .

وبعد ان يعرض ليير رايه التحيز هذا يصل الى هذا الاستنتاج : « ان الاسلام اصبح مسألة سياسية فحسب ، ومسألة تعنى الاستقرائية ، اى الفئة ذات النفوذ السياسي فحسب » .

ان اراء فان لير هذه بردها المؤرخون الهولنديون الآخرون ، ولاداعي هنا لإيراد نماذج اخرى منها لانها تدور عموما حول المحور نفسه لتصل الى هدف نفى التأثير العميق للاسلام والثقافة العربية في المجتمع الاندونيسي ، وهي آراء تنطوى على التحيز كما سنرى عند عرض الآثار التي تركها العرب والمسلمون في شتى مجالات الحياة في اندونيسيا . ويبدو لي ان من المفيد ايجاز الاسس الحضارية والثقافية لتلك الجزائر قبل دخول .. الاسلام ، مما سيتيح للقارئ فهمها أكثر وضوحا وشمولا للموضوع .

### ١ - اندونيسيا القديمة :

يعرف مؤرخو الحضارات القديمة وعلماء الاجناس البشرية جيدا ان « انسان جاوة » هو اقدم نماذج الجنس البشري ، وانه ينحدر من تاريخ يقدر بالآلاف القرون ، بل ويعرفون ايضا ان الفؤوس اليدوية المسطحة صرقت في اواسط جاوة منذ تاريخ سحيق جدا في القدم .

VAN LEUR INDONESIA TRADE, PP. 94-95 (BANDUNG 1960).

( ٢١ )

PITHECANTHROPUS] ERECTUS

( ٢٢ ) يدعى انسان جاوة علميا

حسبما اقترح تسميته مكتشفة دكتور دوبوا في سنة ١٨٩٠ في مادبون شرق جاوة .

النق :

A CHRONOLOGY OF INDONESIA HISTORY (DEP. OF INFORMATION, DJAKARTA 1960 ) P. 15.



ان التكوين البشرى للشعب الاندونيسى يرجع اساسا الى الجنسйн الملاييزى والمنغولى ، وهما اللذان ادخلا الحضارتين الحجرية الحديثة والبرونزية الى تلك الجزر عبر الملايو والفلبين نحو الجنوب ، كما ادخلا اللغات (الاسترونيسية) الى هذه البلاد ايضا .

ومع ذلك فان الحركة البشرية اتجهت من الجنوب الى الشمال كذلك ، فقد اختلط سكان اندونيسيا وتزوجوا مع شعوب اقدم منهم تاريخا هم ( الدرافيديون ) والزنج الذين عاشوا في الارخبيل ، وكانوا زراعا استوطنوا القرى ومروا صناعة الفخار والنسيج . وقد دلت التواريخ الصينية القديمة على ان الملاحة والفعاليات التجارية بين جنوبى الصين واندونيسيا كانت نشطة منذ وقت مبكر ، وان البضائع الرائجة كانت اللؤلؤ والاحجار الكريمة والتوابل والاخشاب ( ٢٤ ) .

ان الهجرة الهندوكية الاولى وصلت من الهند الى اندونيسيا في النصف الثاني من القرن الاول الميلادى . وقد جلب هؤلاء الهنود معهم الخط السنسكريتي الذى تحول فيما بعد الى الخط الجاوى القديم ( Kawi ) والى الخط السنسكريتي والى الخط الجاوى الحديث وحروف الابجدية الاندونيسية الاخرى . وبتأثير التجار الهندول انتشرت الهندوكية تدريجيا بين الطبقات العليا من الاندونيسيين ومن ثم بين الطبقات العامة في ارجاء البلاد . والحق ان الهندوكية عاشت وازدهرت في المجتمع الاندونيسى قرونا عدة وادت الى قيام حضارة اندونيسية - هندوكية خاصة في جاوة الشرقية وجزيرة بالي ( ٢٥ ) . ويمكن للمسلم ان يلمس افار الهنود في فن العمارة والنحت والادب والموسيقى والرقص ومسح الفلل (الوايانغ) ( ٢٦ ) . لقد انشأ الهنود دولا وتنظيمات اجتماعية وادارية وادخلوا اساليبهم في زراعة الرز والري وفي تقاليد البلاط والادارة . الا اننا يجب ان نؤكد حقيقة مهمة هي ان التأثير الهندوكي الثقافي كان بالدرجة الاولى دينيا - سحريا - ، وان جميع الفعاليات الادبية الفنية والاعمال المعمرية كانت ذات علاقة بالدين والسحر ولاغراض دينية ( ٢٧ ) .

( ٢٤ ) يرى ليفيف من المؤرخين ان الزوج جاموا من افريقيا اصلا عن طريق جنوبى آسيا .

W. P. GROENEVELDT,  
HISTORICAL NOTES ON INDONESIA AND MALAYA COMPILED FROM  
CHINESE SOURCES.

عن العلاقات التاريخية والتجارية والحضارية بين اندونيسيا والصين .

( ٢٥ ) بالي ( BALI ) جزيرة صغيرة شرقى جاوة وهي من بين نحو ثلاثة الاف جزيرة اندونيسية تعتبر السوم موطن الحضارة الهندوكية والبوذية . وهذه الجزيرة شهيرة بعبادتها اللطيفة وبغناها العريقة من نحت ورسم وموسيقى وفناء ورقص ، وهي معقل الديانتين الهندوكية والبوذية واثارهما من معابد وتماثيل وطقوس .

( ٢٦ ) تقيم في بالي وجاوة حفلات ( الوايانغ ) حيث يلبس الممثلون اقنعة تمثل كائنات اسطورية ، وهذا فن قديم يعود الى الحضارة الهندوكية .

( ٢٧ ) يعرف دارسو الفنون البدائية انها كانت لقد نشأت في احضان المعابد ، وكانت جزءا من الطقوس الدينية في المجتمعات القديمة .

ومن الهند نفسها ثم من الصين وصلت البوذية بين سنتي ١٠٠ - ٢٠٠ م بنوعها الهينايانا ( Hinayana ) و ( الماهيانا ) ( Mahayana ) ، وهذا النمط الاخير انتعش في اندونيسيا في وقت متاخر وبخاصة منذ القرن الثامن الميلادي . وقد لعبت البوذية - شأنها شأن الهندوكية - دورا مهما في الحياة الحضارية والثقافية للمجتمع الاندونيسي ، كما تدلل المعابد والاثار المبثوثة في جاوة وبالي بصورة اخص ، والتي ما زالت قائمة حتى اليوم . وقد اقام البوذيون الصينيون معالكا في جاوة وانشاوا جامعة في ( بالمبانغ ) . . بسومطرة جذبت انظار العالم الوسيط .

لقد اسلفنا القول ان الاسلام هو دين الاغلبية الاندونيسية الساحقة اليوم اما الاقلية فهي تدين بالهندوكية او البوذية او المسيحية ، وان الاسلام الذي وصلت طلائعه في القرون الاولى بعد الهجرة الى سومطرة ، ما لبث ان جذب الى صفوفه الامراء ومن ثم تغفلل بين جماهير الشعب وسار قدما من الساحل الى الداخل حتى بلغ اعماق الريف الاندونيسي . وابتداء من نهاية القرن الثاني عشر ، وخلال القرون التي تلت غدا الاسلام والثقافة العربية قوة مؤثرة ، طبعست المجتمع الاندونيسي المعاصر بطابعها الاتفاقي والحضاري الى حد كبير . واذا قلنا الى حد كبير ، فاننا ملزمون - بدافع الموضوعية التاريخية - ان نعترف بان بعض المجتمعات في الارخبيل الاندونيسي ، التي تنتشر على صفحاته الواسعة مئات الجزر الكبيرة والصغيرة ، ما زالت مجتمعات اما بدائية معزولة ، او بوذية او هندوكية ، تعيش حتى اليوم على ما ورثته من حضارة وثقافة قديمتين .

من الواضح ان من اقدم اقوى وسائل الاتصال بين الجماعات البشرية المختلفة هو التبادل التجاري فمن طريق التجارة انتقلت - منذ اقدم العصور - العناصر الحضارية والثقافية من شعب الى اخر ، وبصورة خاصة العناصر المادية كالادوات والبضائع والملابس والاطعمة وادوات القتال والمواصلات وغير ذلك من الجدير بالذكر ان انتقال العناصر غير المادية اي الثقافة - يكون اصعب واكثر تعقيدا ، وانما يبطئه شديد ويحتاج الى فترة زمنية طويلة . وبالنسبة للعالم القديم كمن الافراء في افوايه وتوابل جزر الهند الشرقية ، هذه الافاوية والتوابل التي اولع بها كل سكان الشرق واوروبا يومذاك ودفعت التجار والبحارة الى القيام برحلات طويلة شاقة في سبيل الحصول عليها ، مقابل بضائع اخرى يجلبونها معهم . هذه كانت البداية ، غير ان التبادل التجاري مع الارخبيل ادى بمرور الزمن الى تغير في الاوضاع السائدة من النواحي الاجتماعية والثقافية . ونهضة الاسلام والحضارة العربية في تلك الجهات انما بدأت عن طريق التجارة التي كانت وسيلة اتصال بين العرب والاندونيسيين ادت الى تغير في ذهنية الشعب الاندونيسي وتصوره للحياة ونظرته للدين والدنيا .

( ٢٨ ) البوذية نسبة الى ( سيد هارتا فوتاما ) ابن لراجا هرب من بلاط ابيه ليبحث عن الحقيقة عن طريق الزهد وتجرد الروح من قيودها المادية . وقد رفض ( بودا ) هذا طقوس الكهنة ولائ بشد الحقيقة حتى عثر عليها تحت ظلال شجرة مفنسة ( شجرة الـ Ficus ) التي مالبث ان دعت شجرة بودا . وقد تجول في الهند ينشر دعوته حتى تولى عام ٤٨٠ ق . م . وروى آثار البوذية في اواسط جاوة هو معبد ( بورويبور ) الذي يرجع الى حوالي سنة ٨٠٠ م . والمعبد يقوم على الحجر ويتكون من طبقتين ، وهو يحتوي على اربعة ابرمة ايهما تتصاعد الى الاعلى متشكلة في الحجم ويعتبر هذا المعبد بقلعة المعمارى ودقة صنمته ونحتاته الجميلة وتماثيله نموذجاً للفن البوذي . انظر عن البوذية : TAKAKSU, A RECORD OF THE BUDDHIST RELIGION AS PRACTISED IN THE MALAY ARCHIPELAGO, OXFORD 1896.

## ٢ - أثر اللغة العربية :

وإذا شئنا ان نقوم باستعراض للاثار الحضارية والثقافية التي تركها العرب والمسلمون في اندونيسيا ، نجد ان اول ما يجابهنا - بعد ان تحدثنا عن الاثر الديني - هي الآثار اللغوية والادبية . ان الذى يطلق على اللغة الاندونيسية المكتوبة والمنطوقة ليذهل من سعة وعمق تأثير اللغة العربية فيها . ولا بد انؤكد هنا ان آثار لغة ما في لغة ثانية انما يقوم دليلا علميا واضحا على تفوق اللغة الاولى بحيث تحتل مكانها في نسيج اللغة الاخرى وتصبح جزءا لا يتجزأ منها . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى فان وجود آثار اللغة ما في لغة اخرى انما يقوم ايضا دليلا على وجود تأثير ثقافي وحضارى . ويتمثل التعريب الذى يعبر عن تحول متكلمى العربية الى الاسلام بصورة اخص في بعض لغات سومطرة مثل الاتشهينزية . وقد استعملت هذه اللغات الإيجدية العربية ، واقتبست مفردات عربية كثيرة وبخاصة في نطاق الفقه والفلسفة والدين ، والمفردات التي تعبر عن مفاهيم مجردة . وكانت اللغة الملاوية -وهي اللغة المشتركة العامة - أكثر اللغات الاندونيسية تأثرا بالعربية . ولا اغالى اذا قلت ان الباحث في اللغة الاندونيسية يستطيع ان يستقصى مجاميع من الكلمات والمصطلحات تكون نسبة كبيرة من مجموع مفردات اللغة الاندونيسية ومصطلحاتها اننا لا نريد هنا ان نورد قاموسا كاملا لهذه الالفاظ العربية الاصل ، لكننا سنكتفى بإيراد طائفة فحسب من المفردات العربية التي احتلت مكانها في اللغة الاندونيسية المعاصرة (٢٩) .

## اولا - المفردات الدينية :

IBLIS	أبليس	ABADI	أبدى
HADJI	حاج	BERKAH	بركة
Ko-ROHANIAN	الروحانية ( ٣٠ )	AZAN	أذان
KODRAT	قدرة الله	FANA	فناء
ILHAM	الهام	GAEB	غيب
IMAN	إيمان	DJIHAD	جهاد
KADI	قاضي	IBADAT	عبادة
MAKSIAT	معصية	IDUL FITRI	عيد الفطر
MARHUM	المرحوم	HALAL	هلال
LANAT	لعنة	KIAMAT	القيامة

(٢٩) اللغة الاندونيسية السائدة وهي الملاوية لغة كتاب اليوم بالحروف اللاتينية ، وهي متأثرة في طريقة الكتابة والنطق باللغة الهولندية .

(٣٠) (KE) تدل على المصدر

MUDJAHID	مجاهد	IDUL ADHA	عيد الاضحى
MASDJID	مسجد	IMAM	امام
MUDIN	مؤذن	ISTIGHFAR	استغفار
SALAT	صلاة	MAKAM	مقام
MUDJIZAT	معجزة	MAKTUB	مقنن ( مكتوب )
MASIAT	معصية	LAHAD	لحد
TEKAD	اعتقاد	ACHERAT	الآخرة
SURA	عاشوراء	CHALAYAK	خلائق
MURTAD	مرتد	BALA	بلاء
MIMBAR	منبر	FATWA	فتوى
ROH	روح	DUNIA	دنيا
		DJUZ	جزء ( من القرآن )

#### نايا : - المفردات الفكرية والثقافية والعلمية والفنية :

BAIT	بيت الشعر	ALAMAT	علامة ( عنوان )
HIKMAT	حكمة	HASIL	الخلاصة ( الحاصل )
ILMUALAM	علم الطبيعة	ALAM	عالم ( الطبيعة )
HAK	حق	ACHBAR	أخبار
HAWA	طقس ( هواء )	BAB	باب ( فى الكتاب )
MAKSUD	المقصود	HIKAYAT	حكاية
LAGAM	نغم	HUKUM	حكم
KULLIAH	محاضرة علمية	IBARAT	عبارة
ILMU	علم	CHALAP	خطا ( خلافا ) ( ٣١ )
FALAK	فلك	AWAM	العوام
ISTILAH	اصطلاح	FIKIR	فكر
FAHAM	فهم	DALIL	دليل
FASAL	فصل	DAULAT	سلطة ( دولة )

( ٣١ ) نلاحظ ان الفاء حولت الى ( ب ) ، وهذا يعنى الحروف لا ينطقها الاندونيسيون مثل الغاء والمصاد والفصاد والطاء والظاف والحاء ... الخ .

DAWA	دموى	DJILID	جلد الكتاب
DEWAN	مجلس ( ديوان )	MACHLUK	مخلوق
MAFHUM	مفهوم	ALAT	آلة
MAZHAB	مذهب	ALIM	عالم
HAKIM	حاكم	ANASIR	عنصر ( عناصر )
LASKAR	جيش ( مسكر )	ADAB	آداب
MANA	معنى	DAFTAR	تسجيل ( دفتر )
KALIMAT	عبارة عبارة	KADI	قاضي
KABAR	خبر	LISAN	شفويا
FILSAFAT	فلسفة	KAEDAH	قاعدة
FESEH	فصيح	MUTLAK	مطلق
DARAJAH	رتبة ( درجة )	DAWAT	حبر ( دواة )
DJADWAL	جدول	HAL	حال
MAKLUM	معلوم	FAEDA	فائدة
YAKIN	مؤكد ( يقين )	MUALIM	معلم
MUKADIMAH	مقدمة	MADJLIS	هيئة ( مجلس )
IDJAZAH	شهادة ( اجازة )	LAFAZ	لفظ
TAMSIAN	مثلا		

## ثالثا : - المفردات الاجتماعية :

ADIL	عادل	MUHABAT	محبة
KAUM	قوم		
BATIL	باطل	MUNAFIK	منافق
BIN	ابن	MUNASABAT	مناسبة
BINTI	بنت	MUAFAKAT	موافقة
SAHBAT	صداقة ( صحبة )	MUBAZIR	مبذر
BATAL	بطل	REDJEKI	رزق
HIDJRAH	هجرة	SALAM	سلام
HIBAT	هبة	SELAMAT	سلامة ( تهنئة )

ICHLAS	اخلاص	MUSAFIR	مشترد ( مسافر )
KUBAH	قبة	MUSJKIL	مشكل
CHADAM	خادم	MUSTAID	استعداد ( مستعد )
CHAS	خاص	MASHUK	عشق ( معشوق )
CHITAN	ختان	MASLAHAT	مصلحة
CHIANAT	خيانة	MAUT	موت
CHIDMAT	احترام ( خدمة )	KUPIAH	كوفية
ASLI	اصيل	AIB	عيب
ASJIK	عاشق	AKAD	وعد ( عقد )
AURAT	عورة	AKRAB	صدافة قوية
AWAM	العوام	AMIN	أمين
KUBA	كوخ ( قبة )	ABDI	عبد
KEMAH	خيمة	AHLI	اهلى ( خصوصى )

**هذه مجرد طائفة مختارة من مئات المفردات والمصطلحات العربية التي دخلت الى اللفظة الاندونيسية .** ويتضح للقارئ انها في الغالب دينية أو تمت للثقافة الدينية والتشريع الاسلامي بصلة . وواضح كذلك ان السبب في تسرب هذه المفردات ، انما يرجع الى انتشار الاسلام وحاجة الناس الى معرفة مابلغة القرآن الكريم لتعينهم على اداء واجباتهم الدينية من جهة ، وتنظيم المعاملات والاحوال الشخصية من جهة اخرى . اما اذا شئنا شددان سبب اجتماعي لتسرب هذه المفردات ، فنحن نجده في الفكرة القائلة بان اى عنصر حضارى ماضى أو غير ماضى غريب عن مجتمع ما يوجد مكانا له في حضارة وثقافة ذلك المجتمع ، انما يعنى قوة تأثير هذا العنصر واستعداد المجتمع لتقبله .

ان رواج اللغة العربية يمكن تتبعه في مختلف العصور ، فشواهد القبور الكثيرة المبشورة في سومطرة وجاوة تعطينا نموذجا من الابيات العربية شعرا ونثرا . وقد درست البعثات العلمية والاثريّة الهولندية العديد من هذه الشواهد ونشرت منها بعض البحوث . ان العدد الهائل من المقابر الاسلامية - بغض النظر عن التي دوست أو خرجت أو ثقلت أحجارها - يدل على قيام مجتمع عربي اسلامي كبير في شمال سومطرة بصورة اخص . وتمتاز شواهد القبور التي صنعت من الرخام أو الحجر بكتابات عربية بالخط الكوفي أو النسخي أو غيرهما وبالزخارف والنقوش الاسلامية الجميلة على شكل نباتات وازهار مكونة من تداخل الكلمات ، وهي صنعة فنية برع فيها العرب والمسلمون وتعتبر من أبرز مقومات تراثهم الفني .

ويبدو من الطريف ان نذكر بأن التواريخ على هذه الشواهد قد كتبت بالتاريخ الهجري ، ودون على بعضها أبيات من الشعر العربي ، مما يدل على قوة اللغة العربية وثبوتها في البلاد، ورغبة سكان تلك البلاد في تقليد مسلمي البلاد العربية في تزيين قبورهم بالاشعار التقليدية المعروفة . مثال ذلك ما كتب على قبر ابن عم الملك الكامل ، والذي كان داعية اسلم على يده كثير من اهل سومطرة الغربية ( توفي سنة ٦٣٠ هـ ) :

ولو كانت الدنيا قدوم لاهلها      لكان رسول الله حيا وباقيا

او ما نقش على قبر الملك الصالح ( المتوفي سنة ٦٩٦ هـ ) :

انما الدنيا فناء ليس للدنيا ثبوت      انما الدنيا كبيت نسجته العنكبوت  
ولقد يفيك منها ايها الطالب قوت      ليس الا من قليل كل من فيها يموت ( ٣٢ )

والحق ان اللغة العربية ثبتت كيانها في مجتمع له لغته العريقة ، ذلك ان الاندونيسيين كانت لهم اللغة الجاوية ، ثم حلت محلها في العصر الاسلامي الملاوية التي ما لبثت ان اصبحت لغة البلاد القومية رغم وجود تباين في اللهجات المنطوقة . ولقد لعب لغيف من المثقفين والكتاب دورا بارزا في تاريخ اندونيسيا الحديث في تثبيت اللغة الملاوية كلفة قومية ، وذلك عن طريق نشر آثارهم بها ، ومن هؤلاء جماعة جريدة « البوصلة الاجتماعية » وجماعة جريدة « علم الاسلام » ، وهؤلاء اتجهوا نحو مصر في تأثرهم الثقافي .

### ٣ - اثر الاسلام في الفنون والآداب :

يجب ان نعترف بأن اندونيسيا - عندما تحولت الى الاسلام كانت بلدا مزدهرا بفنون الرسم والحفر على الخشب والموسيقى والرقص والتمثيل ، وهي فنون عريقة استمدت جذورها واصولها من عدة ينابيع هي : اولاً الينبوع الاندونيسي البدائي ، وثانياً الفنون الهندية ، وثالثاً : الفنون الصينية . واكثر هذه الفنون قامت لافراض دينية سحرية ، ومارسها الفنانون في المعابد الهندوكية والبوذية ، ثم انتشرت في المجتمع فاصبحت جزءا من حياة البلاطات والقصور وجزءا من طقوس العبادة عند الناس كذلك ، كما هو الحال في الموسيقى والرقص والتمثيل . ان موقف الاسلام واضح من بعض الفنون كالنحت وتصوير الاشخاص ، لذلك فان الامراء المسلمين في اندونيسيا اعرضوا عن مثل هذه الفنون وابتعدوا عنها . الا ان هؤلاء الامراء - من جهة اخرى - احاطوا الفنون الاخرى بالرعاية والعناية ، حتى ازدهرت في بلاطاتهم وراحت بفضل رعايتهم وتشجيعهم .

( ٣٢ ) تلاحظ ان الشعر ليس في مستوى فن عال ، وانما هو انموذج لما اعتاد العرب في بلادهم كتابته على القبور ، وقد اهتم بعض الباحثين الاندونيسيين من العرب بقراءة هذه الشواهد وجمعوا منها نماذج عديدة بغرض تصديق تواريخ انتشار الدعوة الاسلامية في تلك البلاد ودراسة الدعاة المسلمين .

قامت في سومطرة عدة دويلات اسلامية اهمها ( سمدره ) على الساحل الشمالي الشرقي ، وقد عظم نفوذها عام ١٣٠٠ م . وتحت زخم هذه الدويلات الاسلامية اكتمشت مملكة الملايو الواقعة تحت تأثير الحضارة الهندية وتراجعت الى داخل سومطرة الوسطى ، وفي النصف الثاني من القرن الرابع عشر تمتعت اماره بايسي ( Paesi ) الاسلامية التي قامت على ساحل سومطرة الشمالي الشرقي ايضا بنفوذ واسع حتى بداية القرن الخامس عشر حين انتقلت السلطة الى مملكة ملقا ( Malacca ) الاسلامية التي انتشرت سطوتها وامتدت في سومطرة بأكملها خاصة بعد انحلال مملكة ( ماجاباهيت ) الهندوكية . وقد ظلت مملكة ملقا تزدهر حتى بداية القرن السادس عشر ، حين بدأت مرحلة الغزو الاوربي التجاري - العسكري على يد البرتغاليين الذين غزوا ميناء ملقا عام ١٥١١ م . لكن اماره اسلامية اخرى نهضت عام ١٥٢٠ في شمال سومطرة في « انجية » التي قبض لها ان تمد سلطانها على اجزاء واسعة من تلك الجزيرة في النصف الاول من القرن السابع عشر ، وفي عهد سلطانها القوي اسكندر مودا ، خضعت لها مقاطعة جهور سنة ١٦١٥ م .

ان سقوط ملقا عجل في انتشار الاسلام على طول سواحل ( برونو ) ، لان تجار ملقا المسلمين استقروا في سواحل هذه الجزيرة ( برونو - او كالتنان ) بعد سيطرة البرتغال على تجارة سومطرة . ان وصول البرتغاليين والقسوى الاوروبية الاخرى كالانجليز والهولنديين ادى الى تغييرات حاسمة في تاريخ اندونيسيا السياسي والحضارى . ونحن لا نريد ان نخوض في تفاصيل التاريخ السياسي ، غير اننا يجب ان نؤكد هنا بان تاريخ اندونيسيا دخل مرحلة جديدة هي مرحلة السيطرة الاجنبية التي تمت للهولنديين وحدهم فيما بعد . وقد ساعد الهولنديين في نجاحهم عدم وجود سلطة مركزية توحد الامارات الاسلامية ، مما جعل الهولنديين يقضون على هذه الامارات واحدة اثر الاخرى في جاوة التي توزعت فيها السلطة ثلاث امارات اسلامية بعد انهيار اماره ( ديماك ) هي : ما تارام وبانتام وبالامبانان . وبعد ان استطاع الهولنديون هزيمة البرتغاليين والانجليز ، تفرغوا لهذه الامارات الاسلامية وقضوا عليها فتمت لهم السيطرة في نهاية القرن السابع عشر بفضل جهود شركة الهند الشرقية الهولندية ( ٣٣ ) .

يعتبر اغونغ ( ٣٤ ) ( Agung ) ( ١٦١٣ - ١٦٤٥ م ) حاكم ماتارام اعظم الامراء المسلمين في اندونيسيا ، فقد بسط نفوذه على جاوة وسواحل برونو ، ودخل في صراع مرير مع الهولنديين انتهى بتفوقهم واستيلائهم على التجارة البحرية وابتاعهم الهزائم بهذا الامير الطموح . واهمية

( ٣٣ ) راجع حول هذا الموضوع :

VLEKKE, NUSANTARA - A HISTORY OF INDONESIA.

( ٣٤ ) اغونغ : اعظم سلاطين دولة ماتارام وقد انتشر نفسه الوريث الشرعي للملك ( ماجاباهيت ) . ويعتقد بعض المؤرخين انه ربما كانت علاقات زواج بين اول ملوك ماتارام المسلمين وآخر ملوك ماجاباهيت الهنود ، اسعفت في تحويل السلطة من اسرة الى اخرى .



(افونغ) هذا تكمن في قيمته الحضارية والثقافية، وقد كان من قوة الشخصية بحيث باركه رجال الدين المسلمون ونصبوه سلطانا (٣٥)، وقد تلاه عدة سلاطين من ذريته تلقبوا بالقاب دينية ودنيوية (٣٦)، حتى استطاع الهولنديون أن يستولوا على أغلب اجزاء المملكة، في حين توزع باقي اجزائها بين امارات صغيرة وقعت تحت النفوذ الاجنبي.

لقد تركت مملكة ما تارام اثرا قويا في الحضارة، وكان بلاطها يزخر بالنشاطات والفعاليات الثقافية. لقد شكل الاسلام الحياة الدينية للجاويين وامتد اثره الى جميع نواحي الحياة العامة. لكن الاعمال العمرانية واعمال النحت اخلت منحى جديدا، فان امراء (ماتارام) حرموا اعمال التصوير للبشر والحيوانات، ومن ثم خلت الابنية التي شيدت في مهدهم من التماثيل والصور. وجدير بالذكر ان المسلمين انتفعوا بالابنية المشيدة قبل عصرهم، لكنهم اجروا عليها بعض التغييرات التي تتسق مع العقيدة والتقاليد الاسلامية. وحين شيدوا مساجد جديدة فانهم راعوا ما هو معروف عن المساجد الاسلامية عادة. ومع ذلك فنحن نرى في مسجد مدينة (قدس) (Kudus) أن مدخله متأثر بالفنون المعمارية الجاوية القديمة.

لقد اشتهرت المناطق الجاوية التي خضعت لمملكة (ماتارام) الاسلامية وبالاخص المناطق الشمالية مثل (شريبون وجابارا وقدس) قبل مجيء الاسلام باعمال الحفر على الخشب، فظل هذا الفن قائما على الرغم من النزاعات والحروب الكثيرة، وجدير بالذكر ان فن الحفر على الخشب الذي نالت فيه (شريبون) شهرة فائقة كان مريقا ومثائرا بالخصائص الصينية.

شهد عصر السلطان (افونغ) نهضة في الفنون الزخرفية. ولما كان هذا السلطان طموحا ومحبا لان يظهر مظلة حكمه، فانه اظهر اهتماما كبيرا بالفنون الزخرفية وباعمال الحفر والنقش على الخشب والصبغة الفضية الدقيقة وصناعة المجوهرات. ومع ذلك فان مجد جاوة الفني انما يقوم بالدرجة الاولى على حرفتين تقليديتين هما صناعة نسيج (الباتيك) وصناعة الخناجر والسيوف. وما زالت جاوة حتى اليوم ذات تقاليد فنية راسخة في هذا الميدان. والنسيج المعروف (الباتيك) عبارة عن قماش منقوش بزخارف جميلة ذات ألوان زاهية ثابتة مستخرجة من النباتات.

لقد ازدهرت صناعة السيوف والخناجر في اندونيسيا منذ تلك العصور. وهذه الاسلحة لا تكمن قيمتها في كونها أدوات للقتال، بل في دقة صنعتها وجمال زخرفتها، وفي العناية الموجهة للمقايض ذات الاشكال الجميلة والرمسة بالحلي والنقوش، وكذلك تلك الاغلفة المزخرفة والموهبة. وقد اشتهرت جاوة بهذه الحرفة الفنية التي وصلت فعلا الى قمته في العصور الاسلامية. ان صناعة

(٣٥) كانت موافقة القضاة (والعلماء) امرا مهمال القرار سلطة السلاطين المسلمين، وهو امر معروف ومألوف في التراث الاسلامي.

(٣٦) من هذه الألقاب (SUNAN)، ويبدو انه لقب ديني له علاقة بالسن، او لقب سلطان وهو دنيوي.

السيوف والخناجر الجاوية هذه مرتبطة بتقاليد دينية وطقوس قديمة ، وقد راجت حول هذه الصناعة قصص واساطير معروفة في تاريخ الادب الجاوى . وقد اعتبرت بعض انواع الخناجر ذات القابض الجميلة والاعلقة المزخرفة والمطعمة والموهة ذات اثر سحرى في توطيد سلطة الحكام . ومن هذه ما اعتبر من علامات السلطنة في اسر حاكمية معينة ( ٣٧ ) .

بقي ان نوضح موقف الاسلام من الفنون الاندونيسية القديمة التي ورثوها من المجتمعات الوينية والمتاثرة بالحضارتين الهندية والصينية . وفي مقدمة هذه الفنون الموسيقى والمسرح . تسمى الفرقة الموسيقية الجاوية ( الجاميلان Gamelan ) . وهي مكونة من الات تخرج اصواتا بالطرق وذات ايقاع صاحب ، وهي تعرف عادة في حفلات الرقص وفي التمثيل الجاوى التقليدى ( الويانغ ) . لقد تبنى السلطان ( افونج ) هذه الموسيقى ، حيث وجدت في عهده ازدهار فرقة ( الجاميلان ) في اواسط جاوه . وجدير بالذكر ان الفرق المرتبطة بالبلاط لم يكن يسمح لها بالعرف الا في المناسبات الدينية كالمولد النبوى والاعياد الاسلامية . ومن هنا دخل على الموسيقى الجاوية تطور جديد ، فاصبحت موسيقى ذات طابع ديني واقترب الى البساطة والصوفية . وفي عهد ( افونج ) اخترعت آلات موسيقية جديدة واصوات موسيقية جديدة كذلك .

وفي حفلات البلاط في جاوة الوسطى ازدهرت فنون الرقص الجاوى التقليدى والتقديم والمزيج بطقوس دينية سحرية كانت سائدة قبل دخول الاسلام . وكانت فرقة الموسيقى الرسمية ترافق مجموعة الرجال والنساء الراقصين . وفي العهد الاسلامي كانت حفلات الرقص هذه تقسم في الاعياد ، وتمارس الرقص في حركات ايقاعية تعبيرية - نبيلة . وكانت العادة ان تشترك فتيات من اسر عريقة ( هذا اسرة السلطان ) في اداء هذا الرقص الجماعي المصحوب بالفنساء والموسيقى الايقاعية الرتيبة . وتقوم بالرقصة الاولى التي تسمى باللغة الاندونيسية « بداية » ( وهو لفظ عربي ) تسمع فتيات في وقت واحد يمثلن حوريات بحر جاوة ، ثم تاتي رقصة اخرى تقوم بها اربع فتيات يمثلن بطلات قصة معروفة اثرت عن الفترة الاسلامية تسمى « قصة ميناك » ( ٣٩ ) . لقد اصطبغت هذه الرقصات الدينية بصيغة صوفية ووصلت الى الكمال في عهد اماره ( ماتارام ) الاسلامية . اما المسرح المسمى ( وايانغ ) والذي يقوم على اصول واسس دينية هندوكية واندونيسية بدائية ، فقد مثل اساطير البلاد وبخاصة الصراع بين الخير والشر ، ويقوم - حتى الان - بتمثيله نساء ورجال ذوو اقنعة تمثل شخصيات اسطورية . ومن الواضح ان الاسلام لم يقر هذه الفنون السحرية ولم يبد الامراء والمسلمون كبير حماس نحو هذه التمثيلات المقنعة . ( ٤٠ )

( ٣٧ ) هذا شبيه بالسماعات التي اتخذها الاسر الحاكمة والنبيلة في اوربا وفي الشرق على حد سواء .

( ٣٨ ) كلمة ( جاميلان ) مشتقة من ( GAMEL ) بمعنى الطرفة دلالة على ان الآلات الموسيقية المستعملة تعتمد على الطرق فتخرج اصواتا مختلفة .

( ٣٩ ) وهو اسم شعبى اطلق على قصة الأمير حمزة .

( ٤٠ ) لعل هذا الرقص يكون هذه الفنون احياءاً للطقوس الوينية .

وقبل أن نصل الى ختام هذه الملاحظات الموجزة عن اثر الاسلام الثقافي والحضارى ، لا بد أن نكرس بعض السطور للاداب . والحق ان تراث اندونيسيا الادبي القديم انما يقوم على الاساطير والحكايات البطولية ، مثل حكاية ( هانغ توان ) التي تروى قصة بطل قومي من الملايو عانى الاسفار في البحار وشهد عجائبها ( وهنا تجد شبهها بقصص السندباد البحرى ) ، و « حكاية شجرة الملايو » ( Hikayat Sadjerah Malayo ) التي ترتبط بتاريخ وسير الامراء الملاويين . وهذه الآثار الادبية كانت مرتبطة بالبلاط وبالاخوة ، وكتبت بلغة ملاوية نقية نموذجية . وفى الفترة ( الكلاسيكية ) المتأخرة انتج كثير من الاعمال الادبية ذات الطابع الوصفي شعرا ونثرا ( الشعر : Sjaair ، وهي لفظة عربية ) . ان اسلوب ومحتوى هذه الاعمال الادبية متأثرة باللغة العربية . والحكايات تذكرنا بحكايات ( الف ليلة وليلة ) والقصص العربية المأثورة ، من ناحية الفن الوصفي والخيال المفرق والشخص الواقعية والاسطورية كالخيول الطائرة والمصابيح السحرية .. الخ ) . وقد اشتهرت قصص ( الامير حمزة ) وراجت في جميع الاوساط الشعبية ، وهي تروى قصص فارس عربي مسلم يدعى حمزة . ان قصة ( الامير حمزة ) تمثل شعر الملاحم الجاوية ، وهي تعرف كذلك بـ « قصة ميناك » . ان الباحث في القصص العربية المعروفة بالف ليلة وليلة ، ليجد ان هناك كثيرا من الحكايات وبخاصة ما يرتبط بالبحر واهواله وما فيه او في جزره من مخلوقات وظواهر اسطورية ، يشبه الى حد كبير التراث الادبي الشعبي المعروف في اندونيسيا والفلبين وبنالد الملايو . وربما جاء هذا الشبه عن طريق ما ادخله السواح والرحالة والبحارة اللذين قصدوا تلك الجهات النائية وعادوا الى بلاد العرب من رحلاتهم البحرية التجارية الطويلة . ( ٤١ )

### الاسلام وحركة التجديد :

أخذت الفئات العليا في المجتمع الاندونيسي تتأثر منذ بدايات هذا القرن بتيارات المدنية الغربية . وقد جاء هذا التأثير الفكرى والوجداني بطريق الاحتكاك الفردى والتعليم وبالاطلاع على الاداب الاوروبية . وقد انجذب شباب الطبقة العليا الاندونيسية الى العناصر الثقافية المستمدة من الفكر الغربي مثل العقلانية والفلسفة الطبيعية والنزعة الفردية والاخلاقيات « البرجوازية » الاوروبية عموما .

---

( ٤١ ) مثال ذلك الحكايات المأثورة عن جزر ( واياواك ) التي يظن انها للفلبينى او ... يودونو ( كلمنتان ) والتي تروى قصة ما شاهده هؤلاء البحارة من شجر يحمل لهما كانه النساء اذا رآين نور الشمس ومن بين الهوائى تقطعت شعورهن ووفعن على الارض ولففن نجحين . وانا اظن ان هذا خيال مفرط في وصف امرأة جوز الهند التي تبدو من البحر وكأنها معلقة بشعر الى اعلى الشجرة ، او ما روى عن قصص الرخ او العنقاء ... الخ

ملاحظة : تمتع للمراجع التي ذكرت ، انصح القارئ والذى يرغب في الاستزادة في موضوع الفنون بعرجة هذه الكتب :

ADAM, R PRIMITIVE ART (LONDON 1949;

C. K. COOARASWAMY. A HISTORY OF INDIAN AND INDONESIAN ART (LONDON 1927).

WAGNER, ART OF THE WORLD, INDONESIA, HOLLAND 1959.

وقد تمت عملية التأثير هذه بعيدا عن تأثير الاسلام . حتى ان نبلأ جاوة الوسطى وقفوا موقفا متحفظا تجاه التزمت الديني ، بل راحوا يدعون الى « الجاوية » وهي مزيج من العناصر الدينية والمعتقدات التي سبقتها . كانت الارستقراطية الجاوية أقل حرصا على التمسك بالدين ، على عكس الطبقة الوسطى من التجار والحرفيين الذين تمسكو اشد التمسك بالاسلام وحافظوا على القيام بشعائره . وقد عمل الاستعمار الهولندي بحمية على تنمية نزعة الانصراف عن الاسلام في صفوف النبلاء وتقويتها . (٤٢)

لقد كانت الافكار الاوربية الجديدة تؤثر في الجيل الجديد من أبناء جاوة ، بحيث لم يستشعروا اية حاجة داخلية لمواجهة هذه الافكار بالاسلام كدين ، وخير مثل على ذلك الرسائل التي كتبها كارتيني ( Raden Kartini ) وهي اميرة مسلمة شابة ( ١٨٧٩ - ١٩٠٤ ) عالجت الدين بحرية تفكير مغالى فيها ، وظهرت في رسائلها هذه تسامحا مطلقا تجاه الاديان الاخرى ، بل واعتقدت ان مبادئها الاخلاقية والدينية - كمسلمة - يمكن ان نعثر عليها في اية مقيمة اخرى . (٤٣)

بل ان مواقف بعض الشباب الاندونيسيين المتعلمين في السنوات الاولى من هذا القرن كانت اكثر سلبية فيما يتعلق بالاسلام ، حتى ان بعضهم نظر الى الاسلام التقليدي على انه معرقل للتقدم بل ومدمر للحضارة الهندو - جاوية العريقة ، وقد قادت هذه الآراء الى تأليف أول جمعية قومية في جاوة هي ( Budi Utomo ) ضمت الشباب الاندونيسيين ذوي التعليم الغربي والذين اتخذوا موقفا غير مبال من الدين . (٤٤)

وحين بدأت الافكار الغربية تنسرب الى شباب الطبقة الوسطى كذلك ، أصبح موقف اللامبالاة موقفا لا يمكن استمراره ، لان الاسلام كان في نظر عموم افراد هذه الطبقة اثرا ثميناً وثروة غالية لا يمكن التفريط بها . وقد وجد هؤلاء الشيورون على الاسلام انه اذا استمر اعجاب الشباب المطلق بالفكر الغربي ، فان ذلك سيقودهم الى اعتبار الاسلام تراثا من الماضي لا يصلح للعصر الحديث ، بدليل ان بعض هؤلاء « المتفرجين » اخذوا فعلا بهجرون الاسلام ويتجهون الى عقائد أخرى تحت تأثير حركات التبشير .

C. H. BOUSUET, INTRODUCTION L- ETUDE DE L'ISLAM INDONESIAN ( ٤٢ )  
(REVUE DES ETUDES ISLAMIQUES, 1938, P. 259.

P. HONIG, F. UERDOORN, SCIENCE AND SCIENTISTS IN THE NETHERLANDS  
N. Y. 1945

LETTERS OF A JAVANESE PRINCESS, LONDON. 1921. ( ٤٣ )

W. F. WERTHEIM, INDONESIA SOCIETY IN TRANSPICTION, BANDUNG, ( ٤٤ )  
1956 P. 180.

ومن ثم نشأت في اندونيسيا الحديثة حركة يمكن أن نطلق عليها اسم حركة ( الاحياء الديني ) ، فقد وجدت الاوساط الاسلامية المستنيرة (٥٥) نفسها ملزمة براجعة محتويات التراث والتطبيقات الدينية الشائعة . وقد عمدت هذه الاوساط المستنيرة في اوائل هذا القرن الى بلل جهود ترمي الى جعل التطبيقات الدينية منسجمة مع روح العصر ، وقادرة على أن تقف في وجه الحضارة الاوروبية وياراتها المدنية والثقافية التي بدأت تغزو المجتمع الاندونيسي وتجذب الى صفوفها الشباب بصورة اخص . ولم تكن حركة ( الاحياء الديني ) كاتجاه عصري وحدها في الميدان ، فقد ظهرت حركات أخرى يمكن وضعها جميعا في اطار ما يمكن أن تدعوه بالنهضة القومية .

ويدخل في تيار حركة ( الاحياء الديني ) هذه ، المحاولات الرامية الى تلمس اتجاهات اقتصادية جديدة وعصرية تستند الى الاسلام ، وذلك لكي يستطيع المسلمون خوض الصراع ضد « قانون العادات » - وهو مجموعة الاعراف البدائية التي شيعها الهولنديون - وبخاصة فيما يتعلق بملكية الاسرة وتنظيمها وفق قواعد الارث في الشريعة الاسلامية . وقد انبثقت - على هذا الاساس - جماعة سمت نفسها « KAUM MUDA » اي « الجماعة المجددة » التي وجدت لافكارها الاسلامية - التجديدية تربة خصبة . وكانت هذه الجماعة تهدف الى ايقاظ الروح الدائية واحترام الذات ، والكفاح ضد الخرافات التي عوقت الاسلام واثرت فيه روح الجمود . وقد - رفضت هذه الجماعة مبادئ الاولياء ، وطالبت بحرية البحث في مصادر الشريعة بعيدا عن التفسيرات التقليدية ، واكدت العقلانية والمساواة بين الناس ، ونظرت نظرة متفائلة للحياة بعيدا عن التشاؤم الذي ساد الحياة ، ورغبت في أن تكييف نفسها لاسلوب الحياة العصرية ، واعلنت معاداتها للطرق الصوفية وممارستها وطقوسها التي راجت في عديد من المدن الاندونيسية تحت ضغط روح العصر المادية .

اما جمعية « الارشاد الديني » - وهي جمعية عربية - فقد ناضلت ضد سطوة « السادة » الاشراف وقالت بالمساواة بين المسلمين امام الله .

وفي سومطرة قامت « جمعية الطوالب » وكان الدافع لتأسيسها انعدام التعليم الديني في المدارس الحكومية من جهة ، ولان الحصيلة التعليمية لخريجي المدارس الهولندية الاندونيسية لم تكن لتؤهلهم للحصول على الوظائف والاعمال ، وانهم يبدون ضعفاء علميا تجاه خريجي المدارس واقامة التعليم على اسلوب عصري .

وتعتبر جمعية ( PADRIS ) جماعة دينية اسلامية ثورية ، تاضلت من اجل الغاء « قانون العادات » وكل ما يتناقض مع الاسلام الاصيل ، وقالت : ان القانون الوحيد الذي يجب أن يسود هو الشريعة الاسلامية التي يجب أن تفرض ولو بالقوة . وقد كون هذه الجمعية الحجاج الدين

---

C. SNOUCK HURGRONJE, MOHAMMEDANISM, LECTURES ON ITS (٥٥)  
ORIGIN, ITS RELIGIOUS AND POLITICAL GROWTH AND ITS PRESENT  
STATE, NEW YORK LONDON 1916, P. 138.

عادوا من مكة المكرمة متأثرين بالحركة الوهابية ، لكنها قمعت من قبل شيوخ العادات ( وهم رؤساء المجتمعات الاندونيسية البدائية وشيوخ القبائل ) وبمعونة الهولنديين بين سنتي ١٨٢١ - ١٨٣٩ .

لقد بدأ الاستعمار الهولندي الذي دام في اندونيسيا نحو ثلاثة قرون ، يتصدع امام الافكار العصرية المتحررة التي تسربت الى المجتمع الاندونيسي من اوربا . فافكار ثورتي فرنسا ( ١٧٨٩ و ١٨٤٨ ) ونمو فكرة الاستقلال والحكم الذاتي بعد الحرب العالمية الاولى ، كل ذلك ساعد على نهوض الوعي لدى الشعب الاندونيسي . وسرع في هذا النهوض ما كان يجرى بعد عام ١٩٠٠ في اليابان من حركات اصلاحية تجديدية ، مما اثار اعجاب المستنيرين الاندونيسيين . يضاف الى ذلك هجرة عدد كبير من الصينيين المتعلمين والتجار الذين استقروا في جاوة وسومطرة وغيرهما من الجزر ، الذين زادت اعدادهم في اواخر القرن التاسع واولئ القرن العشرين حتى بلغوا مئات الالوف (٤٦) . وقد لعبت جمعية ( الصين الفتاة ) في اندونيسيا دورا حيويا واساسيا في نشر الافكار الثورية في الصين واندونيسيا معا . هذه التغيرات الدولية وانعاسها الفكري في المجتمع الاندونيسي المستنير دفعت حكومة ( بتافيا ) الهولندية ( ٤٧ ) الى مراجعة سياساتها القديمة القائمة على اساس احتكار حاصلات اندونيسيا الوفيرة ، فاجبرت على انشاء المدارس الهولندية والاندونيسية العصرية لأول مرة ، لكن الجهات الرسمية الهولندية ظلت مع ذلك تتجاهل الحركة القومية في اندونيسيا وتعتبرها مقصورة على فئة صغيرة من الثوريين .

في عام ١٩٠٦ ظهر طبيب جاوى يدعى ماسي وحيد الدين سوديرو هوسودو ( Sudiro Husodo ) ، اخذ يتجول في جاوة ليجمع التبرعات لانشاء صندوق يتولى مساعدة الطلاب على الدراسة . وخلال عامين اخذ وحيد الدين يصدر نشرة دورية تحت على اثناء الاهتمام بالثقافة في اوساط الجاويين . وقد تحمس لحركته ثلاثة من طلاب كلية الطب في جاوة فانشأوا جمعية جاوية سموها ( المسمى العالي ) ( BUDI UTOMO ) ، وقد اصبح احد هؤلاء الثلاثة فيما بعد - وهو رادين سوتومو - أحد القادة البارزين في الحركة الوطنية والقومية الاندونيسية . والحق ان هذه الجمعية ما لبثت ان جذبت الى صفوفها خلال عام بعد تاسيسها ( ١٩٠٨ م ) أكثر من عشرة الاف عضو . كانت هذه الجمعية غير سياسية ، وكانت تؤكد طابع اندونيسيا القومي معتقدة بان الاسلام لم يغير فلسفة الجاويين ونظرتهم الى الحياة ، وان المثل الاسلامية العليا لم تبدل جذريا الموقف الروحي لاهل اندونيسيا ( ٤٨ ) .

VLEKKE, BERNARD H. M. NUSANTARA-A HISTORY OF INDONESIA, ( ٤٦ )  
DJAKARTA 1961, PP. 338-344.

( ٤٧ ) بتافيا هي جاكارا الحالية عاصمة اندونيسيا

VLEKKE, OP. CIT., P. 348.

( ٤٨ )

والحق ان جمعية ( المسمى العالي ) هذه لقيت رواجاً بين صفوف الاستقراطية الجاوية وبين الموظفين والمثقفين . ويتضح من دراسة نشأة هذه الجمعية وتطورها وبرامجها أنها أثرت بالهند ، فقد اعتبر زعماءها غاندى وطافور مثلاً أعلى لهم ، واستعانوا بمدرسين هنود في مدارسهم . هذا في حين ظل باقى الشعب الاندونيسى يطعم الى احداث حركة احياء الاسلام نفسه الذى اعتبره الملايين ممثلاً لثقلهم العليا ، رغم ان الكثيرين منهم لم يغيروا عاداتهم وموقفهم الاجتماعى بما ينسجم وتعاليم الاسلام . وكان اهل جباوة الوسطى متحمسين لهذا الاتجاه الاخير . والواقع ان فكرة ( الجامعة الاسلامية ) التى انبثقت فى اسطنبول ومكة لم تجد حماساً كبيراً فى العقود الاولى من القرن العشرين لدى الاندونيسيين ، وانما وجد هؤلاء فى الاسلام منطلقاً عظيماً لمقاومة النفوذ الاجنبى ، وحين نشطت البعثات التبشيرية انتظم اهل سومطرة وجاوة تحت راية الاسلام وقاموا بالبعثات التبشيرية المسيحية مقاومة عنيفة ، وحاولوا تنظيم انفسهم فى جمعيات ومنظمات ، لكنهم كانوا فى موز واضح للتوجيه وحسن القيادة (٤٩) .

ويمكن القول ان المنظمات الاسلامية قامت كرد فعل ضد مختلف اشكال النفوذ الاجنبى ، سواء كان تدخلا سياسيا ام اقتصاديا . وكان نشاط الصينيين الاقتصادى وتهديدهم لصالح الطبقة الوسطى الاندونيسية عاملاً مهماً فى دفع ابناء هذه الطبقة من الجاويين بصورة اخص - وهم مسلمون - الى تنظيم انفسهم ناشدين فى التضامن حماية لكيانهم ومصالحهم . ومن الطريف ان هؤلاء التفوا حول الحاج سمنهوى من مدينة سور اكار تا لانشاء جمعيات تعاونية ذات طابع اسلامي .

ان من أبرز هذه الجمعيات ، جمعية ( الشراكة الاسلامية ) التى تأسست بين عامي ١٩١١ - ١٩١٢ وهدفت الى تشجيع المشاريع التجارية بين الاندونيسيين وتعاونهم الاقتصادى وشجيع النهوض بالمستوى الثقافى والمعيشي لهم والدعوة للدين الاسلامي . وفى اول مؤتمر عقده هذه الجمعية أشار زعيمها عمر سيد كوكرو امينوتو الى ان ( الشراكة الاسلامية ) ليست ضد الحكومة او ضد الاديان الاخرى . (٥٠)

وقد دعت ( الشراكة الاسلامية ) فى مؤتمراتها العام الثانى فى سنة ١٩١٧ الى ان يمارس رجال الدين المهنة مثل الزراعة والتجارة والحرف ودعت الى مقاومة البطاقة والكسل ، وقاومت الارتفاق عن طريق الاحسان . ويمكن القول ان ( ايديولوجية ) هذه الجمعية كانت صادقة التعبير عن مصالح ومشاعر الطبقة الوسطى ومطامحها ، خاصة وقد قاومت نفوذ الاقطاعيين والوظفيين الكبار . (٥١)

IBID, P. 349.

( ٤٩ )

IBID, P. 350, B. SCHRIEKE, INDONESIAN SOCIOLOGICAL SUDUNG 1960. PP. 85, 90, 91.

( ٥٠ )

SAREKAT ISLAM CONGRESS (2ND NATIONAL CONGRESS, 1917), PP. 43, 120.

( ٥١ )

وخلال بضع سنوات غدت ( الشراكة الاسلامية ) أقوى المنظمات في جزر الهند الشرقية ، حتى لقد بلغ عدد أعضائها ثمانمائة ألف ، وقد اندهش الجميع ، بما في ذلك زعماء هذه الحركة ، من إقبال الناس على الانضمام اليها بمثل هذه الأعداد الضخمة . وخلال ربع قرن من تأسيس هذه الجمعية بلغ عدد أعضائها حوالي المليونين . ومع ذلك فمن الجدير بالذكر ان كثيرين من هؤلاء لم يكونوا على بينة من أمر أهداف هذه الجمعية ، فتصورها بعضهم على أنها تهدف الى اعلان حرب دينية ضد الأجانب ، وتصورها البعض الآخر على أنها تريد اصلاح الوضع الديني ، في حين تصوروا اخرون على أنها تنشُد الاصلاح الاجتماعي والاقتصادي .

وقامت في الوقت نفسه حركة اخرى دينية بحثة هي ( المحمدية ) برعاية الحاج أحمد دحلان التي تأسست في مدينة جوکجا كارتا في سنة ١٩٤١ . وكانت هذه الحركة تهدف الى الاصلاح الديني على نفس الخطوط والاتجاهات التي ظهرت في مصر على يد الشيخ محمد عبده ثم راجت في أنحاء العالم الاسلامي . وهذه الاتجاهات يمكن اجمالها في النزوع نحو التجديد الاجتماعي ، والعودة الى تعاليم القرآن الاصلية بحيث تفسر وفق روح العصر . وقد دعت « الحركة المحمدية » ، من ثم الى طرح كل البدع جانباً والعودة الى ينبوع الدين النقي المتمثل في القرآن الكريم ، ومقاومة كل ما طرأ على الاسلام من افكار وعادات ليست منه في الاصل ، وكذلك دعت الى ارخاء قبضة الجُمود الذي اوقف الابداع في الحياة الثقافية وعرقل التقدم . وكانت مهمة ( المحمدية ) الاصلاحية التجديدية هذه مهمة شاقة وشاققة فاجتمع ائقلائه الخرافات القديمة المنحدرة من ديانات وثنية لها عروق وجذور في المجتمع الاندونيسي . ومع ذلك نمت هذه الجمعية نموا مطردا ، وان كان بطيئا ، وجذبت اليها انظار الاوساط الدينية ، وبخاصة حين تحولت ( الشراكة الاسلامية ) الى حركة سياسية . (٥٢)

لقد مارست « المحمدية » مهمة القيام بحملة لتجديد الدين . مثال ذلك ان خطبة الجمعة كانت تلقى بالعربية فلا يفهمها الا القليل ، فعمد أصحاب هذه الحركة الى ترجمتها والقائها باللغة الاندونيسية وجعلوها منسجمة ومتطلبات المجتمع العصري . وقام انصار هذه الحركة بالقاء دروس على الناشئة في تعريف الاسلام ومبادئه الحقيقية . ومن ثم انشأت « المحمدية » مدارس تطابق المناهج الرسمية وتتبع الاسس التربوية العصرية ، لكن هذه المناهج اكدت جعل درس الدين درسا مستقلا . وكذلك مارست هذه الجمعية نشاطا اجتماعيا ، فأقامت المستشفيات والمكتبات ودور العميان ومدارس تعليم البنات . وخلاصة الامر فان الحركة المحمدية اعتقدت بإمكان تقويم سلوك البشر بالتطبيق القائم على العلم والنظرة المستنيرة الى الدين .



وبجانب « المحمدية » قامت « الحركة الاحمدية » وهي حركة ذات طابع حر ومستنير ، وقد انشئت في لاهور بالهند ومارست تأسيروا واضحا على المثقفين من الشباب في اندونيسيا . ( ٥٣ )

وفي الثلث الاول من هذا القرن ، ظهرت الحركات الاشتراكية في اندونيسيا ، وكان مركزها مدينة ( سمارانغ ) على ساحل جاوة الشمالي . وقد راجت الافكار الاشتراكية اول الامر بين الهندوك والناصر الاوربية الهجينة المولدة ، وكان قائد هذه الحركة ( دويس ديكر ) ( Dekker ) ينحدر من اب الماني وام جاوية . وقد هدف ( ديكر ) الى انشاء حزب اممي يتبنى ضم كل الاجناس التي تعيش في اندونيسيا يناضل من اجل نيل الاستقلال . وكان طبيعيا ان يسيطر الاندونيسيون الانتقياء ( الذين يكونون ٩٠ بالمائة من مجموع السكان ) ( ٥٤ ) على هذا الحزب الذي تحول قائده فيما بعد الى اقصى اليسار .

والى جانب هذه الحركة ، قامت حركة اشتراكية اخرى تحت زعامة هولندي حل في اندونيسيا يدعى ( هنريك سنيفليت ) ( Sneevliet ) متاثرة بالحركة الفابية الانجليزية ، واتخذ لها اسم « الجمعية الاشتراكية الديمقراطية الهندية » والتي سرعان ما تحولت الى حركة ماركسية معجبة بالثورة الروسية وقادتها ، وكان هدف ( سنيفليت ) التعاون مع الشيوعيين لتحقيق الثورة . ولكن الصعوبة التي جابهها كانت تكمن في ان اغلب الماركسيين كانوا هولنديين وهم غير محبوبين من الاندونيسيين ، وفي ان الحركة كان عليها ان تخاطب جموع الاندونيسيين الذين يعتقدون الاسلام ويتحمسون له . وقد انبرى لنادية هذا الدور شاب جاوى كان عضوا في « الشراكة الاسلامية » ، في الوقت نفسه مؤمنا بالماركسية يدعى ( سيمون ) ( Semaun ) ، فآخذ يؤثر في بعض اوساط هذه الجمعية الدينية محاولا اقناع بعض العناصر يتبنى المبادئ الماركسية . ( ٥٥ )

اما ( الشراكة الاسلامية ) فقد كان موقفها السياسي والفكري مغايرا . فان لجنتها التنفيذية بزعامة ( جوكر وامنيوتو ) و ( عبد المعز ) ( Abdul Muis ) و ( افوس سالم ) ( Agus Salim ) بقيت تتبع أسلوب الاعتدال المفرط في مطالبها السياسية حتى سنة ١٩١٧ ، وفي المؤتمر الاول الذي عقدته الجمعية عام ١٩١٣ رفض قادتها كل رأى يدعو لمعارضة الهولنديين ، وفي المؤتمر الاول الذي مقدته الجامعة عام ١٩١٣ تحقيق الحكم الذاتي ، لكن قرارا صدر تحت ضغط القادة ينص على التعاون مع الحكومة ساء مع الهولنديين - « لتحقيق رخاء جزر الهند

( ٥٣ ) درس المؤرخ الهولندي G, F. PIPER الاحمدية دراسة مستقبلية في بحثه :  
DE AHMADYAH IN INDONESIA, LIEDEN 1950.

VLEKKE, P. 352.

( ٥٤ )

IBID, PP. 352-3.

( ٥٥ )

الشرقية » . وقد جرت بعض المحاولات من جانب الحزب الهندي الذي يقوده ( ديكر ) لاقامة نوع من التعاون ، لكن الخلافات الدينية وقفت في سبيل هذا المجهود . غير ان موقف « الشركة الاسلامية » تغير عام ١٩١٧ ( بعد ثورة اكتوبر الاشتراكية ) ، فقد تبنت مبدأ الاستقلال على ان يكون من طريق « التطور وليس عن طريق العنف » وقد حولت جميع الفئات منذ هذا التاريخ جذب الجماهير بطريق الدعوة للافكار الاشتراكية ، بل ان ( الشركة الاسلامية ) نفسها تحولت من سياستها السلمية الى المعارضة العنيفة السافرة ضد السلطات ، وقد دعت الى مساندة العمال ودعت الى الاضرابات في مدن جاوة ، ورفضت التعاون البرلماني مع الحكومة . ( ٥٦ )

والحق ان الحرب العالمية الاولى شهدت ظهور اتجاه الجماهير الاندونيسية نحو اليسار بتأثير ثورة اكتوبر الاشتراكية في روسيا . ومن جهة اخرى كانت الرأسمالية الغربية توسع فعاليتها الاقتصادية وتزيد من استثمار رؤوس أموالها في البلاد ، مما قلص فرص الطبقة الوسطى الوطنية في تحسين اوضاعها الاقتصادية .

وقد ادى كل ذلك بالحركات الاسلامية الى أن تتحول الى موقف دفاعي وتقسم بنوع من الصرامة والمحافظة . ففي داخل « الشركة الاسلامية » ساد التوتر ، وظهر جناح ( راديكالي ) وقع تحت نفوذ الشيوعيين في معركتهم ضد الرأسمالية ، مما دفع بقيادة الحركة المتشددين الى ان يعلنوا بانهم ضد « الرأسمالية الشريرة » اي الاستعمارية التي تستغل اندونيسيا لمصلحة الاجنبي ، لكنهم يرفضون وضع اية عراقيل في وجه نمو طبقة رأسمالية وطنية . ( ٥٧ )

أخلت الاحداث تجري بسرعة ، فقد تحولت « الجمعية الاشتراكية الديمقراطية » في سمارانغ عام ١٩٢٠ الى « الحزب الشيوعي الاندونيسي » ، ولم يلبث هذا الحزب ان اخذ ينسف قيادات « الشركة الاسلامية » من طريق الاتصال بجماهيرها . ثم لم تلبث « الشركة الاسلامية » ان تبنت شعار « الجامعة الاسلامية » كشعار جذاب يقابل الشعارات الماركسية . وظلت الصراعات تجري حتى بلغ التناقض اقصاه داخل هذه الجمعية وانسحب من عضويتها الاعضاء الماركسيون . وفي السنوات التالية انفجر العدائين الاسلاميين في « الشركة الاسلامية » وبين الشيوعيين الاندونيسيين حتى بلغ حد العنف المتبادل بحيث لجأ أنصار « الشركة الاسلامية » وانصار « المحمدية » الى مهاجمة الاجتماعات الشيوعية في جاوة الوسطى . وفي عام ١٩٢٢ لجأت « الشركة الاسلامية » الى شعار « الجامعة الاسلامية » من جديد ورفعته بحمية زائدة لكي تكسب الانصار ، ( ٥٨ ) ومن الطريف ان هذه لجامعة عقدت مؤتمرات دينية موسعة للدفاع عن الخلافة ضد اجراءات مصطلفي كمال اتاتورك . وحين ابدي الملك عبد العزيز ال سعود نيته في

BIDI, PP. 353-54.

( ٥٦ )

WERTHEIM, P. 187.

( ٥٧ )

VLEKKE, P. 356.

( ٥٨ )

احياء الخلافة في مكة ، ارسلت الجماعة قائدها جوكرو وامينوتو لحضور مؤتمر عقد لهذا الغرض في مكة . والى جانب هذا الاتجاه ظهر اتجاه اخر مناقض جدا لدى زعماء المسلمين هو الدعوة الى تجمع وطني عام يضم جميع الاندونيسيين بغض النظر عن دينهم ، ويبدو ان هذا الاتجاه متأثر بحزب المؤتمر الهندي ، واخيرا لجأت « الشراكة الاسلامية » الى التعليم ونشره بين الجيل الجديد لكسبه الى جانبها في المستقبل .

غير ان « شراكة اسلام » او « الشراكة الاسلامية » اضطرت في سنة ١٩٢٩ امام نهضة الفكرة القومية وقيام « الحزب الوطني الاندونيسي » بزعامة سوكارنو الى نيل فكرة الجامعة الاسلامية فغيرت اسمها الى « حزب الشراكة الاسلامية الاندونيسي » ( ٥٩ ) .

وجاءت فترة الثلاثينات - وبصورة اخص بين سنتي ١٩٣١ - ١٩٣٦ - التي تميزت بشدة الرقابة البوليسية على العناصر الوطنية والمعارضين السياسيين ومنع الاجتماعات العامة ونفي النشطين من القادة الى الجزر النائية . في هذه الفترة بالذات يبرز الدكتور سوكارنو مؤسس « النوادي الدراسية الاندونيسية » التي اهتمت بمكافحة الامية وانشاء المدارس . ولم يلبث هذا النادي ان تحول باقتراح من سوكارنو الى حزب يدعى « حزب الشعب الاندونيسي » عام ١٩٣١ ، الذي لعب دورا حاسما في الحركة الوطنية الاندونيسية . غير ان سوكارنو وحتا وشحرير وغيرهم من الزعماء الوطنيين ذهبوا الى سجون الهولنديين كثيرا معاجلهم في انظار الشعب ابطالا وطنيين . وفي منتصف الثلاثينات اتمعت سياسة الاضطهاد ، وبدأ الوضع هادئا بالنسبة للهولنديين ، خاصة وان « حزب الشراكة الاسلامية الاندونيسي » فقد نفوذه وتأثيره على الاندونيسيين ، وان « الجمعية المحمدية » تحولت الى النشاط الديني والاجتماعي الصرف . وظل الامر على هذا الحال حتى قامت الحرب العالمية الثانية ، وانهار النظام الهولندي باحتلال المانيا هتلرية لهولندا عام ١٩٤٠ ، واحتل اليابانيون جزر الهند الشرقية عام ١٩٤٢ وظلوا فيها نحو ثلاثة اعوام .

وفي فترة الاحتلال الياباني - وتحت ضغط اليابانيين - اندمجت المنظمات المحمدية و « الشراكة الاسلامية » لتشكلا « حزب الماشومي » ( Masjumi ) الذي تحول الى حزب سياسي بعد قيام الجمهورية الاندونيسية في ١٧ آب ١٩٤٥ ( ٦٠ ) .

---

Wertheim, p. 190.

( ٥٩ )

Ibid, P. 191.

( ٦٠ )

وانظر كذلك :

George Mc. T. Kahin, Nationalism and Revolution in Indonesia, Ithaca, N.Y., 1952. pp. 78-88  
P. 122.

ويعتبر من احسن ما كتب في هذا الموضوع ، وهويبحث مزود بقائمة مصادر قائمة .

### المراجع

---

- Begatyrev (P.) Les signes du théâtre, in Poétique, n° 8, 1971
- Demarcy (R.) Eléments d'une sociologie du spectacle. Paris, Union Générale
- Derrida (J.) L'écriture et la différence. Paris, Seuil, 1967
- Ducrot (O.) et Todorov (T.) Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage. Paris, Seuil, 1972
- Helot (A.) Sémiologie de la représentation. Bruxelles, Editions Complexes, 1975
- Honzi (J.) La mobilité du signe théâtral Travail Théâtral, n°4, 1971 .
- Ingarden (R.) Les fonctions du langage au théâtre, in Poétique, n°8, 1971.
- Kouzan (T.) Le signe au théâtre, in Diogenes, n° 61, 1968
- Mounin (G.) Introduction à la sémiologie, Paris, Ed. de Munit, 1970.



محمد توفيق حسين

## الاسلام في الكتابات الغربية

### مقدمة

الموضوع واسع ، متعدد الجوانب ، سعة الاسلام نفسه . وكتابات الغربيين فيه كثيرة واسعة ، ما تزال تتواصل وتزداد ، فلا بد ان نحدد لابعاد عنوان المقال الذي جاء مطلقا عاما . وابدأ بتحديد الاسلام كما تتناوله الكتابات الغربية ، وتحديد الانواع العامة للكتابات الغربية ، فاستعرض منها بايجاز واختصار ، ما يقدم لغير المتخصصين بالدراسات الاسلامية ، كالصحف والمجلات الثقافية العامة ، والموسوعات المعرفية العامة ، وكتب التاريخ العام ، وكتب التاريخ المدرسية . واشير الى المقالات التي تكتب في المجلات المتخصصة بالدراسات والبحوث الاسلامية والعربية ، والدراسات المقدمة للمؤتمرات الاستثنائية . واقف قليلا عند الكتب والدراسات التي يكتبها المتخصصون في الدراسات الاسلامية والعربية ، وارتكز بخاصة على « دائرة المعارف الاسلامية » ، و « تاريخ الاسلام لجامعة كامبردج » ، و « تراث الاسلام » وما ينهج نهجها من كتب ودراسات باللغتين الانكليزية والفرنسية . ولن اعرض لادب الرحلات ، والوثائق ، وما ورد من الاسلام في الاداب الغربية من شعر ونثر وقصص .

واذكر الكتب والمراجع على سبيل المثال ، فلا يمكن حصر ما كتب في الموضوع في مقال ، واخذ النماذج من الكتب والمراجع التي لها ترجمات باللغة العربية ، ما أمكن ، ولن اذكر ما افه غير الغربيين في الموضوع ، فذلك مجال آخر ودراسة أخرى . وسوف اؤكد على الجوانب العامة المشتركة في منهج المستشرقين الذين سأعرض لهم ، ولا اعمد الى تحليل منهج واحد منهم على انفراد ، فذلك يقتضي دراسة متأنية ، مستفيضة ، لا يتسع لها هذا المقال ، ولا يكفيها الوقت الذي اعطيته لاعداده ، فلكل واحد من المستشرقين نشأته الخاصة ، وتكوينه الثقافي الخاص ، المستمد من تراث موطنه ، ولفته ، ودراسته ، ودينه ، وايدولوجيته عامة ، ومجال تخصصه . وسأركز على منهج المستشرقين في دراسة التاريخ الاسلامي ، ولا اعرض لتفسيرهم لاحداث هذا التاريخ الا قليلا ، فذلك وان كانت له علاقة وثيقة بالمنهج ، فهو احق ان يدرس في مقال خاص يتناول فلسفة التاريخ عندهم ، او عند كل واحد منهم ، وما تستند اليه من ايدولوجية . وسأحاول ان اترك المستشرقين ، ما أمكن ، يتحدثون عن مناهجهم واهدافهم ، واررد آراءهم بالفاظهم مترجمة نصا او ملخصة .

**هدف المقال بيان موجز لجهود الغربيين في دراسة الاسلام ، ومنهجهم في هذه الدراسة ، وتهديدهم وتطويرهم لهذا المنهج ، ووصف سريع للصورة التي يقدمونها للاسلام واهله . ويعد فاللقال لا يطعم الى اكثر من ان يكون تعريفا موجزا لهذا الموضوع الواسع ، ونظرة استطلاعية عامة ، لا دراسة متقسية مستوفاة ، فمثل هذه الدراسة ينهض باعبائها الاجماعه من العلماء المتخصصين .**

تعني كلمة « اسلام » ، اذا اخذت مطلقة ، الدين : عقائد وعبادات وشعائر وتشريعا وفقها ، والتاريخ والمجتمع والحضارة ، وكل ما ابدعته الحضارة الاسلامية من آداب وعلوم وفلسفة وكلام وتصوف ، وفنون جميلة من موسيقى وتصوير وزخرفة وعمارة ، وكل ما اسهم فيه المسلمون من ضروب الصناعة والزراعة والتجارة .

وتعني كلمة اسلام ، من الناحية البشرية ، كل الشعوب والامم التي اعتنقت الاسلام ديناً ، وسأهت فيه فترا وحضارة . وتعني كلمة اسلام ، من الناحية الجغرافية ، كل البلاد والاقطار التي دخلت في حوزة المسلمين ، او اعتنق اهلها الاسلام وتأثروا بحضارته ، وهي ، على وجه التقريب ، المنطقة الممتدة من جنوب فرنسا غربا الى الصين شرقا ، وتضم كذلك اقطارا عديدة في افريقيا واسيا الجنوبية الشرقية ، وجزرا عديدة في المحيطين الهندي والهادي .

ويمتد الاسلام في التاريخ منذ ظهور الرسول محمد ( عليه السلام ) الى يومنا هذا بل ويرجع الباحثون الى ما قبل هذا التاريخ ، فيتناولون بالبحث والدراسة تاريخ العرب قبل الاسلام ، من مختلف وجوهه ، تمهيدا ضروريا لتناول الاسلام فاذا قلنا تاريخ الاسلام فانما نقول تاريخ العالم ، لارتباط هذا التاريخ بالمدى من الروابط السلمية والحربية والاقتصادية والحضارية باقطار العالم غير الاسلامية على مدى العصور .

تناولت الكتابات الغربية الاسلام بكل ابعاده، التي المنحى الى جوانب منها فيما تقدم ، جملة وتفصيلا . ويظهر هذا المفهوم للاسلام على هذا الشكل المطلق في المراجع الغربية المهمة (١) .

والكتابات الغربية من الاسلام ، بمفهومه المطلق الذي تقدم التنويه به ، لا تعد ولا تحصى ولا يمكن حصرها . وسوف اشير الى انواعها العامة مجرد اشارة ، واذجزها بقدر المستطاع .



### الصحف والمجلات الثقافية :

تناول الصحف السياسية اليومية ، والمجلات الثقافية العامة الاسبوعية والشهرية ، الاسلام واهله . يتناول بعضها النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية المعاصرة ، ويتناول بعضها الاخر النواحي الدينية والحضارية والتاريخية ويبحث فيما يستجد في الاقطار الاسلامية من ادب وفن ، وما تضطرب به مجتمعاتها من حركات اجتماعية وسياسية وفكرية . وكلها تدعي انها تقدم صورة امينة ، موضوعية ، لواقع هذه الاقطار ولما يجرى فيها من احداث . ومما لاشك فيه ان بين هذه الكتابات التي تنشر في الصحف والمجلات الغربية دراسات موضوعية رصينة ، كتبها علماء متخصصون ، او صحفيون خبيرون بشؤون قطاروا اكثر من الاقطار الاسلامية . على ان كثيرا مما يكتب عن العرب والمسلمين في الصحف الغربية لا يخلو من افراض سياسية ودوافع اقتصادية ، بعضها سافرة تعلن عن نفسها صراحة ، وبعضها مستورة بحجب متقنة من الموضوعية العلمية ، تصور الحال على غير حقيقتها ، وتشوه حقيقة ما يطمح اليه العرب والمسلمون ، وما يبتغون تحقيقه ، وما يحققونه فعلا . فاذا اضفنا الى ذلك نفوذ الصهيونية العالمية على وسائل الاعلام الغربية ، وعلى مؤسسات المعرفة والتعليم في الاقطار الغربية ادر كنا خطورة هذا النوع من الكتابات التي هي الزاد اليومي لجماهير القراء الغربيين .

وكان الصهيونية العالمية لم تكتف بكل احوالها ومؤازريها واشياعها في الغرب ، فقررت ان تكون « اسرائيل » هي مصدر المعلومات من الاقطار العربية والبلاد الاسلامية المجاورة لها ، والوجه لما يصدر من تحليل وتعليق على اوضاع هذه الاقطار، وعلى ما يجرى فيها من احداث وعلى تطور الامور بينها وبين « اسرائيل » . فقد قرر « مركز شيلواح للدراسات الشرق الاوسط وافريقيا » التابع لجامعة تل ابيب اصدار مجلة سنوية ، بالتعاون مع دار نشر هرل وميشر في نيويورك ، بعنوان « مسح شؤون الشرق الاوسط المعاصر ( ٢ ) » . وهدفها ان تكون سجلا سنويا ، وتحليلا ، للنواحي السياسية والاقتصادية والعسكرية وللتطورات الدولية في الاقطار العربية والدول المجاورة كابران

(1) Encyclopaedia Universalis, Paris 1968-1976.

(2) The Middle East Contemporary Survey, Holmes & Meier Publishers, New York.

وتركيا وغيرها . ويحضر المجلة امضاء مركز « شيلواح » يعاونهم اساتذة وكتاب من إنجلترا والولايات المتحدة . ولا حاجة للقول بأن المجلة تهدف الى تقديم وجهة النظر الصهيونية الاسرائيلية الى العلماء والاساتذة والطلبة والصحفيين والدبلوماسيين ، وجمهور القراء عامة ، في إنجلترا واميركا . وبعد فدراسة ما ينشر من العرب والاسلام في الصحف الغربية مهمة ومن الاجدر ان نسطلع بها الدوائر المتخصصة ووسائل الاعلام في الدول العربية والاسلامية .

### **الموسوعات المعرفية العامة :**

تهدف الموسوعات العلمية الجادة الى تقديم مادة متوازنة ، من كل نواحي المعرفة الضرورية التي يحتاجها المثقف العادي والعالم المتخصص في غير مجال تخصصه . وفي عصرنا هذا ازداد عدد ما ينشر من دوائر المعارف ، او الموسوعات العامة والمتخصصة ، فاصبحت من الكتب التي يقتنيها الافراد ، بعد ان كان اقتناؤها مقتصرًا على المكتبات العامة واغنياء القراء . ومن هنا تأتي أهمية الموسوعات المعرفية العامة كمصدر من مصادر ثقافية لجمهور المثقفين الغربيين ، في عصرنا هذا الذي تتقدم فيه المعرفة بسرعة مذهلة ، وتنوزع في العديد من الكتب والمجلات والدوريات العلمية المتخصصة ، مما لا طاقة لكثير من الناس بملاحقته وتتبعه . ويشغل الاسلام حيزا واسعا في كل دائرة معارف تصدر في الغرب . وساقصر في الحديث عن اثنتين منها لمجرد التمثيل .

تناول الطبعة الاخيرة ، الخامسة عشرة ، من دائرة المعارف البريطانية ، الصادرة سنة ١٩٧٤ (٣)، الاسلام في مبحث طويل يحمل عنوان « اسلام » ، يملا اكثر من مائة صفحة من المجلد التاسع ، وينقسم الى الفصول التالية :

### **الخصائص العامة والامتداد الجغرافي - العربي :**

المعائد والاراء الاجتماعية . المصادر .

### **اشكال الاسلام :**

التورات والانقسامات . الخوارج . المعتزلة . السنة . الشيعة وفرقها . الصوفية . اشكال اخرى .

### **المعابدات والمؤسسات :**

اركان الاسلام الخمسة . الاماكن والايام المقدسة . الاسرة . الشريعة والفقه . الدولة . التربية والتعليم . الطرق الصوفية والاسلام الشعبي . التنوع الحضاري .

### **الرمزية الدينية والفن :**

الفنون البصرية . الموسيقى . الاداب . العمارة .



## الحركات الإصلاحية والتحديث :

علاقة الاسلام بالاديان والمجتمعات الاخرى .

وفي هذا المجلد مقال آخر يحمل عنوان « تاريخ الاسلام » مقسم الى الفصول التالية :  
العصور الرئيسية في التاريخ الاسلامي . العصر الكلاسيكي . الخلفية التاريخية . ولادة المجتمع الاسلامي : الامة . التكيف والتوسع ( القرنان الهجريان الاول والثاني ) . العباسيون الاول . القرن الرابع الهجري ( ١٠ - ١١ م ) العصور الوسيطة للاسلام . القرن الخامس الهجري ( ١١ - ١٢ ميلادي ) الخلافة الفاطمية في مصر ٩٦٩ - ١١٧١ م . توسع الاسلام في مناطق اخرى . العصور الوسطى المتأخرة ( القرن ٧ - ١١ هجرية ، ١٣ - ١٧ ميلادية ) القرنان الثاني عشر والثالث عشر الهجريان ( ١٨ - ١٩ ميلادي ) القرن الرابع عشر الهجري ( العشرون ميلادي ) .

## الاسلام اليوم : خصائصه الديموغرافية والاجتماعية .

ومن المقالات الاخرى : الشريعة الاسلامية . التصوف الاسلامي . فنون الشعوب الاسلامية . علم الكلام والفلسفة الاسلامية . ومقال عن الاساطير والخرافات ، وعن الملائكة والشياطين ، والمدن الاسطورية ، والهدى عند السنة والشيعية ، والدجال ، وهاروت وماروت ، الجور ، والبليس ، واسرافيل ، وعزرائيل ، وجبريل ، وميكائيل ، ومنكر ونكير ، وجن ، وغول ، وعفريت ، وشيطان ، وبراق ، وذو الفقار ، وهاتف ، وبلقيس ، وادريس ، والخضر ، وياجوج ومأجوج ، وغير ذلك . وفي هذه الطبعة من دائرة المعارف البريطانية مقالات اخرى كثيرة ، غير مذكورة ، مخصصة للاقطار الاسلامية قطرا قطرا ، ولشاهير العرب والمسلمين واعلامهم من خلفاء وملوك وامراء وقادة وفقهاء وعلماء وفلاسفة وادباء غيرهم .

كتب المواد الخاصة بالاسلام كتاب عديدون من المستشرقين واساتذة الجامعات في الولايات المتحدة وبريطانيا ، وبينهم عدد من الاساتذة العرب والمسلمين ومن الاساتذة اليهود في فلسطين المحتلة . وعلى الرغم مما بين هذه المقالات العديدة من تفاوت ، فهي تتبع الخطوط العامة لمنهج واحد في التحرير . والتأكيد على الوقائع ، والابتعاد عن التدقيق في الامور الخلافية وعن الاساءة لمشاعر المسلمين ، والبساطة في التعبير ، والايجاز في تقديم المادة ، هي النهج الغالب على معظم هذه المقالات . والمراجع التي تعتمد عليها هذه المقالات هي كتابات المتخصصين من المستشرقين القدامى والحديثين التي سننتكلم عنها فيما بعد . وقد خلاص المستشرقون الى جملة من الآراء والتعميمات فيما يختص بالاسلام اصبحت في منهجهم بحكم المسلمات الراسخة ، وكتاب دائرة المعارف البريطانية يأخذون بها ، ولكنهم يعرضونها بتلطف ، مع التذكير بما يقابلها ويعارضها من آراء المسلمين . ففي مقال « القرآن » نجد فقرة عن منهج المستشرقين في دراسة القرآن ، والى جانبها فقرة مستقلة بمنهج المسلمين في هذه الدراسة . وفي الفقرة التي ساخصها للقرآن والسيرة النبوية ساشير الى الفرق الظاهر في تناول هذين الموضوعين في هذه الطبعة من دائرة المعارف البريطانية والطبعة الحادية عشرة الصادرة سنة ١٩١٠ ، والذكر بعض اسباب هذا التغير .

**وأورد مثالا واحدا كنموذج لمنهج دائرة المعارف البريطانية في بحث الشخصيات الإسلامية،** وإن كان هذا المثال وحده لا ينهض شاهدا على المنهج كله بطبيعة الحال ، ولا يدل على ان سائر المقالات تحلو حله بتفاصيله . واهم قواعد هذا المنهج الاعتماد على الوقائع التاريخية الثابتة والمتفق عليها ، والاحتياط من تأليف التعميمات ، وإصدار الأحكام ، استنادا الى اقوال تروى ، ويتناقلها الخلف من السلف . وقد اخترت المقالة عن « معاوية » لأنه شخصية كبيرة ، كانت ، ومما زالت موضع جدل وخلاف بين المؤرخين المسلمين وغيرهم . ولان منهج الكاتب في الموضوع قد يساعدنا في تطوير مناهج بحثنا . وسنجد تأكيدا لهذا المنهج عند الاستاذ **مونتغمري واط** في دراسته لمنهج البحث في السيرة الذي سائير اليه فيما بعد . كتب المقالة من « معاوية الاول » الاستاذ دونالد ليتل من مركز الدراسات الإسلامية في جامعة ماكيل بمونتريال بكندا ، دائرة المعارف البريطانية ، الطبعة الخامسة عشرة ( المجلد ١٢ ، ص ٦٠٤ - ٦٠٥ ) ، وفيما يلي خلاصة بالخطوط العامة للمقال :

معاوية بن ابي سفيان من القادة المسلمين الأوائل . مؤسس الدولة الاموية . تعتبره المصادر القديمة ، والأبحاث العلمية الحديثة ، واحدا من الخلفاء القلائل الذين كانوا قوة حاسمة . أحد عوامل شهرته كونه شخصا مختلفا فيه . فالاعتقاد من اهل السنة والشيعية يهيولون عليه اللامة والنقد دائما . ينتقده السنة لأنه خالف سنة الخلفاء الراشدين ، والشيعية لأنه اغتصب الخلافة من علي . ومع ذلك فقد كان ، وما زال ، موضع مدح في الآداب العربية بوصفه مثال الحاكم القنطدر . ولكن تحت الصورة المفروضة التي تقدمها كتب التاريخ الإسلامية التقليدية هناك شخص كانت انجازاته الحقيقية ضخمة بعيدة المدى ، لا تنال منها الأحكام الخلقية التي اصدرتها عليها الاحزاب ولا التفسيرات التي قدموها لها . وهذه الانجازات تقع ، بصورة رئيسية ، في الادارة السياسية والعسكرية التي بواسطتها تمكن معاوية من ان يعيد بناء الدولة الإسلامية التي سقطت في الفوضى ، وان يجدد الهجوم العسكري العربي الإسلامي ضد الكفار . ويستعرض الكاتب سيرة معاوية بإيجاز ، ليخلص الى القول بان ما قدمه للتاريخ الإسلامي مرتبط بعمله في بلاد الشام كل الارتباط . ويذكر مشاركته ابنه يزيد في قيادة الجيش الذي فتح الشام ، ثم تعيينه واليا على الشام . وفي سنوات قليلة انشأ معاوية جيشا من القبائل البدوية في بلاد الشام رد هجوم البيزنطيين ، ومن ثم قام بالهجوم عليهم . وفتح قبرص سنة ٦٤٩م ، ووردس سنة ٦٤٩م أيضا وهزم الاسطول البيزنطي هزيمة ساحقة خارج سواحل كليكييا في الأناضول سنة ٦٥٥ ) يقصد الكاتب معركة ذات الصواري ( . ويستعرض مقتل عثمان والخطوط العامة لوقائع الخلاف بين علي ومعاوية ، ثم خلافة معاوية ( ٦٦١ - ٦٨٠ م ) . ولما كان معاوية قد انشأ جيشا كبيرا من أبناء القبائل العربية في الشام كان عظيم الولاء له ، فمن الطبيعي ان يبقى خلافته في الشام ويتخذ دمشق عاصمة للإسلام . وإذا كانت القبائل العربية في الشام هي سنده معاوية وعماد قوته ، فان الخطر عليه كان يأتي من القبائل العربية في المناطق الأخرى . فلاحجب ، أذن ، ان يتبع بعض المبادئ القبلية كوسيلة

للاحتفاظ بالسلطة ولكسب ولاء العرب . ووضح الامثلة على هذه السياسة تبني معاوية لمؤسستين قبيلتين : مجلس اشراف القبائل وساداتها ( الشوري ) الذي كان معاوية يجمعه للتشاور ، والوفود التي كانت القبائل ترسلها للخليفة لتخبره من حاجاتها ، وتعلمه بامورها ، وتعلمه على احوالها . وضمن هذا السياق حكم معاوية كزعيم عربي تقليدي . ومع انه قد لا يكون شجع صراحة تجديد الحرب ضد الاقاليم غير الاسلامية كوسيلة لتوحيد ميول البدو الحربية في اقلية تؤدي الى توسيع رقعة الاسلام ، فمما لاشك فيه ان تلك الحروب خدمت هذه الغراض في عهده . واستخدم معاوية الجيش الشامي للحماية المحلية وللحملات السنوية ضد البيزنطيين ، الذين حددوا حدود الشام في اثناء الحرب الاهلية . وقد ادت هذه الحملات الى القيام بواجب الجهاد ، والى ابقاء الجند على استعداد للحرب ، والى استمرار روحهم القتالية .

وقد وصلت حملتان منهما الى مشارف القسطنطينية نفسها . ووصلت الفتوحات في شمال افريقيا الى تلمسان في الجزائر . ولكن فتح طرابلس وافريقيا كان اكثر دواما ، حيث تأسست مدينة القيروان سنة ٦٧٠ م ، التي ستكون قاعدة الفتوحات بعد ذلك . وفي الوقت نفسه نشطت الفتوحات في الشرق ، فامتدت الحدود الاسلامية الى نهر جيحون ، واصبحت خراسان اقليما عربيا .

وبعد ان لخص الكاتب اعمال معاوية العسكرية التي قدمنا اهمها ، تناول اعماله الادارية فقال : اصبح من الواضح ، خلال حكم الخلفاء الاولين ، ان التقاليد القبلية وسنة محمد في المدينة ، هي مصادر لا تنفي بادرة امبراطورية واسعة . ولحل هذه المشكلة لجأ معاوية الى حل كان متوافرا في الشام ، الا وهو تقليد الاجراءات الادارية التي كانت قد نمت وتطورت خلال قرون من حكم الرومان والبيزنطيين . ومع ان الطريقة التي حدث فيها الاقتباس غير واضحة ، فمن المؤكد ان معاوية قام باجراءات علاقتها بالتقاليد السابقة واضحة . كان معاوية يهدف ، اساسا ، الى زيادة التنظيم ، وتركيز السلطة في عاصمة الخلافة ، حتى يفرض الرقابة على المناطق المتوسعة باستعمار . وحقق ذلك بانشاء الدواوين في دمشق . وتنسب المصادر القديمة الى معاوية ، انه انشا ديوان البريد وديوان الخاتم . وقد شغل النصارى مناصب عالية في الادارة الحكومية الناشئة ، وكان بعضهم ينتمي الى اسر ذات ماضٍ عريق في الادارة البيزنطية . وكان استخدام النصارى جزءا من سياسة اوسع في التسامح الديني اقتضاها وجود اعداد كبيرة من النصارى في البلاد المفتوحة وخاصة في بلاد الشام نفسها .

ان التجديد والابتداع في الادارة ، ومراعاة التقاليد البدوية ، جعلت المؤرخين في العهود اللاحقة يتكروا على معاوية لقب الخليفة الديني ، ويصفونه بأنه ملك .

وكلمة ورمز لتزايد الطيبة العلمانية للخلافة ، المستمدة جزئيا من تقاليد غير اسلامية ، فان هذا اللقب ، اى لقب الملك ، يلائم معاوية ومعظم الامويين من بعده ، وهو يصدق على معاوية خاصة لما قام به من اخذ البيعة لابنه يزيد ، حيث وضع بذلك تقليد الحكم الوراثي في الاسلام وكبدل للسوابق المتعددة غير المضمونة في اختيار الخليفة فان هذا الاجراء كان بالتأكيد

متمشيا مع سياسة معاوية وانجازاته كخليفة التي تتكون ، بعبارة موجزة ، من تنشيط الامول  
التيوقراطية للحكم الاسلامي بالاقتباس منالتقاليد الاخرى التي تلائم ، بصورة احسن ،  
مطالب رجال القبائل وحاجات الامبراطورية ، هذه خلاصة الخطوط العامة للمقال . والنقطة  
التي تستحق الاهتمام هي تركيز الكاتب على الوقائع الثابتة المتفق عليها ، وعدم الخوض في  
مناقشة الاحكام الخلقية المستمدة ، اساسا ، من التشيعات المذهبية والحزبية والعرقية .

وتتناول دائرة المعارف الفرنسية « اونيفرساليس » الاسلام بمثل الاحاطة والشمول التي  
تناولته به دائرة المعارف البريطانية ، وتنهج النهج نفسه ، على وجه العموم ، وسوف اعرض لمقالاتي  
« القرآن » و « محمد » في فقرة تالية .

### كتب التاريخ العام :

تتناول كتب التاريخ العام الاسلام، وتسلک في السياق الزمني لتاريخ البشرية ، فتظهر علاقاته  
وارتباطاته بتواريخ وحضارات الامم الاخرى . وتختلف هذه التواريخ ، بطبيعة الحال ، فيما  
بينها من حيث الاسلوب الادبي ، ودرجة الموضوعية العلمية ، والتفصيل والابجاز والمعمق  
والتبسيط ، ومن حيث التاكيد على الجوانب السياسية او الحضارية او الدينية او الفكرية  
عامة . ولكنها تهدف جميعا ، في الاعم الغالب ، الى تقديم صورة متكاملة دينا وحضارة وتاريخا ،  
وتؤكد على الحقائق والوقائع ولا تتعرض للامور التفصيلية والخلقية الابتذار . والمادة المخصصة  
للاسلام في هذه الكتب تعتمد ، في الغالب ، على الدراسات الغربية المنجزة في الموضوع ، والتي  
اصبحت المصدر الاساس الذي يستقى منه المؤلفون غير المتخصصين في الاسلام ، او الذين يؤلفون الكتب  
العامة لجمهور القراء . وبين كتب التاريخ العام كتب ذات مستوى علمي وصين تؤكد على الانجازات  
الدائية الاصيل التي قدمها المسلمون للحضارة الانسانية . على ان الصورة العامة التي تقدمها  
بعض هذه الكتب للاسلام صورة مبسطة ، سطحية موجزة وبعضها ، وخاصة القديمة منها ، لا تخلو  
من تشويه وعداء سافر للاسلام واهله . وينظر الى الاسلام ، في هذه الكتب ، عادة من منظور  
التاريخ الاوربي ، ويعالج ضمن موضوعات العصور الوسطى الاوربية ، فيؤكد على الحروب الصليبية  
وحركات الاسترداد في اسبانيا وصقلية ، او ضمن الحركة الاستعمارية الاوربية التي تدفقت امواجها  
على اسيا وافريقيا منذ القرن السادس عشر . ويحكم على الاسلام ، غالبا ، بمعايير مستمدة من  
قيم الحضارة الاوربية والخلقية المسيحية .

وكتب التاريخ العام ، في اللغات الاوربية كثيرة ، وتتوجه ، بصورة عامة لجمهور المثقفين  
او للعلماء غير المتخصصين ، وكثرتها ، ودواجها ، دليل على مافي الانسان من توق لدراسة تاريخ  
البشرية ، ومعرفة مسيرة الانسان الطويلة ، وما عتورها من صعود وهبوط ، وتقدم وتخلف ، وما  
رافقتها من آس وافراح . وقد كانت هذه الكتب على علائها ، وخاصة الجيدة منها ، من العوامل  
الثقافية التي وسعت افاق القارئ الغربي ، ولطفت من تقوقعه في تاريخه المحلي ، وما يترتب

على ذلك من تعصب وغرور واحتقار لكل ما هو غريب عنه ، واشعرت المثقفين الغربيين بنسبية الاشياء ، وان الحضارة الانسانية عمل مشترك ، متواصل ، طويل ، ساهمت فيه كل الامم بمقايير مختلفة ، وان الحضارة الغربية التي سادت العالم في العصور الحديثة ليست ابتكارا ذاتيا اصيلا لشعوب بعينها ، لخصائص تفردت بها ، وانما هي نتاج حضارات سبقتها ، فاستمدت منها عناصر نشوئها ونشاطها وتقدمها ، ومن تلك الحضارات التي كانت ينبوع الذي استقت منه الحضارة الغربية الحضارات الشرقية عامة ، والحضارة العربية الاسلامية خاصة . وكتب التاريخ العام مهمة ، عند استعراض الاسلام في الكتابات الغربية ، كاهمية الموسوعات المعرفية العامة او اكثر ، لانا المصدر الثقافي الذي يستعده منه العدد الكبير من المثقفين الغربيين صورة الاسلام ديننا وتاريخنا وحضارة . واذكر عناوين عدد محدود من هذه الكتب ، ومادة بعضها ومصادرها ، على سبيل التمثيل فحسب ، وقد ترجم بعض كتب التاريخ العام الى اللغة العربية فلقيت رواجاً كبيراً واعيد طبع بعضها اكثر من مرة ، ولهذا اؤكد على اهمية هذا النوع من الكتب ، وارجو ان يلتفت المؤرخون والنقاد العرب اليها ، فيولونها ما تقتضيه الدراسة العلمية من نقد وتحصير وتمحيص فمن طريق هذه الكتب اكثر مما من طريق كتب المتخصصين والمستشرقين ، يطلع جمهور المثقفين العرب على التفكير الغربي بالاسلام ، ويرون صورة الاسلام كما يتصورها الغربيون .

اشير الى بعض الكتب في التاريخ العام وابدا بكتاب « تاريخ العالم للمؤرخين » (٤) لانه من اوائل الكتب التي ألها حشد كبير من العلماء المتخصصين ولان الكتاب مطبوع في اوائل القرن العشرين . فهو يعكس افكار القرن التاسع عشر من جهة ، وتبدو فيه بعض افكار واساليب القرن العشرين ، والكتاب كبير يقع في خمسة وعشرين مجلداً كبيراً . وقد راجع في وقته رواجاً عظيماً في الاقطار الناطقة باللغة الانكليزية ، وقد تجاوزه الزمن الان ، فلا يعثر عليه الا في زوايا المكتبات الكبيرة . وتقع المادة عن تاريخ الاسلام في المجلد الثامن ، الصادر سنة ١٩٠٤ . تنصدر هذا المجلد صورة المستشرق يودور نولدكه ، وقد ساهم معه في تحريره ومراجعته المستشرقان يوليوس فلهارزن واجناس جولد تسيهر . وتنقسم المادة عن المسلمين الى الفصول التالية :

الفصل الثالث : تاريخ العرب القديم ( ٢٥٠٠ ق م - ٦٢٢ م ) .

الفصل الرابع : محمد ( ٥٧٠ - ٦٢٢ م ) .

الفصل الخامس : انتشار الاسلام ( ٦٣٢ - ٦٦١ م )

الفصل السادس : الامويون ( ٦٦١ - ٧٥٠ م )

الفصل السابع : العرب في اوروبا ( ٧١١ - ٩٦١ م )

غزو فرنسا

الفصل الثامن ( ٧٥٠ - ١٢٥٨ م )

الفصل التاسع : انحطاط المسلمين في اسبانيا ( ٩٦١ - ١٦٠٩ م )

(4) Henry Smith Williams, The Historian's History of the Worlds, New York , 1904.

### الفصل العاشر : الحضارة العربية . وتشمل الموضوعات التالية :

القرآن ، عقائد الاسلام ، الحج الى مكة ، الجهاد ، الثقافة العربية ، التجارة والصناعة ، الورق والبوصلة والبارود ، اثر العرب في الحضارة الاوربية ، الفلسفة وعلم الكلام ، العلوم الرياضية ، الطب ، العمارة ، الموسيقى .

نجد في هذا المخطط التأكيد على تاريخ العرب وعلى البلاد العربية وشمال افريقيا والانديلس والوقوف بمسيرة التاريخ الاسلامي عند سقوط الخلافة العباسية ، وخروج المسلمين من الاندلس ويتم كل ذلك هذا الفصل المركز عن الحضارة العربية بمختلف جوانبها . وبشبه هذا المخطط ، الى حد كبير ، ما اصبح تقليدا متبعا في كتب التاريخ العربية المؤلفة لطلبة المدارس الثانوية والجامعية ، ولجمهور القراء العرب ، في جميع الاقطار العربية . وقد تحول الغربيون عن هذا النهج ، فصاورا يؤكدون على الشعوب الاسلامية غير العربية ، ويفصلون في تاريخها ، ويبرزون اسهاماتها في الحضارة الاسلامية وسنرى ذلك بوضوح وتفصيل عند كلامنا على تاريخ الاسلام لجامعة كمبريدج وتاريخ الشعوب الاسلامية لكلود كاهن في اخر هذا المقال .

ونلاحظ ان المجال الذي اعطى للتاريخ الاسلامي ضئيل بالقياس الى تواريخ الامم الاخرى وخاصة الامم الاوربية ، فهذا الكتاب ، ككثير من امثاله ، مؤلف من وجهة نظر اوروبية ، وعلى اساس ان اوربا وحضارتها هي مركز التاريخ الانساني وقمة تطوره . تشغل الفصول من التاريخ الاسلامي من هذا المجلد الثامن من ص ١٠٠ الى ص ٢٨٣ ، بينما تشغل الحروب الصليبية وحدها المقدار نفسه من الصفحات تقريبا من ص ٢١١ الى ٤٨٠ . والفصل عن الرسول ( ص ) يعكس الكثير من روحية العداوة ، والتزعات التبشيرية اللاعلمية ، التي تهدف الى هدم اساس الرسالة ومقوماتها . ولعل الكتابات الغربية لا تعرف نقدا عنيفا مسرفا في العنف مثل الفصل من القرآن بقلم المستشرق دوزي والذي الحقه المحرر بفصول التاريخ الاسلامي تحت عنوان « تقييم دوزي للقرآن » ( المجلد الثامن ص ٢٦٣ - ٢٦٥ ) . ومجرد نشر هذا الفصل والحقاقه بالفصول المخصصة للتاريخ الاسلامي تعكس ما كان يخلج في نفوس محرري الكتاب من روح تقديس للاسلام وللقرآن ، ولا غرابة في هذا ، فالفصول من الاسلام في الكتاب الفت في عنفوان موجة النقد التاريخي للاديان ، وفي ابان تصاعد الهجمة الاستعمارية الغربية على الديار الاسلامية في جميع اقطار الارض .

ب - ومن الكتب الكبيرة التي لاقت في وقتها ، في العقد الثاني والثالث من القرن العشرين رواجاً كبيراً في الغرب « تاريخ العالم » الذي نشره بالانكليزية السيرجون . هامرمن واشرفت على ترجمته الى اللغة العربية ادارة الثقافة بوزارة التربية والتعليم في مصر ، وقام بترجمة فصوله عدد كبير من المؤرخين والادباء المصريين ، ونشرت منه ستة مجلدان كبيرة مكتبة النهضة المصرية . وفي المجلد الرابع عدة فصول مخصصة للاسلام : قرن الفتوح الاسلامية الاعظم من ٦٣٢ - ٧٣٢ ومحمد ورسالته ( وقد حذف المترجمون الفصل الاصلي واستعاضوا عنه بفصل كتبه يحيى الخشاب من محاضرات الاستاذ عبد الحميد العبادي ) .

والعصر الذهبي لحضارة العرب . والحروب الصليبية ١٠٧٢ - ١١٥٢ م وفي الجزء الخامس : دولة الأتراك السلاجقة . والحروب الصليبية تروّجها وإثراها . والمغول وبلاتقوبلاي خان . والأتراك والمجربون . والهند وأميراطوريتها الإسلامية . والمسلمون في إسبانيا .

ج - وفي هذه الفترة نشر الكاتب الإنكليزي الشهير ه.ج. ويلز كتابه عن تاريخ العالم (٥) واتبعه بكتاب موجز صغير (٦) ، وقد لقي الكتابان رواجا منقطع النظير في الغرب ، ومازالا من الكتب التي يقبل عليها جمهور القراء . ومن ذلك أسلوب الكاتب الغز في عرض وقائع التاريخ ، وتحليل عوامله ، وتصوير مسيرة البشرية في صعودها والدائب الجاهد من اغوار الحيوانية والهمجية الى ذرى الحضارة والانسانية .

ترجم الكتاب الاول الاستاذ عبد العزيز توفيق جاويد بعنوان « معالم تاريخ الانسانية » ، ونشرته في اربعة مجلدات لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة ، واعيد طبعه مرات عديدة .

وترجم الكتاب الثاني الاستاذ جاويد ايضا بعنوان « موجز تاريخ العالم » .

نظر ويلز بمنظار كوني فراى الارض كرة صغيرة تسكنها مجموعة من الناس ، فسجل مسيرتهم منذ البدايات الاولى ، مؤكدا على النشاطات المبدعة للحضارة ، غير متوقف عند التواريخ السياسية والملك والحكام الا بمقدار ما كان للسياسة من اثر سلبي او ايجابي على مسيرة الحضارة . والى اين تسير الانسانية في جهودها الدائبة لتطوير الحضارة ، او الى اين يجب ان تسير ، اية غاية يجب ان تستهدف ؟ كتب ويلز كتابه في اعقاب الحرب العالمية الاولى وكرد فعل على تلك الحرب الهمجية المدمرة التي اوقدت نيرانها الامم الغربية المتحضرة فاصطدمت بجحيمها . يرى ويلز ان الانسانية تسير ، اذا لم توضع امامها العقبات الشريفة ، نحو الاستغلال الرشيد لخيرات الارض ، والمشاركة العادلة بهذه الخيرات ، ومساهمة الجمهور في الحكم : والاستئناس العقلية بالعلوم والفنون والاداب ، والحرية : حرية الضمير والتفكير والتعبير والاجتماع . كان ويلز من اواخر الحالين العظام الذين حلموا بهذه الاحلام الكبيرة ، وجاهدوا في سبل تحقيق هذه المثل العليا لمسيرة الانسانية . وقد افرد ويلز فصولا عديدة للتاريخ العربي الاسلامي ، وابرز معالم الحضارة الاسلامية ، واكد على مساهمتها الفاعلة للخلافة في الحضارة الانسانية . وآراؤه في السيرة النبوية مستعمدة ، في الغالب ، من الكتابات الغربية في القرن التاسع عشر واولال القرن العشرين ، وهي في الاعلم الاغلب معادية ، مفرضة ، لا تقدر الرسول العربي الكريم حق قدره . ولعل المترجم العربي قدر عدم تقبل القراء لهذه الآراء فافضل ترجمة بعض ما كتبه ويلز في فصل السيرة ، في كتاب موجز تاريخ العالم ، وازاد كلمات من عنده ، ولكنه اثبت ما كتبه ويلز بحدايره في « معالم تاريخ

(5) H.G. Wells, The Outline of History, New York, 1920.

(6) H.G. Wells, A Short History of the World, London, 1929.

الانسانية « وعقب عليها نقدا وتفنيدا ، وايضاها . على ان ويلز قدر الدين الاسلامي وما جاء به من مثل اخلاقية وانسانية ، كما وقدر الحضارة التي قامت على اسسه ، ارفع تقدير : « كان الاسلام ديننا ملينا بروح الرفق والسماحة والاخوة ، وكان عقيدة سهلة يسيرة الفهم » . ( معالم تاريخ الانسانية ، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ، ج ، ٣ ، ص ٨٠٣ ) .

**المؤلف الاميركي ول ديورانت من القلائل الذين تصدوا ، افرادا ، لكتابة تاريخ شامل للحضارات البشرية . وقد حقق كتابة ، بأسلوبه الادبي الرائع وبساطة عرضه لموضوعاته ووحدة نظره لمسيرة التاريخ ، نجاحا كبيرا في الاقطار الناطقة بالانكليزية والفرنسية وفي الاقطار العربية حيث اعيد ترجمته مرات . والجزء الثاني من المجلد الرابع من « قصة الحضارة » مخصص للحضارة الاسلامية ( ترجمة محمد بدران ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ) .** يعرض ديورانت مختلف جوانب الحضارة الاسلامية بايجاز ، وبساطة ، ووضوح ، ويركز على جوانب الابداع والابتكار فيها ، ويؤكد ما قدمته لاوربا خاصة ، وللعالم عامة ، من الشيء الكثير في العلوم والفنون والاداب والتشريع والصناعة والزراعة وسائر متطلبات الحياة . لا تطلب في كتب التاريخ العام الاصالة والابتكار والعمق والاحاطة بالتفاصيل ، واستخراج نتائج جديدة من المصادر الاولية ، وانما يطلب منها الامانة في النقل عن الاصول والدراسات المعتمدة والصدق في عرض الموضوع ، والوضوح في رسم الصورة . وهذا المؤرخ الاديب الذي امضى حياته في دراسة الحضارات البشرية ، وتتبع نشوءها وازدهارها وتحللها احب الحضارة الاسلامية فادرك عظمتها ، وحاول ان يضعها في موضعها الحق بين الحضارات الانسانية الكبرى . وقد رجع الى اهم الدراسات الغربية المعتمدة عن الحضارة الاسلامية ، وافاد منها مادة كتابه ، وعرضها عرضا امينا ، سائفا ، دون تعقيد ولا تقعر او تنطس . يقول ديورانت : « ان قيام الحضارة الاسلامية واضمحلالها من الظواهر الكبرى في التاريخ . لقد ظل الاسلام خمسة قرون من عام ٧٠٠ الى عام ١٢٠٠ يتزعم العالم كله في القوة ، والنظام ، وبسطة الملك ، وجميل الطباع والاخلاق وفي ارتفاع مستوى الحياة ، وفي التشريع الانساني الرحيم ، والتسامح الديني والاداب والبحث العلمي ، والعلوم ، والطب ، والفلسفة » . ( م ٤ ح ٢ ، ص ٣٨٢ من الترجمة العربية ) .

وهذا الجزء الذي كتبه ول ديورانت عن الحضارة الاسلامية من جيد ما كتب لجمهوره القراء الغربيين عن الحضارة الاسلامية ، ولئن فاته ، احيانا ، التعمق ، والاحاطة والتحليل للوثائق والنتائج ، فلم يفته الصدق ، ووضوح الاسلوب . وقد احس هو نفسه بما ينقص كتابه فقال معتذرا : وبعد فان القارئ العادي ستعثر به الدهشة من طول هذه الالامة بحضارة المسلمين ، وسيأسف العالم الباحث لما يجده فيها من انجاز غير خليق بها . م ٢ ، ج ٤ ، ص ٣٨٧ من الترجمة العربية

وفي الجزء الخامس من المجلد السادس يتناول ديورانت ، الفول ، والماليك والصوفيون والاثراك العثمانيين وحضارتهم ، بما تشتمل عليه من حكومة واداب وفنون واخلاق .



وهو في هذه الفصول ، مثله في الفصول الأخرى التي تناول فيها التاريخ الإسلامي ، يذكر الوقائع بموضوعية ، ويحلل أسباب التقدم والتخلف والانحلال ، دون أن يتعمق هذه الأسباب أو يتوسع في بحثها ، وينسب إلى كل قوم القسط الذي ساهموا فيه في الحضارة الإسلامية خاصة ، ومن ثم في الحضارة الإنسانية . وفي فصل عنوانه «مقدمة الإسلام» يتكلم ديورانت عن الهجمة الصليبية التي أضعفت الدول الإسلامية في بلاد الشام والعراق والاندلس وصقلية ، واستنزفت مواردها ويصف الهجمة المغولية بتأثير وانفعال ، ثم يعاود وصف مسيرة الحضارة الإسلامية فيقول :

«إن المغول والتتار والترك أتوا بدمهم الجديد ليحل محل أنهار الدماء البشرية التي كانوا قد سفكوها ، وإن الحضارة الإسلامية الرائعة كانت غنية إلى حد القدرة على تمدين غزائها (م ج ٦ ، ص ٢٩) .

هـ - وفي الجزء الثالث من « تاريخ الحضارات العام » ( ترجمة يوسف اسعد داغر وفريدا ، دافر ، منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٦٥ ) عدة فصول عن الإسلام كتبها الأستاذ في السوربون المستشرق كلود كاهن ، تتناول تاريخ وحضارة الإسلام منذ ظهوره حتى سقوط الامبراطورية العثمانية ، مع بيان علاقاته بالتاريخ البيزنطي ، وتفصيل توارخ الشعوب الإسلامية غير العربية كالبربر والفرس والارمن والمغول في الهند والترك وبخاصة الترك العثمانيين . وقد كتب كلود كاهن تاريخاً مفصلاً للإسلام ، يتناول الموضوعات نفسها ، نشر الجزء الأول منه سنة ١٩٦٨ بعنوان : الإسلام : منذ ظهوره حتى بداية الامبراطورية العثمانية (٧) والفروض أن يتناول الجزء الثاني بقية التاريخ الإسلامي حتى سقوط الامبراطورية العثمانية ، وفي علمي أنه لم يصدر حتى الآن . وقد ترجم هذا الجزء الأول ، الدكتور بدر الدين القاسم بعنوان : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية : منذ ظهور الإسلام حتى بداية الامبراطورية العثمانية ( دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧٢ ) .

وقراءة هذه الفصول التي كتبها الأستاذ كلود كاهن ممتعة بإيجازها المركز ، مثيرة للتفكير بتعميماتها واستنتاجاتها الذكية ، ولكنها إلى ذلك ، أو بسبب ذلك ، تستلزم الحذر ، والوقفة الطويلة المحمصة . فإذا كان ول ديورانت ، في قصة الحضارة منبسط الأسلوب ، يعرض وقائع التاريخ الإسلامي المهمة ، ويعمل ما يرى ضرورة لتعليقه ذاكرة الوقائع والحجج ، ومشيئاً إلى المراجع في أكثر الأحيان ، فإن الأستاذ كاهن مركز الأسلوب ، منصرف إلى التعميم والتراكيب أكثر من اهتمامه بإيراد الوقائع والشواهد وتحليلها . فقد يذكر في العبارة الواحدة الوجزة التعميم الخطير ، وكأنه واقعة تاريخية ثابتة . واكتفى بمثال واحد ، للتنبيه فقط على ما عسى أن يكون في مثل هذا الأسلوب من مجازفة في معالجة قضايا التاريخ . يتكلم الكاتب عن النهضة الأدبية في إيران في العهد السلجوقي ( القرن الحادي عشر - الثاني عشر الميلادي ) فيقول : واستطاع الأدب الإيراني من جهته ، بعد أن تخلص من قيود كل ارسطوطالية مستعربة ، أن يفتح بحرية كاملة . وإذ بقيت خوارزم مركزاً لتدريس الثقافة العربية واشتهر فيها اللغوي الزمخشري وكثيرون غيره ، فإن اللغة

(٧) Claude Cahen, L'Islam des origines au debut de L'empire Ottoman, Bordas, Paris, 1968

الفارسية قد تفوقت ، مننلذ ، على اللغة العربية،كوسيلة للتعبير الادبي ، تاريخ الحضرات العام ، ج٣ ، ص ٣٤٥ ، الترجمة العربية ) .

**ونسال : ما هي الاستقرارية المستعربة ؟** ومن هم ممثلوها ؟ وما هي القيود التي فرضتها على الادب الايراني فلم يفتح بحرية كاملة ؟ وامامنى تفوق اللغة الفارسية كوسيلة للتعبير الادبي، مع اقرار الكاتب بقاء خوارزم مركزا لتدريس الثقافة العربية حيث اشتهر فيها الزمخشري وكثيرون غيره ؟ فلا تقدم لنا ميارة كلود كاهسن الوجيزة جوابا . ان نهوض الادب الايراني ، منذ هذه الفترة ، وتقدم استعمال اللغة الفارسية كوسيلة للتعبير الادبي ، امر لا شك في وقوعه. ولكن اليس من الحق ان نبحت عن سبب ذلك فيما قدمته اللغة العربية والادب العربي والثقافة العربية عموما لهذه النهضة من مادة ونموذج في التفكير والتعبير واساليب البيان ؟ بل او ليس من الحق ان الادباء الايرانيين لم يستطيعوا ان ينهضوا بلفتهم وادبهم الا بعد ان فقهوا اللغة العربية وتفادوا بادائها فنشطوا لمباراتها ؟ وهل كانت الرباميات الفارسيات الجميلات لولا اللزوميات العربيات الاصيلات ؟ وحتى يتم جرد وتحليل الادب الفارسي الجديد والادب العربي الذى ظل يكتب في الاقاليم ، يبقى الاقرب الى الحقيقة التاريخية ان نقول بوجود تبايرين ، في تلك الفترة، عبر احدهما باللغة الفارسية ، واستمر الاخر على التعبير باللغة العربية .

كتب التاريخ العام التي تعرض للاسلام كثيرة ، اكتفى بما ذكرته منها للتدليل على اهميتها في تقديم صورة الاسلام لجمهور القراء في الغرب . ويمكن ان يندرج معها كتب التاريخ العام التي تدرس في المدارس الثانوية والمعاهد والجامعات . ومعظم هذه الكتب تلخص تاريخ الاسلام بفصل صغير لا يتجاوز ، في العادة ، بضع صفحات ، ولاتناول هذا التاريخ كجزء اساسى فاعل من تاريخ العالم ، وانما كحاشية لابد منها لتوضيح جوانب من التاريخ الاوربي في العصور الوسطى ، او من خلال عرضها لحركة الاستكشافات الجغرافية والغزوات الاستعمارية في العصور الحديثة .

### **الكتب والمقالات المخصصة للاسلام :**

المنبع الذى تستقى منه المؤلفات والكتابات عن الاسلام التي اشرنا الى جوانب منها فيما تقدم هو مؤلفات وكتابات العلماء المختصين بالدراسات الاسلامية والعربية ، او من يطلق عليهم اسم المستشرقين والمستعربين . وهم اجيال من العلماء والباحثين يعد المشهورون المعروفون منهم بالثبات . ترجم للعدد كبير منهم الاستاذ نجيب عتيقي في كتابه المعنون «المستشرقون» صدر عن دار المعارف بمصر في ثلاثة اجزاء . و ترجم للمشاهير من اعلامهم الاستاذ خير الدين الزركلي في قاموس الاعلام . واذا اريد دراسة وتقييم كتابات الغربيين عن الاسلام فيجب ان تكون كتابات المستشرقين هي المقصودة بالدراسة والتقييم ، فهم اهل اختصاص بين الغربيين ، ومن كتاباتهم يستمد الكتاب غير المختصين . وينشر المستشرقون ابحاثهم مقالات في المجلات المتخصصة ، وفي وقائع مؤتمرات المستشرقين الخاصة والدولية وعدد المجلات المتخصصة بالدراسات الاسلامية الصادرة من الجامعات العلمية والجامعات ومراكز البحوث الكبيرة ، واما عدد ما نشر فيها وما ينشر وما ينشر الان ، من مقالات وابحاث فيكاد لا يحصى عددا .

وقد وضع الاستاذ جى. د. بيرسن ، مدير مكتبة كلية الدراسات الشرقية والافريقية بجامعة لندن ، فهرسا عاما للمقالات المنشورة عن الاسلام في المجلات الصادرة منذ مطلع القرن الحالي بعنوان: « الفرس الاسلامي » (٨) نشر سنة ١٩٥٨ واتبعه بملحقين نشرتا سنة ١٩٦٢ و ١٩٦٧ . ويقول بيرسن انه راجع من اجل اعداد هذا الفهرس ١٢٠٠٠ مجلد ل ٥١٠ من المجلات ، بالإضافة الى ١٢٠ مجموعة مقالات ، و ٧٠ مجلدا من وقائع المؤتمرات العلمية . يتضمن « الفهرس الاسلامي » عناوين المقالات المنشورة من سنة ١٩٠٦ الى ١٩٥٥ وعددها ٢٦٠٠٠ مقالة . ويتضمن الملحق الاول عناوين المقالات المنشورة من سنة ١٩٥٦ الى ١٩٦٠ ، وعددها ٧٣٣٥ مقالة ، ويتضمن الملحق الثاني المقالات المنشورة بين سنة ١٩٦١ و ١٩٦٥ ، وعددها ٨١٣٠ . فيكون مجموع ما يشتمل عليه الفهرس وملحقا واحدا وأربعين الفا وأربعمائة وسبعين مقالة . هذا ما استطاع بيرسون وحده أن يفهرسه ولم يزعم هذا الباحث المجد انه قد احاط علميا بكل ما نشر في اللغات الغربية من الدراسات الاسلامية . وتتل الأرقام المذكورة اعلاه على تزايد ما يكتب عن الاسلام من ابحاث ، وخاصة في السنوات الاخيرة ، بوتائر عالية مطردة .

المرجع الاساس لفكر المستشرقين هو دائرة المعارف الاسلامية (١٩) التي يحررها عددها من كبار العلماء، وتصدر تحت رعاية عدة مجامع علمية قربية . وتحوى مقالاتها خلاصة ما توصل اليه الدارسون الغربيون من نتائج في مختلف الموضوعات الاسلامية ، فهي مستودع علمهم ، وخزانة معارفهم والتجسيد الحي لمنهجهم في البحث والدراسة . صدرت الطبعة الاولى في اربعة مجلدات وملحق ، باللغات الانكليزية والفرنسية والمانية ، بين سنتي ١٩١٣ و ١٩٣٤ وجمعت المقالات الخاصة بالموضوعات الدينية والفقهية والتاريخية في مجلد واحد صدر باللغة الانكليزية بعنوان : دائرة المعارف الاسلامية المختصرة (١٠) . وبدأت تظهر طبعة ثانية من دائرة المعارف الاسلامية باللغتين الانكليزية والفرنسية منذ سنة ١٩٥٠ . وبلغت الان نحو نهاية المجلد الرابع وقام ثلاثة من الادباء المصريين وهم الاساتذة الافاضل ابراهيم زكي خورشيد واحمد الشنتناوى ود . عبد الحميد يونس . بترجمة الدائرة الى اللغة العربية منذ سنة ١٩٤٣ ، فانموا نشر ستة عشر مجلدا ، وتوقفوا فترة طويلة . وقد استعنت اللجنة منهجا جيدا في النشر ، فكانت تترجم مواد دائرية بنصها ، فاذا وجدت ما يستحق التعليق والتصويب والنقد كلفت احد العلماء المصريين بذلك من امثال الروحامين الاستاذين امين الخولي واحمد محمد شاكر وغيرهما . وبذلك حافظت لجنة الترجمة على الامانة العلمية في النقل ، وانشحت المجال لبيان وجهة النظر الاسلامية . والموضوعات التي يعلق عليها عادة هي الموضوعات التي تتصل بالمعقيدة والشريعة والسيرة والحديث . وعادت لجنة الترجمة في اواسط الستينات الى العمل ، فاعادت طبع ما كان قد تم نشره في الطبعة الاولى مضيغة اليه بعضا من المقالات والمواد الجديدة من الطبعة الثانية . ونشرت ثلاثة عشر مجلدا ، ثم توقفت عن العمل .

(8) J.D. Pearson, Index Islamicus, Cambridge, England 1958.

(9) Encyclopaedia of Islam Leiden 1913-1934. New Edition, 1960.

(10) Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden, 1953.

ودائرة المعارف الاسلامية هي معوئل كل الباحثين الغربيين في الدراسات الاسلامية من مختصين وغير مختصين ، اليها يرجعون ، ومن معينها يستقون . وتفرد الدائرة لكل موضوع من موضوعات الاسلام مقالاً، يركز على جوهر الموضوع الواحد ان وجدت . ويلحق بكل مقال المصادر الاولية الاسلامية والعربية والمراجع الثانوية المعتمدة من كتب ومقالات في مختلف اللغات الاوروبية .

وقد اصدر جان سوفاجيه كتاباً بيليوغرافيا يضم عناوين عدد كبير من الكتب المراجع عن الدراسات الاسلامية ، وقدم له بمقدمة منهجية ( ١١ ) . وقد صدر الكتاب لأول مرة سنة ١٩٤٢ وصدرت عن هذه الطبعة طبعة منقحة ومزودة باللغة الانكليزية ، في الولايات المتحدة سنة ١٩٦٥ . ويجد القارئ عناوين الكتب الجديدة في المجلات المتخصصة ، وفي ثبت المراجع في اسفل كل مقالة من مقالات دائرة المعارف الاسلامية ، وفي الطبعة الاولى والثانية من تراث الاسلام وتاريخ الاسلام لكمبردج ( ١٢ ) .

**وساقصر على عرض بعض النقاط الرئيسية في منهج المستشرقين ، مع ذكر عدد محدود من الشواهد والأمثلة ، ومنهج المستشرقين في دراسة الاسلام هو منهج الاوربيين في دراسة التاريخ ، مع بعض الاضافات التي افترضتها طبيعة الدراسات الاسلامية . وهذا المنهج ، كمنهج الدراسات التاريخية الاوروبية عموماً ، لم يولد كاملاً ، وانما نما ، وتطور واحكمت اساسه ، واستقام اسلوبه ، بالممارسة ، والنقد المستمر ، والتمحيص الدائم ، وخاصة منذ اوائل القرن التاسع عشر . وما زال هذا المنهج ينقد ويمحص ويطور على ايدي المشتغلين بالدراسات الاسلامية انفسهم . وقد افاد هذا المنهج في الدراسات الاسلامية من مناهج البحث في العلوم الاجتماعية ، وتأثر بالتيارات السياسية والمذاهب الدينية والفلسفة والايدى يولوجية التي اضطرب بها الفكر الاوربي منذ القرن الخامس عشر حتى يومنا هذا . وقد كتب عن تطور منهج الاوربيين في الدراسات الاسلامية ، وعن تطور موقف الغربيين عموماً من الاسلام ، عدد من المستشرقين منهم جب Gibb في كتابه «المحمدية» ، وهولت في مقدمة تاريخ الاسلام لكمبردج . وعرض المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون ، في الفصل الاول من الطبعة الثانية من تراث الاسلام ، مواقف الغربيين من العرب والمسلمين منذ زمن الولة الرومانية والبيزنطية حتى الوقت الحاضر ودرس نشأة الدراسات الغربية العلمية عن الاسلام والعرب ، وتنبس تطور مناهجها وغاياتها ومسائلها ، وحلل العوامل والظروف المؤثرة في كل ذلك . وكان الاستاذ رودنسون قد لقي محاضرات في الموضوع نفسه في القاهرة بعنوان صورة العالم الاسلامي في اوربامند العصور الوسطى حتى اليوم . وقد دارت حول المحاضرات مناقشات طويلة نثرتها جميعها مجلة الطليعة المصرية ( السنة السادسة ، العدد ٢ فبراير ١٩٧٠ ، ص ٥٠ - ٨٢ ) .**

- 
- (11) Jean Sauvaget Introduction a L'histoire de L'orient Musulman, Paris, 1942, 1946.  
 (12) The Cambridge History of Islam, Edited by Holt, Lambton, Lewis, Cambridge, England 1970.  
 (13) The Legacy of Islam, Second Edition, Edited by Schacht and Bosworth, Oxford, 1974.

تبلورت الخطوط الكبرى لمنهج المستشرق الفرنسي **انطوان سلفستر دوساسي** (١٧٥٨ - ١٨٣٨) ، الذي يقول عنه رودنسون : كان عالما ضليعا ومدققا في فقه اللغة، وكان حذرا في الوصول الى النتائج ، وحريصا على الا طرح شيئا لا تؤيده النصوص بوضوح ... وفرض على العالم الاوربي بما فيه من اختصاصيين ، الصرامة والدقة الفكرية ... وبقي اسلوبه في العمل حتى يومنا هذا هو الاسلوب نفسه الذي يتبعه عدد كبير من المستشرقين . كما ان الانتقادات التي توجه الآن الى هذا المنهج المدقق الصارم قد استبانست في ايامه ... وكانت الصرامة العلمية تعميل الى ان تبقى مشاكل الماضي في معزل من مشاكل العالم الراهن ، الامر الذي كان يعيق احيانا فهم تلك المشاكل الماضية . كذلك كانت تؤدي في احيان كثيرة الى القبول للاشعوري بالاراء التي كانت شائعة في بيئتها . والواقع ان رفض الاستنتاجات المتسرعة عند تكوين مركب علمي قد يؤدي الى طرق عميقة او الى قبول ايدولوجيات ضمنية على علاقتها تحت تأثير سمعة احد الباحثين البارزين لكن هذا لم يكن الا الوجه الاخر للصفات والميزات الخارقة التي لا بد منها من اجل التقدم العلمي . والحق ان الشك الذي كان دوساسي وتلاميذه يقابلون به التركيبات والتعميمات البراقة والسهلة بغض النظر عما كان يؤدي اليه احيانا من سدم انصاف لبعض النظريات السليمة والهامة ، كان شرطا ضروريا لبناء تركيبات علوية جديدة على اساس سليم . والشرط الثاني كان الانفصال عن اللاهوت . ( تراث الاسلام ، الطبعة الثانية ، الانكليزية ) القسم الاول ، ترجمة الدكتور محمد زهير السهموري ، الكويت ١٩٧٨ ، ص ٧٥ - ٧٦ ولم يتم انفصال المنهج العلمي عن اللاهوت في اوربا الا بعد معارك فكرية عنيفة متطاولة استمرت قرونا ، ودارت في الدراسات التاريخية ، على وجه الخصوص ، حول منهج النقد التاريخي للكتب المقدمة عند اليهود والمسيحيين ، اى العهد القديم والعهد الجديد . وقد طبق المستشرقون في القرن التاسع عشر خصيصا ، منهج النقد التاريخي هذا على الدراسات الاسلامية . ولما كان معظم اعتراضات المشتغلين بالدراسات الاسلامية من المسلمين والعرب تنصب اساسا على طريقة تناول المستشرقين للاسلام ، وخاصة في الدراسات القرآنية والحديثة والفقهية والسيرة اجد من الضروري ان اذكر القراء ببعض خطوط هذا المنهج والمراحل التي مر بها . وينقسم النقد التاريخي للكتب المقدسة عند اليهود والنصارى الى قسمين : نقد النص ، ويتناول النصوص ونسخها المتعددة ، وتحقيقها وتصحيحها ، وتوضيحها . والنقد العالي ويتناول مادة النصوص ذاتها .

كانت التقاليد الكنسية تحول دون تقدم النقد . ولكن النقاد كانوا يردادون عددا ، داخل الكنيسة وخارجها ، وخاصة منذ عهد الاصلاح الديني في مطلع القرن السادس عشر . ومن هؤلاء النقاد الفيلسوف الانكليزي **توماس هوبز** في كتابه «**اللوآئن**» المنشور سنة ١٦٥١ يقول هوبز ، في الفصل الثالث والثلاثين ، : « ليس لدينا من التواريخ المؤكدة من خارج العهد القديم ما يعيننا على تعيين زمن صدور اسفار الكتاب المقدس . والاستدلال العقلي لا يحسم مثل هذه القضية ، لان الاستدلال العقلي لا يثبت الحقائق الواقعة ، وانما يقتصر عمله على اثبات صحة ، او عدم

صحة ، النتائج المستخلصة من الحقائق الواقعة». ومن الأمور التي ناقشها هوبز خبر موت موسى ودفنه كما ورد في الآية السادسة من الأصحاح الرابع والثلاثين من سفر تثنية الاشتراع : « فمات هنالك موسى عبد الرب في ارض موآب حسب قول الرب . ودفنه في الحواء في ارض موآب مقابل بيت ففور . ولم يعرف قبره الى هذا اليوم » . يعتقد اليهود والمسيحيون ان سفر تثنية الاشتراع هو احد الاسفار الخمسة الموحاة الى موسى والتي يتكون منها ما يعرف بالتوراة . ويتساءل هوبز قائلا : الى هذا اليوم اى الى يوم كتابة هذه الكلمات . وواضح كل الوضوح ان هذه الكلمات قد كتبت بعد وفاة موسى ودفنه . فلا يقبل عقلا ان يكون هو قائلها . فمن المستغرب والمستبعد ان يخبر موسى ، حتى ولو كان يتكلم بنوءة عن الغيب ، بان قبره لم يعرف الى هذا اليوم بينما هو لا يزال على قيد الحياة . وبعد ان يفحص هوبز عددا من الاشارات في اسفار موسى الخمسة قد كتبت بعد عصر موسى ، وان لم يستطع تحديد تواريخها على وجه الدقة . ويقول : ان فحص اسفار يشوع ، والقضاة ، وراعوث ، وصموئيل ، يثبت بانها قد كتبت في تاريخ متأخر عن الزمن الذي كان مقررا لها . وقد اثبت النقد المتأخر صحة كثير من النتائج النقدية التي توصل اليها هوبز .

ويؤيد الفيلسوف اليهودي سبينوزا في كتابه « الرسائل اللاهوتية » المطبوع سنة ١٦٧٨ كثيرا من النتائج التي توصل اليها هوبز ، وأهمها : ان اسفار موسى الخمسة قد كتبها اكثر من مؤلف واحد . وبرهن الأب سيمون في كتابه « التاريخ النقدي للعهد القديم » المطبوع سنة ١٦٨٢ ، على ان اسفار موسى الخمسة قد كتبها اكثر من مؤلف واحد ، وتقدم خطوة جديدة فاستنتج من تحليل الاسفار المختلفة ، بل وحتى السفر الواحد نفسه ، بان الاساليب مختلفة ، مع ان الموضوع ، او مادة الموضوع ، لا يستدعي تفيرا في الاسلوب لو كانت القطعة صادرة عن مؤلف واحد . واقترح الطبيب والكاتب الفرنسي جان استروك في كتاب نشره سنة ١٧٥٣ بان موسى ، او كاتب الاسفار المنسوبة الى موسى ، قد اعتمد على مؤلفات سابقة في كتابة سفر التكوين . ومن هذه المؤلفات اثنان يستخدم كل منهما اسما خاصا للرب ، فيسميه الاول « الوهم » ، ويسميه الثاني « يهوه » . وهذا الاستنتاج مهد الطريق للبحث عن المصادر الاصلية والاقدم التي استقى منها كتاب اسفار العهد القديم .

والمرحلة التالية من مراحل تطور التاريخ النقدي للعهد القديم هي مرحلة النظريات النقدية ، او الاستنتاجات النقدية ، ورائدها فاتكر في كتاب نشره سنة ١٨٣٥ . ويتناول هذا الكتاب اهم جانب من التراث اليهودي وهو دينهم . وقد وضع الاساس العلمي لتقييم الدين اليهودي تقريبا تاريخيا . وجوهر هذه النظرية ، التي اصبحت معتمد الدراسات اللاحقة ، ان الديانة اليهودية ، كل نظام فكري وعقيدى وعملى حي ، خاضعة لعوامل النشوء والتفتح والتطور نتيجة لتغير شروط الحياة وتطورها وتقبلها .

ومن اعلام المشتغلين بنقد العهد القديم **يوليوس فيلهاوزن** الذي جمع في مؤلفاته العديدة عن تاريخ اليهود وديانتهن بين الاحاطة بالتفاصيل وبين المقدرة على التركيب التاريخي ، بحيث

اصبح نادر المثال في هذا المجال . وبعد ان ذاعت شهرة فيلهاوزن في مجال الدراسات العبرانية تحول الى دراسة التاريخ الاسلامي والعربي ، وطبق عليه منهجه العلمي الدقيق . ( انظر دائرة المعارف البريطانية ، الطبعة الحادية عشرة ، ١٩١٠ ، مادة الكتاب المقدس ) .

وقد استمر النقد التاريخي للكتب اليهودية والمسيحية طوال النصف الاول من هذا القرن العشرين ، حتى اصبحت نتائجه من الافكار العامة عند جمهور المثقفين . يشهد على هذا الاهتمام الكبير الذي لقيه اكتشاف **وثائق البحر الميت** وما يمكن ان تلقىه من ضوء على انجيل المسيحيين . ولقد طبعت الكتب الخاصة بهذه الوثائق في طبعات جيب للقراءة العامة ، وكانت من اوسع الكتب انتشارا في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية . وقد تقبل اليهود ، من غير المتشددين ، نتائج الفحص للكتاب المقدس وللدين في مجموعه ، واخذت مكتشفات نقاد الكتاب المقدس تدرس في المدارس الزمنية . وبلخص كتاب **تاريخ البشرية** لليونسكو الوضع بالعبارة التالية : « وتغلقت الروح العلمية لتغلغل متزايدا في مجال الدين نفسه ، على ما كانت تفعل منذ القرن الثامن عشر ، فادت الى دراسات نقدية ، وبحوث تاريخية للنصوص الدينية عند المسيحيين واليهود والهندوكيين والبوذيين . وبعد دراسات ضخمة تاريخية أخذ « **المهد القديم** » تدريجيا سجلا تاريخيا للشعب العبري بعد وضعه في السياق الزمني التقريبي الذي كشفت عنه الحفريات في العراق ومصر وآسيا الصغرى . كذلك فان الشواهد الخاصة بحياة المسيح قد فحصت للتحقق من صحتها التاريخية . كما ان الدراسات الادبية والانثروبولوجية قد درست الكتب الشعرية وكتب النبوءات وتعبئت الاسطورة وما تحويه من رموز . وطبق العلماء السنسكريتيون طرقا متشابهة على الكتب المقدسة الهندوكية فاكتشاف وتفسير الهامانا ، وترجمة وتقد **الهيثاينا** قد اعطت تفسيرا جديدا للبوذية » . ( تاريخ البشرية ، المجلد السادس ، القرن العشرون ، الجزء الثاني ، القسم الاول ، ترجمة عثمان نوبة ، راشد البراوي ، محمد علي ابو درة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ ، ص ٢٨٦ - ٢٨٧ ) .

بين منهج البحث الغربي في دراسة الاسلام ، ومنهج المسلمين ، نقاط خلاف جوهرية ، تتعلق ، خاصة ، بتاريخ العقيدة والشرعة والسيرة ، وسأشير الى بعضها بايجاز على سبيل التذكير بها ، استكمالا لبحث النقاط الاساسية في منهج المستشرقين .

يعتقد المسلمون ان الاسلام رسالة الهيأة ازلية ، ابدية ، وان القرآن كلام الله الازلي اوجاه الى نبيه ورسوله محمد ( ص ) ، فبلغه بنصه الكامل ، ومن ثم دون وجمع في المصحف ، الذي يتلوه المسلمون الى يومنا هذا كما تلاه الرسول ( عليه السلام ) بنصه ، ولفظه ، ونطقه ، لم يدخله تبديل ولا تغيير « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » . وان كل ما اجتاز الفحص والتمحيص والنقد ، وفقا لقواعد النقد التي وضعها علماء المسلمين في الجرح والتعديل ، من الاحاديث النبوية ، واخبار السيرة النبوية ، والصحابة والتابعين ، وكل ما اجمع المسلمون على صحته منها ، صحيح يجب التسليم بصحته ، والامتناد عليه اساسا للدين والفقه والتشريع والتاريخ . ومناهج المسلمين في التفسير والفقه والحديث والتاريخ والسيرة معروفة ، مبسطة في العديد من المؤلفات القديمة والحديثة .

اما المستشرقون فيعتبرون الاسلام ظاهرة بشرية ، تخضع لما تخضع له الظواهر الانسانية من نواميس وقواعد ، على اختلاف بينهم في تقدير عظمة هذه الظاهرة ، ومدى اصالتها ، واثرها في تاريخ الانسانية ، وعلى اختلاف درجاتهم من الاحاطة بمادة الموضوع ، وفهمهم لها ، واستيعابهم لمعانيها وابعادها ، ودقتهم في تناولها ، وامانتهم في استنتاج النتائج منها ، والقيام بالتركيبات والتعميمات على اساس من الحقائق والوقائع الجزئية التي صحت عندهم . وهم بحكم هذه النظرة ، وانطلاقا منها وتأسيسا عليها ، قد بحثوا عن مصادر الرسالة الاسلامية ، وتبعوا نمو العقيدة وتدرجها ، وحاولوا ان يعللوا تنوع المذاهب ونشوء الفرق بتغير الظروف والبيئات الجنسية والاجتماعية والسياسية التي انتشر فيها الاسلام .

ترجع الدراسات الاساسية في القرآن عند المستشرقين ، الى منتصف القرن التاسع عشر ، واشهر من قام بها يومئذ شبرنغر وغيره ويودور نولدكه . وقد صدر كتاب نولدكه « تاريخ القرآن » بالالمانية سنة ١٨٦٠ . وقد ظل المؤلف ، وتلامذته واشهرهم شوالي ، يتابعون دراسة الموضوع ، وينقحون الكتاب ، مفيدين من تقدم منهج البحث النقدي التاريخي ، ومن التقدم في نشر المصادر العربية والاسلامية . وقد صدر الكتاب ، بشكله الاخير ، في ثلاثة اجزاء بين سنتي ١٩١٨ و ١٩٣٩ . وقد لخص نولدكه مادة كتابه في فصل من كتاب نشر باللغة الانكليزية سنة ١٨٩٣ بعنوان « صور من التاريخ الشرقي » (١٤) ، وفي مقال طويل في دائرة المعارف البريطانية ( الطبعة الحادية عشرة ، ١٩١٠ ، مادة قرآن ) . وكتاب تولدكه وتلامذته هو الاساس لكل الدراسات اللاحقة في الموضوع ، ويتضمن الخطوط العامة الجوهرية لمنهج المستشرقين في الدراسات القرآنية . والشخص المهم الثاني في هذه الدراسات المستشرق الفرنسي بلاشير الذي نشر مقدمة كبيرة لترجمته الفرنسية للقرآن . وقد ركز بلاشير دراسته في كتاب صغير في سلسلة « ماذا اعرف » الفرنسية (١٥) ، ثم في مقال « قرآن » في دائرة المعارف الفرنسية ، انسكلوبيديا اونيفرسالي المجلد الثالث عشر . ونشير الى كتاب واحد في الموضوع افاد من دراسة نولد وبلاشير هو « مقدمة لدراسة القرآن » للمؤلف ريتشارد بيل . (١٦)

كل ما ينشر من كتب ومقالات عن القرآن يعتمد على الخطوط العامة لمنهج نولدكه وتلامذته ، الذي اصبح يعرف بمدرسة نولدكه للدراسات القرآنية ، ومن ذلك مقالة « قرآن » في دائرة المعارف الاسلامية ، الطبعة الاولى ، وفي دائرة المعارف البريطانية الطبعة الخامسة عشرة ١٩٧٤ ، ودائرة معارف « بوردا » الفرنسية . واهم نقطة في دراسة نولدكه هي محاولته تحديد زمن كل سورة وكل آية في القرآن ، وهو ومن تبعه ، يقرون بجهود علماء المسلمين في تحديد زمن نزول الآيات ، ولكنهم يقولون ان هذه الجهود قاصرة عن حل المشكلة حلا علميا ، فعلماء

(14) Theodor Noldeke, Sketches From Eastern History, London, 1892.

(15) Régis Blachère, Le Coran, Que sais-je? Paris, 1960.

(16) Richard Bell, Introduction to the Qu'ran, Edinburgh, 1953.



المسلمين استندوا الى احاديث في تحديد زمن نزول الآيات ، والحال اننا اذا فحصنا هذه الاحاديث وجدناها لا تخرج عن نطاق الآيات ، فهي اذن لا يمكن الاعتماد عليها كشاهد خارجي . ولم يبق امام الباحث الا ان يعتمد على القرآن نفسه لمعرفة الفترة التقريبية لكل آية ، او لكل مجموعة آيات ، وذلك بدراسة اسلوب الآيات ، وتتبع الموضوعات التي تتناولها الآيات . وعلى هذين الاساسين قسم القرآن الى اربع مجموعات؛ ثلاث منها في الفترة المكية ، والرابعة في الفترة المدنية ، والفترة المدنية ، التي هي اسهل تناولا ، قسمت الى مراحل تقريبية كذلك .

والهدف من هذه الدراسة المتطاولة هو تتبع العقيدة الاسلامية ، ونموها ، وتطورها ، والعوامل الفاعلة في كل ذلك . وهذه النقطة بالذات ، وهي هدف كل الدراسة الاستشرافية في القرآن ، هي ما يرفضه المسلمون ، ولا يقرون بمشروعية بحثه والجدل فيه .

**وقد أولى المستشرقون أهمية كبيرة لدراسة الحديث باعتباره المصدر الثاني ، بعد القرآن ، للعقيدة والشريعة في الإسلام .** وكان على راس المشتغلين بهذه الدراسة اغناص كولد شيهير ، وشنوله هيروخرونيه . وقد نقل كتاب جولد شيهير في الحديث الى الانكليزية والفرنسية . وما زال منهجه بجوهره وخطوطه العامة ، هو المنهج المعتمد في دراسة الحديث عند الغربيين . الحديث ، بحسب هذا المنهج ، نتاج ظروف اجتماعية معينة ، تطور وفقا لتفسير الظروف والاحوال والصراعات السياسية والعقيدية التي يمر بها المسلمون . لقد اصبحت السنة النبوية المثل الاعلى الذي يحتديه المسلمون في جميع احوالهم . وكان الصحابة ، ومن بعدهم التابعون وتابعوهم ، احسن مرجع لمعرفة السنة . على ان الآراء والمعاملات الاصلية التي كانت سائدة في عهد الرسول والصحابة لم تثبت على حالها دون تغيير ، بسبب ما استجد بعد الفتوحات من ظروف اقتضت نظاما مربيا من الاعمال والعقائد بتواءم معها ، وبسبب ما استعير من الشعوب المغلوبة من آراء ونظم جديدة . وقد نسبت هذه الاقوال والافعال الى الرسول والرعييل الاول من المسلمين لاضفاء السلطة الشرعية عليها . وعلى هذا لا يمكن ان تعد الكثرة الغالبة من الاحاديث وصفا صحيحا مطابقا لسنة النبي . وانما يمثل كل حديث الظرف الذي صدر فيه ، وآراء الشخص او الاشخاص الذين صدر عنهم . ومن هنا كانت للحديث ، ما صح وما لم يصح منه ، أهمية تاريخية في دراسة تطور العقيدة والشريعة ، ومن ثم في دراسة تطور المجتمع الاسلامي . وفي القرن الثالث كانت الاحوال ملائمة لجمع الاحاديث ، اذ كان لا بد من توافر اجماع معين في جميع المسائل المتعلقة بالعقائد والافعال . وكونت الكثرة الغالبة من علماء المسلمين رأيا معينا في قيمة اغلب الاحاديث ، فاصبح من الممكن البدء عند ذلك في جميع ما اتفق على صحته . فقيمة الصحاح السنة تنهض في الاكثر على انها جمعت كل ما اتفق المؤمنون في عهدهم على انه صحيح ( انظر مادة حديث في دائرة المعارف الاسلامية ) . يتفق المستشرقون مع منهج كولد شيهير في دراسة الحديث ، ولكنهم ، وخاصة منذ دراسة شاخنت للتشريع الاسلامي ، اصبحوا يعيزون بين نوعين من الاحاديث ، احاديث التشريع ، واحاديث التاريخ ، فيرون ان منهج جولد شيهير يصلح لمعالجة الطائفة الاولى من الحديث ، وان معالجته للطائفة الثانية يجب ان تؤخذ بشيء من النقد

والتعديل . وعلى أساس من منهجه النقدي التطوري درس جولد تسيهر العقيدة والشرعية ومذاهب تفسير القرآن في كتابين ترجما إلى اللغة العربية بعنوان : « العقيدة والشرعية في الإسلام » ( ترجمة محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر ، دار الكاتب المصري ١٩٤٦ ) و « مذاهب المسلمين في تفسير القرآن » ( ترجمة . عبد الحميد النجار ، القاهرة ١٩٥٥ ) وعلى هذا الأساس أيضا درس المستشرقون المؤلفات المعتمدة عند المسلمين في السيرة النبوية .

أهم كتب السيرة وأقدمها عهدا ، كما وصلتنا بشكلها الكامل ، هي سيرة ابن اسحاق ، كما لخصها وهدبها وحررها ابن هشام ، ومغازي الواقدي ، وطبقات ابن سعد والطبري ، وشذرات من مؤلفات المؤرخين الأوائل محفوظة في كتب التاريخ والطبقات . ويتساءل كاتب مقال « السير » في الطبعة الأولى من دائرة المعارف الإسلامية « تشمل روايات السيرة التي وصلتنا على نواة من الحقائق التاريخية ؟ » ويجب قائلا : « أننا لنواجه في هذا القام مسألة من مسائل النقد التاريخي آثارها أمة الباحثين الأوروبيين للإسلام في النصف الثاني من القرن الماضي ، ولا نزال أبعد ما تكون عن الحل البات الحاسم . . . ومهما يكن من شيء فإن مقال جولد تسيهر الرائع عن طبيعة رواية الحديث يعد بداية مرحلة حاسمة في دراسة السيرة دراسة نقدية . فقد بين أن السيرة في صورتها الأدبية التي وصلت بها إلينا ، إنما هي مجموعة من الأحاديث المروية لا تختلف في طريقة تكوينها اختلافا جوهريا عن الأحاديث المسلم بصحتها . ذلك أن الإنسان في الحالين لا يحمل ما يثبت حجبه في مراحل سنده الأولى . وكذلك نجد النص في الحالين يشمل تقريرا لقاعدة أو بنا في مسألة خلافية أكثر من اشتماله على حقيقة تاريخية . »

ولم يثبت منهج جولد تسيهر وإتباعه على حاله ، فقد محص ، وهدب ، وأجريت عليه تعديلات كثيرة ، وأهمها ما أوضحة **مونتجومري واط** في مقدمة كتابه عن السيرة . « محمد في مكة » . ( ١٧ ) يستعرض واط مصادر السيرة وموقف المستشرقين منها ، ويوضح هو منهجه في دراسة مصادرها . وينتقد **هنري لامتس** على شكه بصحة الأحاديث والأخبار المروية ، وخاصة عن الفترة المكية ، ويصف دراسته بالتطرف والشطط . وهذا هو أيضا رأي نولدكه في منهج لامتس . ويميز مونتجومري واط ، كما فعل شاخز من قبله ، بين الأحاديث الفقهية والأحاديث التاريخية ، ويذكر منهج جولد تسيهر دراسة الحديث ويقول عنه أنه ممكن التطبيق ، بصورة أساسية ، على الأحاديث الفقهية . فقد يحتمل أن بعض الأحاديث الفقهية قد وضعت وضعا لا يستند على أساس تاريخي ، وأما الأحاديث التاريخية ، وبقدر ما يمكن التمييز بين هذه الأحاديث والأحاديث الفقهية ، وباستبعاد بعض الحالات الاستثنائية ، فإن الوضع في روايات المؤرخين المتقدمين لا يتناول جوهر الخبر نفسه وإنما صياغته بشكل متحيز ، أو مفرض ، يخدم مصلحة الفريق الذي ينتمي إليه المؤرخ أو الحزب أو الطائفة التي يؤيدها ويشايعها . فإذا وعي المؤرخ الحديث هذه القضية ، والتزم الحيطة والحذر في تمحيص الأخبار ، فسيجد أمامه مادة

(17) W. Montgomery Watt, Muhammad at Mecca, Oxford, 1953.

صحيحة بشكل عام ، يمكن قبولها والاعتماد عليها . والصياغة المفروضة لمادة الخبر التاريخي تظهر في عزو دوافع للأفعال الخارجية ، فالتمييز إذن ، بين الأفعال الخارجية والدوافع الزمومة يجب أن يبقى نصب عين الباحث دائما . فقد يعزو الفاعل لنفسه انبيل الدوافع واشرف المقاصد وقد يفعل ذلك اصحابه واصدقاؤه ، واما اعداؤه فقد يؤكدون بأن دوافعه كانت غير شريفة . ولكن لا يوجد خلاف في صحة وقوع الفعل نفسه ، الذي يتفق على وقوعه الاصدقاء والاعداء ، الا في مجالات ضيقة كتحديد التاريخ النسبي لواقعتين لم ينكر أحد ان عائشة غادرت المدينة قبل مقتل الخليفة عثمان بن عفان . ولكن دوافعها في هذه القضية كانت موضع خلاف حاد . فهل كانت دوافعها شريفة ، او غير شريفة ، او محايدة ؟ فعلى المؤرخ الحديث ، إذن ، ان يطرح الى حد كبير الدوافع التي تفترضها المصادر ، ويفترض هو دوافع بينها على ضوء ما يعرف من النمط الكلي للأفعال الخارجية للشخص المقصود .

وبخلص **واط** الى القول بأن روايات المصادر العربية عن السيرة في الفترة المكية يجب قبولها بصورة عامة ، ولكن يجب ان تعامل بحسطة وحذر ، كما يجب ان تصحح ، بقدر ما يكون ذلك ممكنا ، عند حصول شك في وجود دافع مفروض لصياغة الخبر بشكل معين . ويجب الا ترفض الرواية رفضا قاطعا الا اذا تأكد وجود تناقض ذاتي فيها .

وتجدر الإشارة الى نقطتين في منهج **واط** . يقول **واط** انه مؤمن موحده ، ولكنه يكتب للمؤرخين بروح المؤرخ المحايد ، ولهذا يتحاشى زج كتابه في الخلافات العقيدية بين المسلمين والمسيحيين . ولأجل تجنب الحكم القاطع فيما اذا كان القرآن كلام الله ام لم يكن ، يمتنع عن استعمال تعابير مثل « قال الله » و « قال محمد » ، ويستعمل تعبير : « يقول القرآن » . ويعترف الكاتب بأن هذا الموقف الأكاديمي غير كامل ، وهو لا يرضى المسيحيين ولا المسلمين ، ولكنه يهدف الى ان يقدم للمسيحيين المادة التاريخية التي يجب عليهم ان يأخذوها بنظر الاعتبار عند تكوين احكامهم اللاهوتية من نبي الاسلام . ويوجه كلامه للقراء المسلمين قائلا : لا ضرورة لان تقوم هوة لا يمكن عبورها بين الدين الاسلامي وطرق البحث العلمي الغربية . واذا كانت بعض نتائج ابحاث العلماء الغربيين غير مقبولة لدى المسلمين فيحتمل ان يكون سبب ذلك ان العلماء الغربيين لم يكونوا دائما امناء لمبادئ مناهجهم العلمية نفسها ، وان نتائجهم حتى من وجهة النظر التاريخية البحتة ، تستدعي التنقيح . ومن الناحية الأخرى فمن المحتمل أيضا ان يكون القول صحيحا بوجود مجال لاعادة صياغة بعض المبادئ الاسلامية صياغة لا تؤثر على جوهر المبادئ نفسها .

والنقطة الثانية الأخرى التي تجدر الإشارة اليها في منهج **واط** هي تأكيده على ضرورة الاهتمام بالعوامل المسادية التي تشكل ارضية الوقائع التاريخية . وهو في هذا يساير ما حدث من تغير في مواقف المؤرخين في القرن العشرين . ويقول **واط** : ان المؤرخ ، في منتصف القرن العشرين ، يود ان يسأل أسئلة عديدة عن الارضية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية دون افعال الخصائص الدينية والايديولوجية او التقليل من شأنها .

اصبح كتاب **واط** ، بمنهجه العلمي الدقيق واسلوبه المتوازن ولهجته الهادئة ، الكتاب المعتمد في السيرة عند الغربيين . واصبح **واط** هو المعتمد في الكتابة عن هذا الموضوع التاريخي الخطير .

فقد كتب مقالة « محمد » في الطبعة الخامسة عشرة من دائرة المعارف البريطانية، وكتب الفصل من « محمد » في تاريخ الاسلام لكمبردج . وترجم كتابه في السيرة الى اللغة الفرنسية وقدم للترجمة المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون .

وقد ألف مكسيم رودنسون كتابا من « محمد » (١٨) اعتمد فيه على كتاب واط فيما يتعلق بالوقائع والحوادث . وزاد عليه في تحليل العوامل الاقتصادية والاجتماعية ، وحاول ان يستخدم منهج التحليل النفسى الفرويدى بحذر . وقد لخص نتائج دراسته في المقال الذى كتبه عن « محمد » في دائرة المعارف الفرنسية (انسكلوبيداوتيفرسالي ) .

وفي نفس الفترة التى نشر فيها واط كتابه عن السيرة اصدر الفريد كيوم الترجمة الانكليزية الكاملة لسيرة ابن اسحاق (١٩) ، برواية ابن هشام ، واضاف اليها كل ما ورد في كتب التاريخ من سيرة ابن اسحاق مما لم يذكره ابن هشام ، وقدم للكتاب بمقدمة اضافية . وقد اتاحت هذه الترجمة الامينة ، الدقيقة ، لسيرة ابن اسحاق للقراء الغربيين ان يستقوا معلوماتهم عن حياة الرسول ( عليه السلام ) من نايبعها الاسلامية العربية ، وهذه خدمة عظيمة للدراسات الاسلامية في الغرب .

في مقال مفصل طويل في الطبعة الحادية عشرة من دائرة المعارف البريطانية لسنة ١٩١٠ ( مجلد ١٧ مادة محمد ص ٣٩٩ - ٤١٠ ) يستعرض مرفوليوت ما ألف من الكتب عن السيرة في اللغات الغربية ، بدءا من كتاب كاتييه «محمد» الصادر سنة ١٧٢٣ الى كتاب فرانتز بوهل الصادر باللغة الدانمركية سنة ١٩٠٣ بعنوان « حياة محمد » والمترجم الى الالمانية . وبين ما في الكثير منها من تحيز للمسيحية ، وسوء فهم للاسلام ، وشطط في الاستنتاجات والاحكام وكتاب مرفوليوت نفسه الصادر في نيويورك سنة ١٩٠٥ بعنوان « محمد وظهور الاسلام » ، ومقاله المفصل الذى اشرنا اليه فيما تقدم ، لا يخلو من هذه العيوب . وقد عفى الزمن على هذه الكتب جميعا ، فلا يذكر منها مونتغمرى واط في قائمة مصادر مقالته عن الرسول في دائرة المعارف البريطانية الطبعة الخامسة عشرة الا كتابا واحدا هو « حياة محمد » ل بوهل ويقول عنه : « وما زال هذا الكتاب يعتبر موثوقا » ويذكر كتاب تور اندريه ، الصادر سنة ١٩٣٢ ، والمترجم الى الانكليزية سنة ١٩٣٦ بعنوان : « محمد : الرجل ورسالته » ويقول عنه : « يهتم بالنواحي الدينية بصورة خاصة » .

خلال قرن كامل أو يزيد ، من منتصف القرن التاسع عشر الى منتصف القرن العشرين ، تبدل المناخ الفكرى والاجتماعى والاقتصادى والاجتماعى في الغرب وتغير ، وكذلك تفسرت علاقات الغرب ببقية اقطار العالم ، كانت اوربا في القرن التاسع عشرة ، تعيش ثورة الثورة الصناعية ، وحمل الزحف الاستعماري على الاقطار الاسلامية في اسيا وافريقيا ، وكان شعور الاوروبيين بتفوق جنسهم وحضارتهم على سائر الاجناس والحضارات في عتوانه . ومع الزحف

(18) A. Guillaume, The Life of Muhammad, Oxford, 1955.

(19) Maxime Rodinson, Mahomet, Paris, 1961.

الاستعماري كان يتقدم الزحف التبشيري يسند أحدهما الآخر . وفي تلك الفترة ذاتها كان العلم الطبيعي يتقدم باطراد ، وكانت الداروينية التطورية ، والفلسفة الوضعية ، والنقد التاريخي للكتب الدينية والأفكار السياسية والأيدولوجية المختلفة ، هي المسيطرة على معظم جوانب الحياة الثقافية واتجاهاتها . فمن الطبيعي ان يثار مؤلفو السيرة والباحثون في الدراسات القرآنية والحديثية والفقهية ، بهذا المناخ الفكري . ومن هنا ما نجده في مؤلفات القدماء منهم من حدة في النقد ، وشطط في الاحكام ، ومحاولة مقصودة لهذه المراكز الاسلامية . ويجب ان نضيف الى ما تقدم ان المصادر الاولية في الدراسات الاسلامية لم تكن قد نشرت كاملة ، وان المنهج العلمي لم يكن قد استكمل وسائله وحدد غايته بدقة ، لقد تغيرت معظم هذه الامور ، فتغير معها الانتاج الغربي في الاسلاميات ان لم يكن في الاسس والجوهر فعلى الاقل في اللهجة واسلوب التعبير . وعامل آخر لا بد من الاشارة اليه هو تزايد اتصال الغربيين بالمسلمين ، من طريق الدراسة والمؤتمرات والزيارات واللقاءات العلمية المختلفة . ولم تعد الامور الدينية هي التي تشغل تفكير المستشرقين بالدرجة الاولى ، وانما الامور الحضارية والثقافية عامة .

وربما لم تبق ناحية من نواحي الحضارة العربية الاسلامية الا وبحثه المستشرقون وما زالوا يبحثونه . وما تزال دراساتهم تتعمق ومناهج بحثهم تزداد دقة واحكاما ، مفيدة من التقدم في مناهج العلوم الاقتصادية والاجتماعية والنفسية وغيرها من العلوم الانسانية ، ومن النشر المتزايد للنصوص والوثائق ولنتائج المكتشفات الاثرية ، ومن التقدم في دراسة الحضارات البشرية . وقد كان هم كثير من المستشرقين الاولين منصرفا الى البحث عن مصادر الحضارة العربية الاسلامية خارجها ، والى التمسك باضعف شاهد للتدليل على عدم اصالتها ، وعلى انها مقتبسة من الحضارات الاخرى ومن الامم المغلوبة للاسلام . وقد تغيرت الان هذه النزعة او كادت ، وخاصة في مؤلفات العلماء الدقيقين ، وحل محلها النزوع الى البحث عن مصادر الحضارة العربية الاسلامية في ذاتها والى الكشف عما انجزته هذه الحضارة فاضافته الى الحضارة الانسانية من اصيل ومبتكر في النظم الاجتماعية والاقتصادية والتشريعية ، وفي الزراعة والصناعة والتجارة والنقل ، وفي العلوم والآداب والفلسفة وعلم الكلام والتصوف والحياة الثقافية عامة .

والكتب في الحضارة الغربية الاسلامية عامة ، وفي نواح منفردة منها ، كثيرة ، لا فائدة من مجرد الاشارة الى عناوينها . ولعل من جيد ما يمثل منهج المستشرقين في دراسة الحضارة والثقافة العربية الاسلامية هو كتاب « تراث الاسلام » وعلى ايجازه وعلى ما بين فصوله المختلفة من تفاوت في الدقة والعمق والتحليل . يلم الكتاب ، في طبعته الثانية الصادرة بالانكليزية سنة ١٩٧٣ ، بمعظم جوانب الثقافة العربية الاسلامية المعروفة ، ويدرس نشأتها الدائرية في المحيط العربي الاسلامي ، ويشير الى تاثيرها اللاحق بالثقافات المحلية السابقة والثقافات الاجنبية ، والى نموها وتطورها وعوامل ازدهارها وورودها ، ويبين أثرها على الحضارة الأوروبية والحضارات الاخرى في افريقيا واسيا . ويخلص هذا الاتجاه الجديد في التاكيد على اصالته الحضارة

العربية الإسلامية الأب قنواي بهذه العبارة الرمزية التي حاكى بها عبارة انجيل يوحنا المشهورة « في البدء كان القرآن » حيث إبان هونقه بأن بدور التصوف وعلم الكلام والفلسفة والحكمة وكثير من العلوم الأخرى إنما وجدت في القرآن أولاً ، فرعاها نوايغ العرب والمسلمين ، ونموها بما أضافوه إليها من تراثهم وإبتكاراتهم الخاصة ، أو مما اقتبسوه من الثقافات الأخرى .

ومن الكتب التي نشرت قبيل ظهور «تراث الإسلام» كتاب « تاريخ الإسلام لكمبريدج » الذي صدر في مجلدين كبيرين سنة ١٩٦٨ وأعيد طبعه بعد ذلك مرات . وقد أشرف على تحريره ثلاثة من المستشرقين الإنكليز المعروفين هم الأساتذة برنارد لويس و ب . م هولت والسيدة ان لامبتون ، وساهم في كتابة فصوله عدد كبير من الأساتذة المختصين في بريطانيا وأوروبا وأميركا وعدد من العلماء العرب والمسلمين . وقدم الأستاذ هولت للكتاب بمقدمة تمثل آراء المحررين وشرح فيها أبعاد الموضوع ومشكلاته ومصادره وتطور مواقف الغربيين من الإسلام ، وبين الخطوط العامة لما يبنى أن يكون عليه المنهج العلمي في دراسة التاريخ الإسلامي والموضوعات التي ينبغي له أن يعالجها . وسأحاول أن أقف وقفة قصيرة عند النقطتين الأخيرتين من مقدمة هولت .

**يقول هولت :** ان هدف الكتاب هو عرض تاريخ الإسلام كحضارة كاملة ، تامة في نفسها ، عرضاً علمياً موضوعياً ، يمكن القارئ من الأمام بجميع الخيوط الرئيسة الداخلة في نسج هذا التاريخ : الخيوط السياسية واللاهوتية والفلسفية والاقتصادية والعلمية والعسكرية والفنية . ويقول هولت : ان الكتاب يدرس الإسلام من حيث هو دين ، وعامل تركيب عظيم ذي طاقة رائعة على جمع مواد الحضارات المتفرقة والتأليف بينها ، وتحريكها ، وإعادة صياغتها بشكل مركب جديد ، متميز السمات ، فيعرض الظروف التي سبقت ظهوره ، ويتتبع نشوؤه وتطوره ، وكيف واجه التحديات فتغلب عليها . والإسلام ، كما يريد الكتاب دراسته ، هو مركب حضارى معقد ، يركز على عقيدة دينية متميزة وموضوع بالضرورة في إطار حياة سياسة متواصلة ويذكر هولت نقطتين هامتين تميزان منهج المؤرخين القدامى ، أولاهما تأكيد المؤرخين المحدثين على الجوانب الاجتماعية والاقتصادية في الإسلام ، وان كانت مواد البحث في النواحي الاقتصادية قليلة ، فلم يعد بالإمكان عزل التاريخ السياسي للإسلام عن تاريخه الاجتماعي والاقتصادى . وثانية هاتين النقطتين الهامتين هو توسيع المؤرخين المحدثين لمجال بحثهم ، بحيث لم يعد مقتصر على البلاد العربية والافتطار المجاورة لها ، أو المركز القديم للإسلام كما يسميه هولت . فبعد أن كان اهتمام المؤرخين منصبا ، بالدرجة الأولى ، على دراسة العصور الإسلامية الأولى والأميراطوريات الاسرية العظيمة ، ومنساقق المواجهة مع المسيحية ، أخذ مجال البحث يمتد الى دراسة فترات أخرى ، ومناطق أخرى كانت قبل عشر سنوات أو عشرين سنة ، لا تثير الا اقل الاهتمام عندهم . هذه بعض النقاط التي وردت في مقدمة الأستاذ هولت عن خطة الكتاب ومنهجه ، ولعل من المفيد لتوضيح هذه النقاط ان أورد النص الكامل لمحتويات الكتاب .

القسم الاول : ظهور العرب وسيادتهم

- ١ - جزيرة العرب قبل الاسلام
- ٢ - محمد
- ٣ - الراشدون والأمويون
- ٤ - الخلافة العباسية

القسم الثاني : قدوم شعوب البرارى من آسيا الوسطى

- ١ - انحلال الخلافة
- ٢ - مصر والشام
- ٣ - الأناضول في عهد السلاجقة
- ٤ - بزوغ العثمانيين

القسم الثالث : الاقطار الاسلامية المركزية في العهد العثماني

- ١ - ظهور الامبراطورية العثمانية
- ٢ - ذروة الامبراطورية العثمانية وانحلالها
- ٣ - العهد العثماني المتأخر في الرميلى والأناضول
- ٤ - العهد العثماني المتأخر في مصر والهلال الخصيب
- ٥ - ايران في عهد الصفويين
- ٦ - ايران : انحلال مجتمع
- ٧ - آسيا الوسطى من القرن السادس عشر الى الغزو الروسى
- ٨ - روسيا القيصرية ومسلمو آسيا الوسطى .

القسم الرابع : الاقطار الاسلامية المركزية في الازمنة الحديثة

- ١ - تركيا الحديثة
- ٢ - الاقطار العربية
- ٣ - ايران الحديثة
- ٤ - الاسلام في الاتحاد السوفيتى
- ٥ - الشيوعية في الاقطار الاسلامية في آسيا الوسطى
- ٦ - تأثير الغرب السياسى
- ٧ - التحولات الاقتصادية والاجتماعية

القسم الخامس : شبه القارة الهندية

- ١ - الهند المسلمة قبل المغول
- ٢ - الهند في عهد المغول

## ٣ - انحلال المجتمع التقليدي

٤ - الهند وباكستان

## القسم السادس : آسيا الجنوبية الشرقية

١ - الاسلام في جنوب شرقى آسيا حتى القرن الثامن عشر

٢ - الاسلام في جنوب شرقى آسيا في القرن التاسع عشر

٣ - الاسلام في جنوب شرقى آسيا في القرن العشرين .

## القسم السابع : افريقية والمغرب الاسلامي

١ - شمال افريقية حتى القرن السادس عشر

٢ - شمال افريقية في القرنين السادس عشر والسابع عشر

٣ - شمال افريقية في عهد ما قبل الاستعمار

٤ - شمال افريقية في العهد الاستعماري

٥ - السودان النيلي

٦ - السودان الغربى والوسط

٧ - شبه جزيرة ايبيريا وصقلية

## القسم الثامن : المجتمع الاسلامى والحضارة الاسلامية

١ - الاطار الجغرافى

٢ - ينباع الحضارة الاسلامية

٣ - الاقتصاد ، المجتمع ، المؤسسات

٤ - القانون والعدالة

٥ - الدين والثقافة

٦ - التصوف

٧ - الاحياء والاصلاح في الاسلام

٨ - الأدب

١ - الأدب العربى

ب - الأدب الفارسى

ج - الأدب التركى

د - الأدب الأوردي

٩ - الفن والهندسة المعمارية

١٠ - العلوم

١١ - الفلسفة



## ١٢ - الحرب

## ٣ - انتقال المعرفة والمؤثرات الأدبية الى أوروبا الغربية .

لعل أول ما يلاحظه القارئ الغربي لمخطط الكتاب هذا صغر المساحة التي يخصصها للاقطار العربية قديما ، وقلة المادة وضاحتها عن هذه الاقطار في العصر الحديث . وفي الحق ان النهضة العربية الحديثة ، بكل ابعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والحضارية عامة ، وصمود الاقطار العربية بوجه التحديات الاستعمارية والصهيونية والامبريالية الجديدة ، تستاهل عناية اكبر ودراسة اطول ، ودقة اتم في اختيار المادة والتحليل . وهذا الكتاب الذي يقع في ألفي صفحة من القطع الكبير ، والذي يحتوي على الكثير من التحليلات العميقة والاستنتاجات الصائبة ، والذي يرفع العتمة عن كثير من النواحي المجهولة في تاريخ الاقطار الاسلامية وحضارتها ، يحتوي كذلك على الكثير مما يستوجب التصحيح والنقد ، سواء كان ذلك في المادة المقدمة او في عرضها وتحليلها والاستنتاج منها .

وليس هنا مجال تحليل الكتاب ونقده ، فكل فصل من فصوله يقتضي دراسة مفصلة ونقدا مطولا ربما دعت الحاجة الى ان يشارك فيه عدد من العلماء المتخصصين ، واكتفى بهذا الوصف الخارجي للكتاب والاشارة الى بعض نقاط منهج محورية كتابه ، فقد طالت المقالة ، ومول القارئ وتعجب .

خاتمة :

وبعد فقد يسأل سائل : هل يستحق المستشرقون ان ينفق كل هذا الوقت والجهد للتحديث عنهم ، والبحث في مناهجهم ، ودراسة مؤلفاتهم وآثارهم ؟ واجب ، بلا تردد ، نعم ! على ان نعرف كيف ندرسهم ، وكيف ننظر في كتبهم ، وماذا نأخذ منهم وماذا ندع .

لقد قام المستشرقون بجمع المخطوطات العربية ، وفهرستها ، وحققوا منها ما امكنهم وما راوه ضروريا لدراساتهم وابحاثهم ، ونشروها نشرًا علميًا . وقد طبعوا في بلادهم العدد الجم من المؤلفات العربية المصادر في التاريخ والأدب والتفسير والحديث والفقه . وترجموا الى اللغات الغربية عددا كبيرا من المؤلفات العربية، ووضعوا المعاجم وكتب القواعد المخططة لها بطريقة علمية . وصنعوا مثل ذلك بالكتب المؤلفة باللغات الاسلامية غير العربية . وبذلك عرفوا الغربيين بتراننا ، ووضعوا النصوص الأصلية المحققة، مع ترجمتها احيانا ، بين ايدي الدارسين الغربيين .

ودرس وتعلم على ايدي المستشرقين آلاف العلماء الاختصاصيين من العرب والمسلمين ، فحملوا علومهم ومناهجهم الى اوطانهم ، والاروا في ثقافتها ومناهجها واساليب تفكيرها .

ويكفي ان اذكر اسما واحدا كبيرا هو ابو اليقظة العربية الحديثة ، الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي ، الذي درس وتعلم ، اثناء اقامته في فرنسا ١٨٢٦ - ١٨٣١ ، على يد كبير المستشرقين في جيله انطوان سلفستر دوساسي .

وكتب المستشرقون آلاف الكتب ، وعشرات الآلاف من الأبحاث والمقالات ، عن الاسلام ، ما زال الكثيرون من اساتذتنا ومؤلفينا يعتمدون عليها ويذكرون ذلك صراحة حيناً ، ويكتفون ذلك في معظم الأحيان . ومازلنا عالة عليهم في معظم ما نكتب عن تاريخ الأمم الإسلامية وحضارتها .

نعم أن فكر المستشرقين يستحق منا الاهتمام والعناية، فبالإمكان أن نتعلم منهم الشيء الكثير ، وإن نفيد من مناهجهم وأساليبهم في تحسين وتطوير مناهجنا وأساليبنا . لم يجمد المستشرقون على منهج معين ، ولم يقفوا عند فكرة معينة، بل واصلوا تطوير مناهجهم وتهذيبها وتقويمها ، بالممارسة والنقد والافادة من تقدم البحث العلمي عامة ومناهج العلوم الإنسانية خاصة . ولم يقف جيل منهم عند جميع النتائج والتعميمات التي توصل اليها الجيل السابق ، ومن هنا نجد في كتاباتهم شيئاً من الجدة والحياة في المنهج والأسلوب والاستنتاجات . ولا أخفى ما في نفسى من اسى على بطء تقدمنا الثقافى ، وضعف مناهج بحثنا في تاريخنا وحضارتنا وجمودنا على مقولات تجاوزها البحث العلمي ، الى غرور لا سند له الا الجهل، والى سطحية نفعية تستغفل القراء والطلبة والدارسين . ولقد بلغ من جمودنا اننا اصبحنا نخشى ان نتناول بالبحث العلمي والنقد الموضوعي الرصين ما كان من موضوعات الجدل اليومي في مساجد الكوفة والبصرة وبغداد في القرون الثلاثة الاولى ، او ان نمس بابسط النقد العلمي اشخاصا كانوا غرضاً للنقد الشديد في تلك القرون الاولى الزاهرة من تاريخنا الاسلامي العظيم ، التي كانت عصوراً موفورة الصحة العقلية ، دأبة على البحث الحر عن الحقيقة ، مفتحة على كل جديد مفيد في الثقافة والعلم . وان تاريخنا هذا كما كان زاخراً بالمعظمة والإمجاد كان يزخر كذلك بالتشيعات الطائفية والمذهبية والتقبلية والعرقية والسياسية وغيرها ، ومازال الكثيرون منا ، وأعين أو غير وأعين ، مصابين بحول فكرى من جرائها . والمستشرقون ، بحيادهم في هذه الأمور لعدم مساسها بهم ، قد يفيدوننا النظرة الموضوعية المحايدة لقضايا التاريخ البعيدة ، والتي ينبغي ان تظل بعيدة عن الانفعالات العاطفية حتى تدرس بموضوعية العلم . وإذا لم نعد من دراسة مؤلفات المستشرقين آراء جديدة في تاريخنا ، وإذا لم نجد فيها تفسيرات جديدة لأسباب ازدهار حضارتنا وتقدمها ولعوامل جمودها وانحلالها ، فلا أشك في اننا سنفيد من ذلك توضيحاً لأفكارنا نحن ، وتقويماً لمناهجنا ، ورؤية أنفسنا كما تبدو في مرأى غيرنا من العلماء والباحثين .



## الإستشراق والمستشرقون

خلال الاحداث الدامية والحروب الداخلية التي مر بها لبنان عام ١٩٧٥ - ١٩٧٦ والتي مزقت المجتمع اللبناني شر ممزق كتب أحد الصحفيين الفرنسيين بعد زيارة قصيرة الى بيروت يقول « لقد كانت بيروت تبدو في وقت من الاوقات (وقبل أن تمر بهذه الاحداث الدامية ) مدينة تنتمي الى الشرق ... الشرق الذي كتب عنه شاتوبريان Chateaubriand<sup>٢</sup> ونيرفال Nerval ... » هذا الشرق الذي كان الى حد كبير (اختراعاً أوروبياً) والذي كان يعتبر في نظر الكثيرين مركز الرومانسية ، بحيث كان يلهب دائماً خيال الكتاب والمكتشفين والمغامرين . ولكن هذه الشرق التخيل او الخيالي الرائع ، الذي لا يكاد الشرقيون انفسهم يتعرفون عليه او يتعرفون بوجوده ، اخذ يختفي بسرعة فائقة ... يختفي من الوجود مثلما يختفي من كتابات الكتاب لكي يحل محله شرق آخر اكثر واقعية واشد التصاقاً بالحقبة واكثر ابتعاداً عن خيال الرومانسيين . وبدأ الكتاب الغربيون يبدلون جهوداً اكثر صدقاً لكي يتعرفوا على حقيقة الاوضاع

(\*) اعتمد هذا المقال في الاصل على عرض لكتاب من اهم الكتب من الاستشراق واحداها جيمس ايديز : Edward W. Said, Orientalism, Routledge and Kegan Paul, London & Henley, 1978.  
ولكننا استعنا بالإضافة الى ذلك بعدد كبير من البحوث والكتبا الأخرى ، يجد القارئ إشارة الى بعضها في نهاية المقال .

في ذلك الشرق ، وحقيقة أسلوب التفكير الشرقي، ويقدمون بناء على ذلك دراسات أعمق وأصدق تختلف اختلافا كبيرا عن تلك الكتابات التي أسهم بها الروائيون والشعراء والرحالة والمغامرون ، والتي يصورون فيها الشرق والشرقيين ، ليس على ما هم عليه في الحقيقة والواقع ، بل حسب ما كان يتراءى لخيال هؤلاء الكتاب ... ولقد كان الشرقيون - ولا يزالون - يتألمون ويعجبون حين يقرأون ما كتب عنهم في تلك الكتابات ، ولكن الغريب في الأمر هو أن الكثيرين من هؤلاء الشرقيين أصبحوا يعتقدون أن حياتهم وتفكيرهم وعاداتهم وتقاليدهم وقيمهم هي ما تظهر في تلك الكتابات ، أي أنهم أصبحوا ينظرون إلى أنفسهم بعيون الآخرين ، وهي عيون لم تكن قادرة في معظم الأحيان على التمييز بين الصدق والكذب ، أو بين الحقيقة والخيال . ولكن مهما يكن من أمر هذه الكتابات وقربها أو بعدها عن الحقيقة والواقع فإنها تؤلف جانبا كبيرا من أحد مجالات المعرفة الانسانية التي تحتل مكانة مرموقة بين سائر المعارف ، بحيث انشئت من أجلها مقررات في الجامعات ، بل ومعاهد وكليات ، ونعني بها ما يطلق عليه عموما ( الاستشراق Orientalism ) ، وهي تسمية لها دلالتها بقدر ما يحيط بها من غموض أو عدم وضوح . وربما كان هذا الغموض أحد الأسباب الأساسية التي ساعدت - رغم ما قد يبدو في ذلك من تناقض - على تقدم الدراسات الاستشرافية واحتلالها لهذه المكانة ، بالنسبة لنا من ناحية ، وبالنسبة لأعداد كبيرة جدا من الباحثين والعلماء والمثقفين في مختلف أنحاء العالم من ناحية أخرى .

**ولقد اختلف الغربيون اختلافا كبيرا في تصورهم لفهوم الشرق .** فالأمريكيون مثلا حين يتكلمون في دراساتهم عن الشرق والاستشراق والمستشرقين إنما يعنون بوجه خاص الشرق الأقصى والصين واليابان ، والمختصين في لغاتها وشعوبها ، وهم في ذلك يختلفون عن الفرنسيين والبريطانيين الذين يعتبرون الشرق هو ( الشرق ) المجاور لأوروبا ، والذي كان ولا يزال يرتبط بالغرب ارتباطا وثيقا ، والذي كان يؤلف ( أقرب ) وأعظم وأغنى وأقدم مستعمرات الغرب ، كما كان مصدر حضارته ولغاته ، وفي الوقت ذاته يعتبر - أو كان كذلك في بعض مراحل تاريخه على الأقل ، منافسا وغريما ثقافيا له ، بحيث لا يكاد ( الغرب ) يفهم الآن إلا بالإشارة إلى الشرق والعكس بالعكس . والواقع أن فكرة ( الشرق ) تستخدم في كثير من الأحيان لتوضيح فكرة ( الغرب ) على اعتبار أن بينهما - كما يقول إدوارد سعيد - كثيرا من التقابل بل والتناقض ... فهما نقيضان في كل شيء تقريبا ... في الصورة والشكل والفكرة والشخصية والتجربة ... ولكن هذا يجب ألا يعني أن فكرة الشرق فكرة خيالية تماما ، فلقد كان الشرق دائما جزءا متكاملًا مع الحضارة الأوروبية المادية ، كما أن الاستشراق يعبر عن هذا الجزء ثقافيا وأيديولوجيا ، وذلك عن طريق التوفر على دراسة كل ما هو شرقي وكل ما يمت إلى الشرق بصلة ، واستخدام نتائج هذه الدراسات في مختلف المجالات ، سواء المجالات العلمية الأكاديمية البحتة - أو المجالات السياسية بما في ذلك العمل على توطيد أقدام الاستعمار في الشرق وإخضاع شعوبه لسيطرة الغرب المستعمر .

وعلى أية حال ، فإن الاستشراق يؤخذ عادة بعدة معان ، ولكنها كلها معان متداخلة ومتكاملة .. ولعل أهم معنى للكلمة هو المعنى الأكاديمي حيث تطلق كلمة مستشرق - بشيء غير قليل من التجوز - على كل من يتخصص في أحد فروع المعرفة المتصلة بالشرق من قريب أو

بعيد . وحتى عهد قريب جدا كانت هذه الكلمة تطلق على دارسي الآداب الشرقية أو اللغات الشرقية أو المتخصص في تاريخ إحدى الدول الشرقية ، أو حتى المتخصص في سوسيولوجية أو أنثروبولوجية الشعوب الشرقية ، أو ما إلى ذلك . ويبدو أن هذا الميل القديم لاطلال مصطلح استشراق على كل هذه الدراسات المتعددة المتباعدة المتباينة بدأ الآن في الانحسار، إذ تكاد نجد عالم الأنثروبولوجيا مثلا الذي يدرس إحدى الثقافات الشرقية يسمى نفسه مستشرقاً على ما كان يحدث في القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن . وهذه مسألة سوف نعود إليها مرة أخرى فيما بعد ، ولكن المهم هنا هو أن كلمة استشراق وكلمة مستشرق آخذت في الاختفاء في الأوساط العلمية والأكاديمية لتحل محلها كلمات أخرى أكثر دلالة على التخصص العلمي .

**ونمة مفهوم آخر للاستشراق أكثر عمومية** وهو اعتبار الاستشراق أسلوباً للتفكير يرتكز على التمييز الأنطولوجي والإيستولوجي بين الشرق Orient والغرب Occident ولقد أدى هذا المفهوم بعدد كبير من الكتاب - ويدخل في ذلك الروائيون والشعراء والفلاسفة والمنظرون السياسيون ، بل وأيضا الاقتصاديون ورجال الحكم والإدارة أيام الاستعمار - إلى أن يتقبلوا فكرة التمييز بين الشرق والغرب كنقطة انطلاق لأقامة نظرياتهم ، أو وضع رواياتهم وملاحظاتهم ( مثل **أنشودة رولان** المشهورة *La Chanson de Roland* ) وكتابتهم الاجتماعية ودراساتهم المختلفة عن النمو الاقتصادي للشرق وأفكارهم الخاصة عن الشعوب الشرقية وعاداتها و ( عقلياتها ) ومصائرهما وما إلى ذلك . وهذا المفهوم الواسع الفضاض لكلمة ( استشراق ) يسمح لنا بأن ندخل في عداد المهتمين بالشرق كل فئات الكتاب والمفكرين والأدباء وغيرهم ممن عالجوا ( حياة الشرق ) في مؤلفاتهم بصرف النظر عن ماهية هذه المؤلفات ، وبذلك يمكن أن يندرج فيهم إيسكيلوس Asschylus ، ومثلاً وفيكتور هيجو Victor Hugo ، ودانتي Dante ، وكارل ماركس وغيرهم . إلا أن هذا المفهوم يصطدم بمقبات كثيرة هامة تتعلق في الأغلب بالمنهج العلمي . ومع أهمية بعض هذه الكتابات من حيث أنها تلقي أضواء كثيرة على مفهوم ( الغربيين ) عن الشرق والشرقيين فإنها في غالبيتها تخرج عن النطاق العلمي الدقيق ويدخل معظمها في باب التخيل الذي لا يخلو من تحامل وجهل كما هو الحال مثلاً في كتابة دانتي عن الإسلام ونبى الإسلام والصفات والنموت التي وصفهما بها .

وليس من شك في أن الانتقال من مفهوم لآخر ، أي بين المفهوم الأكاديمي والمفهوم التخلي للاستشراق كان قائماً طيلة الوقت بحيث كان يحدث كثير من اللبس والخلط بينهما ، ولكنه ازداد بمرور الزمن ثم أصبح أكثر تنظيماً في أواخر القرن الثامن عشر ، وأدى ذلك بالضرورة إلى ظهور مفهوم ثالث للاستشراق كان يتميز على المفهومين الآخرين بوضوح النواحي التاريخية والمادية فيه . وقد تمثل هذا المفهوم بوجه خاص في المحاولات الكثيرة التي قام بها المتخصصون في الدراسات الشرقية لأقامة نظريات منهجية متماسكة ومنطقية تعبر عن وجهات نظر محددة، وتستند إلى معلومات دقيقة ويطبقها بقدرة الإمكان ، ثم تدريس هذه النظريات ومحاولة نشرها على نطاق واسع بحيث أصبح الاستشراق في آخر الأمر أسلوباً ( غربياً ) لفهم الشرق والسيطرة عليه ومحاولة إعادة تنظيمه وبناءه وتوجيهه والتحكم فيه ، وباختصار شديد أصبح هذا المفهوم للاستشراق يهدف في آخر الأمر لاختضاع الشرق للغرب . لقد أصبح الاستشراق

أداة ووسيلة للتعبير عن التناقض والتباين بين الشرق والغرب ، وهذه فكرة استخدمها ميشيل فوكو Michel Foucault في الاصل ووجدت لها صدى واسعا . والواقع أنه بدون هذه الفكرة فلن نستطيع أن نفهم الطريقة التي أمكن للثقافة الأوروبية أن تدرس بها الشرق سياسيا واجتماعيا وايدولوجيا وعلميا بل ر ( خياليا ) كذلك ، أن أمكن استخدام هذه الكلمة هنا ، أثناء فترة مابعد عصر التنوير . ومنذ ذلك الحين أصبح الاستشراق يحتل مكانة هامة بين مختلف مجالات العلم والمعرفة . ويفرض موضوعات معينة تدرس بطريقة معينة بالذات . ولا يعنى ذلك أن الاستشراق ، كموضوع للتخصص ، كان يحدد على المتخصصين ما يمكن أن يقال وما لا يقال عن الشرق ، بل انه يعنى أن الاستشراق أصبح مجموعة الاهتمامات التي كان يجب أن يأخذها الباحث والمختص في اعتباره حين يتعرض لدراسة موضوع يتعلق بالشرق .

ولقد كان هناك دائما اختلافات واسعة بين اهتمامات الفرنسيين والبريطانيين من ناحية ، واهتمامات الأمريكيين من الناحية الأخرى ، فيما يتعلق بدراسة الشرق ومجالات هذه الدراسة . لقد كانت فكرة الاستشراق في الاصل ، وحتى الحرب العالمية الثانية ( مشروعا ) ثقافيا بريطانيا وفرنسيا الى حد كبير ، وكان هذا ( المشروع ) من السعة والتنوع بحيث كان يمتد ليشمل كل الشرق ، بما فيها الأراضي المقدسة من ناحية ، والهند من الناحية الأخرى . وبحيث كان يغطي موضوعات متباينة تتراوح بين البحوث العلمية والفرق والمذاهب الدينية وتجارة التوابل والجيوش الاستعمارية والفلسفات والحكم التي أمكن تطويعها بحيث تلائم الذوق الغربي ، وقائمة طويلة جدا من الموضوعات الأخرى المختلفة التي تكشف عن تفاوت وتنوع الاهتمامات ومدى هذا التفاوت والتنوع . ولقد ظل هذا الاهتمام الناجم الى حد كبير عن القرب الفيزيقي قاصرا على بريطانيا وفرنسا الى أن تمكنت أمريكا بعد الحرب العالمية الثانية من السيطرة على ( الشرق ) وأصبحت تلعب بالنسبة له الدور الذي كانت تلعبه تلك الدولتان من قبل . وعلى أية حال فإن هذا الاتصال بالشرق كان خصبا وكانت حصيلته هائلة ، وهذه الحصيلة هي التي تؤلف الآن المادة العلمية للاستشراق .



**وليس الشرق مجرد فكرة خيالية في اذهان الكتاب ، وإنما هو واقع تاريخي وجغرافي ، صنعه الشرقيون بأنفسهم لأنفسهم بنفس الطريقة ونفس المعنى اللذين نقول بهما أن الغرب واقع تاريخي وجغرافي صنعه الغربيون بأنفسهم لأنفسهم وبجهودهم الخاصة . فكل من الشرق والغرب تاريخ ومنهج فكري وأسلوب للحياة وطريقة للتعامل خاصة به ، وإن كان كل من هذين ( الكيانين ) التاريخيين والجغرافيين يستمد وجوده بشكل ما من وجود الآخر ويساعد في الوقت ذاته على فهمه . إلا أن هذا يجب أن يؤخذ بشيء من التحفظ الذي يتمثل في :**

أولا - إذا كان من الخطأ اعتبار الشرق على أنه بالضرورة فكرة أو انه ( كيان ) لا يتمتع بوجود حقيقي فإن هذا لا يعنى أبدا أنه لم يكن قادرا على إثارة خيال الكتاب ، أو أن اهتمام الغربيين به كان يرجع الى اسباب عملية وأهداف نفعية بحتة . حين يتعرض لدراسة أى موضوع يتعلق بالشرق .

وحين قال دزرائيلي Disraeli في روايته Tancred ان الشرق « مهنة » فانه كان يعنى فقط انه كان دائما خليقا باثارة اهتمام الشبان الاعمى في بلاد الغرب ، بحيث كان يستغرق كل خيالهم ووجدانهم ، ولم يكن يعنى ابدا ان الشرق كان مجرد مهنة وعملا يتعيش منه هؤلاء ( السكان ) اللامعون الذين اتاحت لهم فرصة العمل في الشرق والاقامة فيه .

**ثانيا -** انه من الصعب دراسة الثقافات والتواريخ دون ان تتطرق في الوقت ذاته الى قوة هذه الثقافات وعمقها والدور الذى يلعبه التاريخ في تعميق هذه الثقافات وارساء قواعدها. ولذا فان من الخطا والخطر ان نعتقد ان الشرق والاستشراق مجرد ( خلق وهمي ) او ضرورة من صنع الخيال . ولقد كانت العلاقة بين الشرق والغرب علاقة قوة وسيطرة نجد لهما تعبيرا في عناوين الكتب الكثيرة التى تعرضت لتلك العلاقة مثل كتاب بانيكار Panikar عن « آسيا والسيطرة الغربية Asia and Western Dominance » . فظهر الاستشراق لم يكن مجرد نتيجة ( لاكتشاف ) ماهو شرقي على ايدى الاوروبي العادى في القرن التاسع عشر ؛ بل ايضا نتيجة للاعتقاد بانه يمكن اخضاع الشرق وخلق ما يمكن تسميته ( بالشرقي ) . وربما كان فلوبير Flaubert خير مثال لذلك . فحين قابل روايته سلامبو Salamambo محطية مصرية فانه يكتب لنا مايصبح مثالا قويا للمرأة الشرقية بسلوكها وقيمها وأتوثنتا وتحررها الجنسي ومكانتها بالنسبة للرجل... ولم يسمع فلوبير في روايته لكوجول هاتم بان تتكلم ابدا عن نفسها ، او ان تعبر بطريقتها الخاصة عن مشاعرها وانفعالاتها ووجدانها ، او ان تبدي شيئا من عواطفها ، او حتى ان تكشف لنا عن تاريخها من وجهة نظرها وبأسلوبها الخاص ، ولكنه كان هو الذى تكلم عنها وهو الذى حاول ان يصورها لنا حسب ما تراهى له ... لقد كان رجلا ( ذكرا ) اجنبيا وغنيا ، وهذه كلها حقائق ( تاريخية ) تعطى لمن يملكها القدرة على السيطرة والتملك والنفوذ ، وهي كلها عوامل ساعدته ليس فقط على ان « يمتلك » كوجول هاتم جسديا ، بل وان يتكلم نيابة عنها ويخبر القراء عن كيفانها امرأة شرقية مثالية « او انها » مثال للمرأة الشرقية » . ويذهب ادوارد سعيد في ذلك الى القول بان موقف فلوبير المتسلط القوى ازاء كوجول هاتم ليس هو المثال الوحيد في هذا الصدد ، وانما هو يمثل نمطا عاما سائدا بين الكتاب فيما يتعلق بالعلة بين الشرق والغرب والتعارض بينهما .

ثالثا - يجب الان نعتقد ان « بناء الاستشراق » هو بناء يقوم كلية على الاكاذيب والخرافات ، والافهام والاساطير والتخيلات التى لا تتركز على وقائع قوية محسوسة وملموسة . واقل مايمكن ان يقال عن الاستشراق انه علامة واضحة لها دلالتها ومغزاها من حيث انه يعبر بشكل قوى عن السيطرة الحقيقية التى تتمتع بها اوربا وامريكا على الشرق . وهذا نفسه انعكاس لواضع لا يمكن الشك او التشكيك فيه ، وربما كان هذان اهم المبررات والدوافع التى تحتم علينا ان نحاول التعمق في التعرف على الجهود التى بذلت لاقامة هذا الصرح القوي المتين من الدراسات المتشابكة المعقدة المتعلقة بالشرق . وليس من شك في ان اى موضوع للبحث والدراسة يستطيع البقاء والصمود منذ كتب ارنست ربنان Ernest Renan في الاربعينات من القرن التاسع عشر حتى الان ، وان يجذب اليه اهتمام كل هذا العدد الوفير من العلماء من انجلترا وفرنسا وبقية انحاء اوربا ، وبخاصة المانيا واطاليا ، وان ينتقل بعد ذلك

الى امريكا لابد ان يكون شيئا اكثر من مجرد اكاكيب واختلاقات من صنع الخيال ، وان المادة الوفيرة التي جمعت خلال هذه الفترة لابد ان تكون ذخيرة وغذاء لاجيال متعاقبة كثيرة من الباحثين والدارسين . ولايمنى هذا ان الاستشراق برىء تماما من الكذب والاختلاق والتوهم التي ينبع بعضها عن الجهل والبعض الاخر عن الاستعلاء . ولكن من العسف ايضا ان نكر على الكثيرين من الكتاب مابدلوه من جهد صادق ومن وقت ومال ، وان كانت هذه الجهود كلها تنبع اساسا من فكرة القوة والسيطرة التي كان الغرب يتميز بها على الشرق والتي مكنته من اخضاع الشرق لحكمه واحكامه .

كل هذا معناه ان الاستشراق - كما يعتقد الكثيرون من الكتاب الشرقيين الذين تعرضوا لهذا الموضوع بالناقشة - ظهر في الاصل استجابة لبعض التنظيمات السياسية ، او على الاقل كانت تلك التنظيمات السياسية احد الدوافع وراء ظهوره كمجال متميز من مجالات المعرفة والدراسة ، وبذلك فان الاستشراق والمعرفة الاستشراقية فيها جانب سياسى لا يمكن انكاره ، وهو من هذه الناحية لا يمكن اعتباره معرفة علمية خالصة او موضوعية . ومع ان معالجة فلوير للشرق في رواية سلاميو عرض جمالى وفنى يختلف اختلافا كبيرا عن دراسة سيرها ملتون جب H. A. R. Gibb في كتابه «الاتجاهات الحديثة في الاسلام Modern Trends in Islam» والذي يعتبر معرفة علمية هادفة يمكن ان تستغل سياسيا ، فان المعالجتين تصدران من موقف واحد هو موقف الاستعلاء والرغبة في التحكم والسيطرة . . . ومع ذلك فلا يمكن الزعم بان السياسة كانت هى الدافع الوحيد لقيام الاستشراق او الموجه الوحيد للدراسات الخاصة بالشرق ، وانما كانت الظروف والاوزاع الثقافية العامة السائدة ان الغرب يتطلب قيام هذا الفرع من المعرفة ايضا . فليس الاستشراق اذن مجرد موضوع سياسى ، كما انه ليس مجرد مجموعة ضخمة من النصوص المتعلقة بالشرق ، او انه مجرد تعبير عن خطة او مؤامرة غريبة استعمارية تهدف الى وضع الشرق ، وانما في مكان ادنى واقل من الغرب ، وانما هو مزيج من الادراك الجغرافى السياسى والتعبير عنه جماليا وفنيا وعلميا وسياسيا واجتماعيا وتاريخيا وثربولوجيا ولغويا ، ووسيلة لابرار الاهتمامات العديدة المتباينة والمتضاربة التي تكشف في آخر الامر عن التعارض بل والتناقض بين الشرق والغرب ، رغم ما يخفى وراء هذا التعارض والتناقض من تكامل .



ولقد كتب الشيء الكثير عن الشرق ، وهو ما يؤلف مادة الاستشراق . . ومن الصعب الاحاطة بكل ما كتب في الموضوع ، خاصة وان معالجة اى نقطة لا بد من ان تجر الباحث الى نقاط وموضوعات اخرى كثيرة متنوعة ومتشعبة قد لا تخطر للباحث على بال في بداية الامر . وحتى حين يعرض الباحث لدراسة موضوع محدد مثل التجربة البريطانية او الفرنسية عن العرب والاسلام فانه يجد نفسه مضطرا في الاغلب الى ان يتطرق لموضوعات ومجالات اخرى عديدة تخرج من هذا النطاق المحدود نسبيا وان كانت تتصل به بشكل او بآخر ، وتساعد في القاء الضوء على هذا الموضوع المحدد . فليس من شك في انه قد يكون من الصعب دراسة اهتمامات



الفرنسيين مثلا بالشرق الأدنى عموما أو بسوريا ومصر دون أن تأخذ في الاعتبار في الوقت ذاته توسط أوروبا في مناطق أبعد مثل الهند أو فارس، وبالذات الدور الذي لعبته السياسة البريطانية في الهند، وردود أفعال الفرنسيين أزاء قوة بريطانيا المتزايدة في البحر المتوسط والشرق الأقصى... بل إن هذا نفسه يصدق على أية محاولة لدراسة حياة المستشرقين أنفسهم، وبالذات المستشرقين الذين لعبوا دورا رئيسيا في تقدم حركة الاستشراق وتطويرها... فلم يكن سيلفستر دوساسي Si vestre de Sacy مثلا هو مجرد أول مستشرق أوروبي حديث اهتم بالاسلام والأدب العربي وديانة الدروز وتاريخ فارس الساسانية فحسب، وإنما كان أيضا استاذ شمبلون Champollion وفرانز بوب Franz Bopp، كما كان مؤسس علم اللغويات المقارن في ألمانيا. وهذه كلها نواح لابد من أن تؤخذ في الاعتبار حين تدرس حياته وإثره في حركة الاستشراق والمستشرقين. وهذا الكلام نفسه يصدق على الكثيرين من كبار المستشرقين مثل إدوارد وليام لين Edward William Lane الذي تعددت مواهبه وأهتماماته بحيث تجد كتاباته يقرأها الآن علماء متخصصون في عدد كبير من فروع المعرفة، كما هو شأن كتابه عن «المصريين المحدثين» *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. الذي قراه عدد كبير من الكتاب وتأثروا به من أمثال نيرفال وريتشارد بيرتون Richard Burton وفلوير نفسه، وكان هذا الكتاب يعتبر بالنسبة لهم ولغيرهم من أهم مصادر المعلومات، وقد استمدوا منه الكثير، واستخدموه في كتاباتهم الخاصة ليس من مصر فقط بل ومن الشرق كله، أي أنهم كانوا يعمون أحكام وآراء لين بحيث تنطبق على المجتمعات والثقافات الشرقية الأخرى. ولقد نقل نيرفال مثلا وهو يتكلم عن سوريا بعض عبارات بحداثيرها من كتاب لين يصف فيه القرية المصرية واعتبرها وصفا دقيقا وصادقا للقرية السورية دون أن يهتم كثيرا بما قد عساه أن يوجد من اختلافات بين نمط الحياة فيهما. فكان كلام لين كان يستشهد به ويطبق على غير ما كتب في الأصل من أجله، وهذا دليل كاف على مدى ما كان يتمتع به من قوة نفوذ وسطوة في مجال الاستشراق، وإن كلامه كان كثيرا ما يقتبس ويستخدم في مجالات غير تلك التي كتب فيها. وهذا يصدق على كثيرين غير لين مثل بيكر Becker ومولر Müller وشتاينثال Steinthal ونولدكه Noldke وبروكلمان Brockelmann وجولدتسيهر Goldziher. وهذا هو ما كنا نقصده حين قلنا أي دراسة للاستشراق تعتبر ناقصة إذا لم تحط بحياة مثل هؤلاء العلماء وأعمالهم وتأثيرهم ومدى انتشار تعاليمهم وآرائهم في مختلف المجالات.

**والهم من هذا كله هو أن المستشرقين كانوا يتكلمون عن الشرق كما لو كانوا يعرفونه خيرا من معرفة ابنائه به، وهذا موقف يذكركنا بغير شك بموقف رجال السياسة والحكم الغربيين أزاء الشرق عموما والبلاد المستعمرة بالذات... لقد كانت انجلترا وهي تحتل مصر تعتقد أنها تعرف معرفة وثيقة وأكيدة، بل إن مصر ليست أكثر مما تعرفه انجلترا عنها، وكانت انجلترا (تعرف) أن مصر لا يمكنها أن تكون مستقلة أو أن تحكم نفسها بنفسها، أو تتمتع بالحكم الذاتي، ولذا فإنها أكدت هذه (المعرفة) باحتلال مصر... أن مصر هي ما احتلته بريطانيا وما تحكمه بريطانيا... وعلى ذلك فإن الاحتلال الاجنبي أصبح هو الأساس الحقيقي للحضارة**

المصرية المعاصرة ... بل ان مصر كانت تريد من انجلترا ان تحتلها وتلج في ذلك وتمسك بهذا الاحتلال ... لقد كان بالفور Balfour يصف كرومر Cromer بأنه **صانع مصر** .

ولقد كانت ( المعرفة ) التي ترد في كتابات المستشرقين تستخدم بغير شك في توطيد اقدام الحكم الاجنبي والاستعمار على مآذكرنا من قبل، ولذا كان المستعمرون يرسمون للمجتمعات الشرقية - وفي ضوء تلك المعلومات - ليس فقط حاضرها بل ومستقبلها ايضا ، بحسب ما يتخيلونه انه الافضل لها . ومن هنا كانت الدول الاستعمارية ترفض مطالب تلك الشعوب بالتححر، وتصف الوطنية والقومية بأنهما ضرب من ضيق الافق والانغلاق والميل الى الانزال على ما كان كرومر يصف مطالب المصريين بالاستقلال . فالشوقيون لا يعرفون مصالحهم الحقيقية التي يعرفها الغربيون نيابة عنهم وبطريقة افضل ، ولذا نصب الغربيون من أنفسهم اوصياء على الشرقيين ... وفضلا عن ذلك فكثيرا ما كان الشرقيون يظهرون في كتابات ( المستشرقين ) - بالمعنى الواسع لهذه الكلمة - اناسا خاملين متبلدين لا يملكون الطاقة ولا القدرة بل ولا الرغبة في العمل . كما انهم عاجزون عن المبادرة والمبادأة . ان الشرقيين في نظر الكثيرين من المستشرقين اقوام يحبون التملك ، كما انهم يفتقرون الى الشعور والاحساس بالآلام الآخرين، انهم لا يعرفون معنى السير في الطرقات وعلى الارصفة ، لان عقولهم العاجزة الضعيفة لا تكاد تدرك ما يدركه الاوروبي بسرعة وتلقائية من ان الطرق والارصفة انما صنعت للسير عليها ... انهم يميلون بطبعهم للكلب والشك والارتباك في نوايا الآخرين ... انهم لا يعرفون معنى الوضوح والصراحة والاستقامة في التفكير والسلوك ، وهى كلها امور تميز الخلق البريطاني النبيل ... وهذه الاقوال والاحكام وامثالها تتردد كثيرا في كتابات كرومر وامثاله الذين لم يكونوا يهتمون بالشرقيين الا من حيث هم يؤلفون ( العنصر ) او ( المادة ) التي يمارسون عليها عملهم ، وهو الحكم .

**هذا كله انما يؤكد الراى الذى سبق ان اشرنا اليه من قبل في اكثر من موضع عن ان الاستشراق يتضمن نوعا من الاستعلاء من جانب الغرب والتخاذل من جانب الشرق ، وان الاستشراق لم يكن مجرد اسلوب للتعبير عن هذه التفرقة الجوهرية ( في نظر الغربيين على الاقل ) ولكنه ساعد ايضا على تعميق الاحساس بها ... ومن الطريف ان نجد ادوارد سعيد الذى يؤمن بهذا الراى ويكرس دراسته عن « الاستشراق » لعرضه يذهب الى حد القول بان بريطانيا في حكمها الهند كانت تصر على ان يكون سن التقاعد للاداريين البريطانيين هناك هو الخامسة والخمسين حتى لاتتاح للهنود وغيرهم من الشعوب المستضعفة الحكومة فرصة لان يروا الجنس الارقى والاسمى في حالة شيخوخة وعجز وتراجع ومرض . لقد كانت تريد ان تشعر هذه الشعوب دائما بقوة الرجل الغربى وتمايزه حتى من الناحية الفيزيائية . . والظاهر انه حين يكتب عالم شرقي عن الاستشراق فانه لا يستطيع ان يتخلص بسهولة من الاحساس بأنه ينتمى الى ثقافة ( مستضعفة ) و ( خاضعة ) لسلطة ثقافة اعلى واسوع ، وهكذا كان ادوارد سعيد نفسه الذى تلقى تعليمه في الصبا في بلدين هرييين كانا في ذلك الحين يخضعان للاستعمار البريطانى وهما فلسطين ومصر ، وكان تعليمه على اى حال تعليميا غربيا ، ثم انتقل بعد ذلك الى امريكا لى يقترب من الثقافة الامريكية الغربية ، ويعيش في امريكا مواطنا امريكي واستاذ في جامعاتها ، ولكنه كان طيلة الوقت مدركا لاصوله الشرقية العربية ، بل والاسلامية على الرغم من انه لا يدین**

بالإسلام . ولم تكن حياته لذلك كله تخلو من الاحساس العميق بالآلام ... وربما كان من أهم ماثير حقيقته على المستشرقين الامريكيين انه لم يجد من بينهم من استطاع ان يوحد بينه وبين العرب مثلما وجد منهم من استطاعوا التوحد مع الصهيونية . وقد ترك ذلك في نفسه مرارة شديدة . والمقصود بالتوحد هنا التوحد السياسي والثقافي بحيث يفعلون بما يفعل به العرب سياسيا وثقافيا ، وليس مجرد التصدي للدفاع عن وجهة نظر العرب في صراعهم ضد الصهيونية كما يفعل البعض بالفعل .



والشائع في معظم الاوساط العلمية ان الاستشراق لم يتقدم ويصبح احد مجالات المعرفة الانسانية الهامة الا منذ القرن التاسع نتيجة لحركة الترجمة الهائلة التي بدأت في اواخر القرن الثامن عشر واولائل القرن التاسع عشر ، حيث نقلت كثير من النصوص من اللغات العبرية والسكسكريتية والزندية وغيرهاللغات الاوروبية، ثم ما ترتب على الحملة الفرنسية على مصر من زيادة الاهتمام بمصر والشرق وقوة العلاقات بين الشرق والغرب وتأثير كتاب « وصف مصر Description de L'Egypte » ، توجيه حركة الاستشراق الى مجالات كثيرة غير المجال اللغوي وارساء فكرة ان العالم الشرقي والاسلامي يمكن ان يكون معبلا للفكر الغربي والبحث العلمي الذي يقوم به العلماء والاوروبيون . ولكن الواقع ان الاستشراق بالمعنى الدقيق للكلمة بدأ قبل ذلك بوقت طويل جدا ، وذلك حين صدر قرار مجمع فيينا الكنسي عام ١٣١٢ بانشاء عدد من (الكراسي) للغة العربية واليونانية والعبرية والسريانية في جامعات باريس واكسفورد وبولونيا وآفنيون Avignon وسانمكا .

ومنذ ذلك الحين اخذت حركة الاستشراق تتضح وتتسع بالتدريج وبخطى ثابتة بحيث شمل اهتمام المستشرقين كل تلك المنطقة الجغرافية الواسعة التي تغطي نصف العالم ، وهو مالا يتوفر لاي مجال آخر من مجالات التخصص والمعرفة ، وان كان هذا نفسه ادى الى ظهور كثير جدا من الصعوبات امام الدارسين والمتخصصين . ولكن اتساع هذه المنطقة الجغرافية وتنوع الثقافات واللغات والسلالات والاديان التي تضمها يكشف عن عنصر الطموح الذي يعيز الاستشراق وعمل المستشرقين .

ومن الغريب ان نجد ان القاعدة العامة التي سيطرت على تطور الاستشراق كدراسة اكاديمية كانت هي اتساع مجاله باستمرار واطراد ، وليست قدرته على الاختيار والانتقاء كما هو الحال بالنسبة لفروع المعرفة الاخرى التي تميل بمرور الزمن الى زيادة التخصص الدقيق . فبينما تحاول العلوم والدراسات الاخرى حين يتسع مجالها الى ان تفصل عنها الفروع التي تمت وتطورت واتسعت بحيث تؤلف علوما مستقلة لها كيائها وموضوعها المتمايز ، فان الاستشراق كان يميل الى ان يستوعب جميع أنواع المعارف والتخصصات ما دامت تعالج موضوعات ذات صلة بتلك المنطقة الجغرافية الواسعة بصرف النظر عما يقوم بينها من اختلاف وتباين . ولقد ظهر هذا الميل الى التوسع والاستيعاب منذ عصر النهضة بوجه خاص . مثال ذلك ان اربنوس

Erponius وجيوم بوشتل Guillaume Postel كانا متخصصين أساساً في اللغات السامية ، ولو أن بوشتل كان يفخر بأنه كان يستطيع أن يسافر في المنطقة كلها حتى الصين دون أن يحتاج إلى مترجم ، وظل المستشرقون حتى منتصف القرن الثامن عشر يركزون معظم اهتمامهم على دراسة اللغات السامية والكتب المقدسة والدراسات الإسلامية، ثم بدأوا يوسعون من اهتماماتهم ويمدون بها بحيث شملت الدراسات الصينية والاديان الهندية وغير ذلك على ما سبق أن ذكرنا ، وما أن جاء منتصف القرن التاسع عشر حتى كانت المادة العلمية والمعلومات والتخصصات التي تدخل في مجال الاستشراق تؤلف كنزاً هائلاً من المعرفة التي تفوق كل تصور .

وقد يمكن أن نستشهد على هذا الميل نحو الاتساع والاستيعاب بدليين هامين :-

**الاول** هو الدراسة الموسوعية للاستشراق بين عامي ١٧٦٥ و ١٨٥٠ والتي قام بها ريموند شواب Raymond Schwab في كتابه « النهضة الشرقية La Renaissance Orientale » والذي يبين فيه أنه بالإضافة إلى القدر الهائل من الدراسة والبحوث التي قام بها المستشرقون خلال هذه الفترة فإن حمى الاهتمام بالشرق والانشغال لشؤونه وحياته وثقافته لمست كل شاعر وكاتب مقال وفيلسوف ومفكر وفنان ، بحيث ظهرت بعض الملامح الشرقية في تفكير وكتابات جميع المتخصصين والهواة والمتحمسين لكل ما هو شرقي ، وبالدات لكل ما هو آسيوي ، وبالأخص للعناصر الغربية والفارسية و ( السرية ) في تلك الثقافات . ويعتبر شواب من هذا التحمس أو تلك الحمى بأنها تشبه الهوس بالدراسات الكلاسيكية اليونانية واللاتينية الذي ساد خلال ازدهار عصر النهضة في أوروبا . وقد عبر فيكتور هيجو Victor Hugo عام ١٨٢٩ عن لك بقوله أنه في مصر لويس الرابع عشر كان الناس يتخصصون في الدراسات الهلينية فأصبحوا الآن مستشرقين . وعلى أي حال فإن هؤلاء ( المستشرقين ) كانوا ينقسمون إلى فئتين كبيرتين ، الأولى فئة العلماء المتخصصين في الدراسات الإسلامية أو الصينية أو الإندو أوروبية ، أو ما إلى ذلك . **الثانية** هي فئة الكتاب والفلاسفة والشعراء والفنانين المتحمسين للشرق ، أو الذين استخدموا إبداعهم الفني في تناول بعض نواحي الحياة الشرقية كما هو حال فيكتور هيجو نفسه في *Les Orientales* أوجوته Goethe في ديوانية المشهور ، وإن كانت هناك **فئة ثالثة** تجمع بين الاتجاهين ، ويدخل في هذه الفئة مستشرقون من أمثال ريتشارد إيرتون وأدوارد وليام لين وفردريش شليجل Friedrich Schlegel

**والدليل الثاني** على مدى اتساع الاستشراق وميله منذ مجمع فيينا الكنسي لاستيعاب كل ما يمت إلى الشرق بصلته يتمثل في وقائع *Chronicles* القرن التاسع عشر عن الدراسات الاستشراقية ذاتها . وربما كانت الوقائع التي تركها لنا جول موهل Jules Mohl بعنوان *Vingt-Sept ans d'histoire des études orientales* (سبعة وعشرون عاماً من تاريخ الدراسات الشرقية) والتي تقع في مجلدين كبيرين يضمنان كل ما له أهمية في ميدان الاستشراق بين عامي ١٨٤٠ و ١٨٦٧ هو من أهم هذه الوقائع أو التسجيلات التاريخية . ولقد كان موهل نفسه سكرتيراً للجمعية الآسيوية في باريس . وكانت باريس خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر ( وبعده أيضاً ) هي ( عاصمة ) عالم الاستشراق والمستشرقين ، أن لم تكن عاصمة القرن التاسع

عشر ذاته حسب ما يقول ولتر بنجامين Walter Benjamin . ولقد أتاح ذلك لموهل الفرصة لأن يتعرف على كل ما صدر خلال تلك الفترة ( الأعوام السبعة والعشرون ) من آسيا بمختلف اللغات ، وبذلك فإن كتابه يضم عددا ضخما من الإشارات للكتابات التي ظهرت بمختلف اللهجات الهندية واللغات العربية والعبرية والبهلوية والآشورية والبابلية والمنغولية والصينية والبورمية وغيرها ، كما شملت كل فروع المعرفة من انثربولوجية وأركيولوجية وسوسولوجية وتاريخية واقتصادية وأدبية ودراسات وفولكلورية في جميع الثقافات الآسيوية وثقافات شمال إفريقيا المعروفة في القديم أو في العصر الحديث... ولم تكن ( وقائع ) موهل هي الوحيدة في هذا المجال ، بل إن هناك الكثير من أمثاله وإن كان ما اشتغلت عليه أقل من حيث العدد ، ولكنها لاتقل من حيث التنوع واتساع الاهتمامات .

وتكشف لنا هذه **الوقائع** عن مدى اختلاف المستشرقين فيما بينهم في تحديد مفهوم ( الشرق ) وما يمكن إدراجه تحت هذه الدراسات الشرقية أو حركة الاستشراق . ولم يكن هذا الاختلاف قاصرا على البعد الجغرافي أو المكاني للشرق ، وإنما امتد إلى البعد التاريخي أو الزماني ، بحيث دخل في هذه الدراسات كثير من القصص والخرافات التي كانت شائعة في الشرق ذاته . فحين حاول ديريلو Barthelomy D'Herbelot في موسوعته المعروفة باسم **المكتبة الشرقية** Bibliotheque orientale التي نشرت عام ١٦٩٧ بعد موته والتي كتب مقدمتها انطوان جالان Antoine Galland فإنه أحاط فيها بكثير جدا من الكتابات العربية والتركية والفارسية التي تناولت التاريخ واللاهوت والجغرافيا والعلوم والفنون في الشرق في صورها الحقيقية والمتخيلة والجغرافية على ما يقول ادوارد سعيد . وجالان نفسه يقول في ذلك أن « المكتبة الشرقية » تغطي فترة زمنية لا تبدأ فقط بخلق آدم وتمتد حتى العصر الذي نعيش فيه ، أو بحسب تعبيره « temps où nous sommes » ، بل إن ديريلو رجع في الماضي السحيق إلى أبعد من ذلك « plus haut » وتوغل في التاريخ الخرافي والازمنة الأسطورية والراحل « قبل الأديمة » . فجاءت « المكتبة » تاريخا للعالم والخلق والطوفان وتدمير بابل وما إليها ، مع فارق واحد هام يميزها عن بقية الكتب التي عالجت مثل هذا الموضوع الواسع المتشعب ، ونعني به أن ديريلو اعتمد فقط على مصادر شرقية بحتة ، كما أنه قسم التاريخ إلى ( نوعين ) : التاريخ المقدس والتاريخ الدنيس ، وأدخل في التاريخ المقدس اليهود والمسيحيين بينما أدخل المسلمين في التاريخ الدنيس ، كما أنه ميز بين حقتين أساسيتين هما قبل الطوفان وما بعده . وفيما عدا ذلك ، فإن ديريلو أعطى للعالم الإسلامي أو ( الإمبراطورية الإسلامية ) جانبا كبيرا من اهتمامه واستعرض ما كتب عن هذا العالم الواسع الذي يمتد من أقصى الشرق إلى « أعمدة هرقل » ( يقصد جبل طارق ) وبكل ما في هذا العالم من عادات وتقاليده وطقوس وأسر حاكمية ومدن وقصور وانهار ونباتات وباحثين وغير ذلك . ولكن كتابته لم تكن تخلو من نفعة التحامل على « (محمد) الذي الحق بالمسيحية كل تلك الأضرار وكل هذا الأذى » . وتعتبر « المكتبة الشرقية » أضخم عمل علمي ظهر في عالم الاستشراق حتى ذلك الحين من حيث الشمول والإحاطة ، فضلا عن أنه لم يكن مجرد ( تجميع ) للمادة العلمية المتوفرة حينذاك ، وإنما كان عرضا طبييا لهذه المادة ، كما أن ديريلو كتب هذه

الكتبة بطريقة واسلوب يعطيان القارئ فكرة واضحة عن الجهود الفائقة التي تبذل في مجال الاستشراق ، وان هذه الجهود ليست جهوداً ضائعة .



ولقد كان الشرق يعتبر - باستثناء الاسلام - مجرد امتداد للغرب وتابعا له ومسرعا لسيطرته وسطوته وجزءاً من تاريخه . وظل هذا الفهم قائماً حتى القرن التاسع عشر . وهذا ينطبق على التجربة البريطانية في الهند ، والتجربة البرتغالية في جزر الهند الشرقية والصين واليابان ، والتجربة الفرنسية والتجربة الإيطالية في مناطق كثيرة من الشرق ، وان كان هذا لم يمنع من قيام اضطرابات ضد هذه السلطة او التسلط في تلك المناطق من حين لآخر ، مثلما حدث عام ١٦٣٨ - ١٦٣٩ حين قامت جماعة من المسيحيين اليابانيين بطرد البرتغاليين من المنطقة . ولكن فيما عدا ذلك كان الشرق الاسلامي والعربي هو المنطقة الوحيدة التي كانت تمثل تحدياً سافراً لأوروبا ، سواء في المجالات السياسية او الثقافية ، بل وايضا في فترة من الفترات في المجال الاقتصادي . ولذا كان الاستشراق يتميز خلال مرحلة طويلة من حياته بهذا الموقف المعادي للاسلام والناوئ للثقافة الاسلامية . وهذه مشكلة من أهم المشاكل التي أولاها ادوارد سعيد جانباً كبيراً من عنايته في كتابته ، بل انها تكاد تكون هي النقطة المحورية التي يدور حولها الكتاب كله .

**لقد كان شعور أوروبا بالتحدى الاسلامي قويا ومثيرا للرعب والخوف ، فلقد كان الاسلام** قريبا جدا من الناحية الجغرافية ، كما انه كان يستمد كثيرا من معالنه الثقافية من التقاليد اليهودية والهيلينية ، فضلا عن المسيحية التي طوعها بشكل يدعو الى الإعجاب ، وذلك فضلا عما حققه من نجاح في المجال العسكري او الحربي . ولقد فتح الاسلام مناطق كثيرة كانت تعتبر معازل حصينة للمسيحية ، بل ان (ارض التوراة والكتاب المقدس ) ذاتها أصبحت من أهم مراكز الاسلام ، وقد ظل الاسلام ، سواء في صورته العربية او العثمانية او الشمال افريقية او الاسبانية يهدد أوروبا المسيحية حتى عام ١٥٧١ ، وقد أفلح خلال ذلك ان يزيع سلطان روما نفسها ويزلزلها ، وهو امر لا يمكن لاي أوروبي في الماضي او الحاضر ان ينساه او يتناساه . ولذا فليس من المستغرب يحال ان نجد ان أول عمل علمي كبير في تاريخ الاستشراق بعد « مكتبة » ديريبلو كان كتاب سايمون اوكلسي Simon Oakley عن تاريخ السراسنة History of the Saracens الذي بين فيه كثيرا من الامور التي يجهلها الاوروبيون عن الاسلام وحضارته ، وقد تكلم في ذلك بصراحة وعمق أدراثا كثيرا من الالم في نفوسهم . وقد صدر الجزء الاول من كتاب اوكل عام ١٧٠٨ .

الا ان الاهتمام بالدراسات الشرقية لم يأخذ شكل ( المشروعات البحثية ) المدرسية بدقة الا بعد الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨ كما ذكرنا . وان كان سبق هذه الحملة مشروعان هامان كانا يهدفان الى ( غزو ) الشرق والكشف عن أسرارها الحقيقية .

وقد قام بالمشروع الاول آنكتيل ديبيرون Abraham-Hyacinthe Anquetil Duperron ( ١٧٣١ - ١٨٠٥ ) وهو مفكر نظري غريب الأطوار ، استطاع بشكل من الاشكال ان يوفق بين الكاثوليكية والجانزية والبرهمانية ، وقام بكثير من الرحلات والاسفار لكي يبرهن على وجود « شعب

الله المختار» بين الجماعات المختلفة عن طريق تتبع أصول اليهود ، ولكنه بدلا من ذلك كرس وقته لدراسة نصوص الأوستا Avesta ، وقام بترجمتها عام ١٧٥٩ ، ثم ترجم اليوانيشاد Upanishads عام ١٨٧٦ ، وبذلك استطاع على ما يقول شواب Schwab ان يحضر قناة توصل بين العبقريّة الانسانية في نصفي الكرة الارضية . ويعتبر هذا الجهد من أول الجهود التي كشفت لاوروبا عن عظمة الشرق متمثلة في نصوصه ولغاته وحضاراته .

ثم جاءت المحاولة الثانية على ايدي وليام جونز William Jones الذي غادر إنجلترا الى الهند عام ١٧٨٣ وكان قد درس اللغات العربية والعبرية والفارسية ، ولكنه الى جانب ذلك - وربما كان هو الأهم - كان شاعرا وقيها في القانون ومتخصصا في الدراسات الكلاسيكية . وقد عمل جونز مع شركة الهند الشرقية ولكنه على عكس ما فعله آتكنيل وبيرون كان يعمل على ( ترويض ) الشرق لكي يحوله الى ( مقاطعة ) او مجال للمعرفة الأوروبية . ولقد كتب في السابع عشر من اغسطس عام ١٧٨٧ الى لورد آثورب Lord Althorp يقول : « ان املي هو ان اعرف الهند كما لم يعرفها أي أوروبي آخر » . . . وهو في ذلك كان اسبق على بالفور الذي ادعى عام ١٩١٠ انه يعرف الشرق أفضل من أي انسان آخر .

وكثير من المستشرقين الانجليز الاوائل في الهند كانوا مثل وليام جونز من رجال القانون ، ولكن البعض كانوا ، وهذا امر طريف ، من رجال الطب ممن وقفوا انفسهم على خير الانسانية . ومعظمهم على اية حال كانوا يهدفون الى دراسة علوم آسيا وفنونها ، بقصد نقلها الى اوروبا من ناحية ، والعمل على تطويرها هي ذاتها من الناحية الاخرى .

ولكن الملاحظ بوجه عام ان ( مشروعات ) الدراسات الشرقية قبل حملة نابليون لم تكن يخطط لها تخطيطا كافيا ودقيقا بشكل يضمن لها النجاح ، ولم يكن ( المستشرقون ) يعرفون مقدما ماذا كانوا يريدون ، وانما كانوا يكتشفون مجالات بحثهم بعد وصولهم بالفعل الى المواطن او المواقع التي اختاروها لتكون موضوعا لدراساتهم ، وذلك على عكس خطة نابليون التي كانت منذ البداية - وقبل ان تتحرك الحملة فعلا - تهدف الى احتواء مصر تماما . وقد وضعت الخطة على على هذا الأساس ، وهي خطة كان لها جانبها العسكري والاستعماري ، ولكن كان لها جانبها العلمي والثقافي ، وكانت مصر تعتبر الحلقة الاولى فقط ضمن سلسلة طويلة لاحتواء الشرق . ولقد تمخضت الحملة من الناحية العلمية ، وبخاصة من ناحية الاستشراق عن انشاء « العهد المصري Institut d'Egypte » بكل ما فيه من علماء ومفكرين في مختلف فروع التخصص ، وهم الذين توفروا على دراسة مصر من مختلف الجوانب ، وعن تأليف كتاب « وصف مصر » الشهير الذي يقع في ثلاثة وعشرين جزءا ضخما . ومن الطريف ان نذكر ان مساحة الصفحة في الكتاب الاسلى كانت مترا مربعا كما لو كانت ضخامة المشروع نجد لها تعبيرا رمزيا في حجم الكتاب ومساحة صفحاته . . . وكان الكتاب - كما يذكر ادوارد سعيد - يهدف الى ( صنع ) مصر عن طريق احياء

تراثها القديم ونقلها هي ذاتها من حاضرها المتخلف الى حاضر أوروبا المتقدم الراقى ، والجمع بين هذا التراث القديم والحضارة الحديثة . وكثيرون لا يعرفون ان نابليون تأثر في وضع خطته بكتاب الكونت دوفولني Comte de Volney « رحلة في مصر وسوريا Voyage en Syrie et en Egypte » الذي ظهر في مجلدين عام ١٧٨٧ . وقد تعرض فولني في الجزء الثاني للإسلام ، ولكن كتابته من الإسلام من حيث هو دين ومن حيث هو نسق من النظم السياسية التي كانت تنسم بالعدوان والتحامل ، كما أنه كان بوجه عام يعتبر الشرق الأدنى مكانا يمكن ان تتحقق فيه اطماع فرنسا الاستعمارية . ومع ان الحملة الفرنسية على مصر فشلت عسكريا فان النتائج العلمية التي حققتها كانت رائمة وبخاصة فيما يتعلق بتوجيه الدراسات الشرقية وتنمية حركة الاستشراق ، فقد ساعدت على ان تكتسب الكتابات بعد ذلك طابعا اكثر واقعية واقرب الى الحقيقة ، وان تعتمد في المحل الاول على تسجيل الاحداث والظواهر والوقائع تسجيلا دقيقا ، الى جانب تحليلها كما فعل علماء « العهد وهم يجمعون المادة العلمية التي استخدموها في تأليف كتاب « وصف مصر » . ولا بد من ان تعتبر النتائج العلمية لهذه الحملة البداية الحقيقية لاهتمامات عدد من الكتاب بالشرق من امثال شاتو بريان ولامارتين Lamartine وفلوبير ، بل وايضا ادوارد وليام لين وريتشارد بيرتون .

وعلى اى حال فان اقدام نابليون على تنفيذ خطته وتأثره في ذلك بقراءاته في كتابات المستشرقين ثم ما ترتب على تلك الخطوة من تقدم الاستشراق ، ثم استخدام المعلومات الجديدة الكثيرة في حكم الشعوب الشرقية هو دليل آخر على ما سبق ان ذكرناه عن العلاقة بين كتابة الغربيين وصمت الشرقيين - حسب تعبير ادوارد سعيد - نتيجة لقوة الغرب الثقافية ، وعلامة ايضا على هذه القوة . وفي هذا ينحصر الدور الذي لعبه الاستشراق في التمكين للاستعمار من البلاد الشرقية ، اذ اصبح الاداريون والمستعمرون يعتقدون انهم يفهمون الشرق ما دام المستشرقون قد فهموه ، وقدموا لهم نتائج هذا الفهم .

ولقد ازداد الدور الذي يلعبه المستشرقون في القرنين التاسع عشر والعشرين نتيجة لازدياد قوة العلاقة بين أوروبا والشرق ، اذ اصبح الشرق مجالا للتنافس السياسي والاقتصادي الغربي ، حيث كان الاوروبيون يبحثون عن اسواق جديدة ومستعمرات جديدة وموارد اقتصادية جديدة ايضا . وكان المستشرقون اثناء هذا كله يؤمنون بان « الشرق شرق » وانه لا يتغير . وهذا اساس قوى لظهور النزعة العنصرية لدى عدد كبير منهم ، وان لم يكونوا جميعا قد عبروا عن ذلك بنفس الصراحة التي نجدها عند رينان . فالنزعاة العنصرية نجدها عند الكثيرين كما هو الحال مثلا لدى شليجل ، الذي ينسب كثيرا جدا من الاوصاف والنوعات غير الكريمة للساميين وغيرهم من الشرقيين « المنحطين » ، وقد شاعت هذه الاراء بسرعة في الثقافة الأوروبية . وكانت هذه التفرقة تعتمد اساسا على المقارنات الفيلولوجية ( دراسة اللغويات المقارنة ) ، اذ كان يبدو في



كتابات هؤلاء العلماء انهم يؤمنون بوجود صلة قوية بين السلالة واللغة ، وهى صلة او رابطة لا فكاك منها .



وتضم «شجرة النسب» الرسمية للاستشراق والمستشرقين علماء من امثال جوبينو Gobineau ورينان وهيبولت Humboldt وشتاينثال وبورنوف Burnouf وريموسات Remusat وبالم Palmer وفيل Weil ودوزى Dozy وغيرهم من العلماء الاقذاذ في القرن التاسع عشر ، كما انها تشتمل بالضرورة على عدد كبير من الجمعيات المتخصصة مثل الجمعية الاسيوية Société Asiatique التى اسست عام ١٨٢٢ والجمعية الاسيوية الملكية Royal Asiatic Society التى اسست عام ١٨٢٣ والجمعية الشرقية الامريكية Aemrican Oriental Societx التى اسست عام ١٨٤٢ وغيرها من الجمعيات العلمية. الا ان هناك ميلا لدى البعض لان يسقطوا من هذه الشجرة الاسهامات الهامة التى تضمها الكتابات الادبية الخيالية وكتب الرحلات والتى تبرز بوضوح وفى قوة وصراحة التمييزات والتقسيمات التى اقامها المستشرقون بين مختلف القطاعات الجغرافية والزمنية والسلالية فى الشرق . ومن الخطا اغفال مثل هذه الاعمال العظيمة على الاقل بالنسبة للعالم الاسلامى لانهما توضح نظرة الغربيين للاسلام والثقافة الاسلامية ورايهم فيها وتقويمهم لهما ، وشكوكهم وتحاملهم عليهما . وهذه الاعمال يدخل فيها كتابات جوتة وهيغو ولامارتين وشاتوبريان وكنجليك Kinglake ونيرفال وفلوبير ولين وبرتون وسكوت Scott وبايرون Byron وفينى Vigny ودزرائيلى وجورج اليوت George Eliot وجوتييه Gautier ثم تلاهم في اواخر القرن التاسع عشر واولى القرن العشرين كتاب من امثال داوتى Doughty وباريس Barres ولوتى Loti وفورستر Forester

ولقد حاول الكتاب المتأخرون ان يتخلصوا من الخيالات والادهام التى كانت تسيطر على الكتاب الاوائل حين يكتبون عن الشرق ، كما لم يعودوا يختلفون احدانا لا وجود لها في الواقع على ما كان يفعل فلوبيير في وصفة لسلوك النساء في مصر وللحياة الجنسية الاباحية التى زعم ان المصريين يحيونها بحيث كان الرجل يجامع المرأة التى تثير اعجابه في الشارع وامام الناس وهم يشاهدون ويضحكون ، وكانت النساء في زعمه يتصلن جنسيا بالدرائش للحصول على البركة بحيث مات احد هؤلاء الدراويش من الانهاك . ولكن ذلك لا يعنى ان هؤلاء الكتاب المتأخريين كانوا اكثر موضوعية على الرغم من كل ما يزعمون حول ذلك . فقد كان وراهم تراث طويل من الكتابات المفرضة والمتحاملة والرومانتيكية ، فضلا عن دفاعهم عن مصالح الدول التى كانوا ينتمون اليها والتي كانت تستعمر الشرق . وبعد ان نالت كل الدول الشرقية استقلالها في الخمسينات من هذا القرن ، وانصر الاستعمار الاوروبى ظهرت قوى استعمارية حديثة تمثل في الولايات المتحدة الامريكية من ناحية والاتحاد السوفياتى من الناحية الاخرى ، واصبح الاستشراق يبحث له

من دور يمكن ان يلعبه في دول العالم الثالث المستقلة والتي تثقف من الغرب عموما موقف التحدي ، ولم يعد امام المستشرقين الا ان يسلكوا احد طريقتين اثنتين : اما ان يستمروا في بحوثهم ودراساتهم مثلما كانوا يفعلون من قبل كما لو لم يكن شيء قد حدث ، او ان يعدلوا اساليبهم القديمة بحيث تتلاءم مع الاوضاع الجديدة ، وكلا الموقفين صعب ، خاصة وان الكثيرين من المستشرقين لا يكادون يعترفون بان الشرق قد تغير او يمكن ان يتغير . ويبقى بعد ذلك كله طريق ثالث وهو ان يسقط علماء الغرب الشرق من اعتبارهم ويطوى سجل الاستشراق للابد . وقيل من العلماء هم الذين يرون في هذا الطريق الحل الوحيد .

**ولقد تعرض كاتب عربى آخر لهذه المشكلة وهو انور عبد الملك في مقال رائع له بعنوان « الاستشراق في أزمة ( Orientalism in Crisis ) » الذي نشره في مجلة ديوجين Diogenes في شتاء عام ١٩٦٣ ، ويرى انور عبد الملك الذي كان يشغل منصب الاستاذية في إحدى الجامعات المصرية قبل ان ينتقل ليعيش في باريس ان حركات التحرير الوطنية التي ظهرت في البلاد الشرقية التي كانت تزرح تحت نير الاستعمار هدمت الى حد كبير تصورات المستشرقين عن سلبية الشرقيين المستضعفين واستسلامهم وتوكلهم وذلك بالإضافة الى ادراك العلماء المتخصصين انفسهم ان الهوة أصبحت واسعة وحقيقة بين اهتمامات المستشرقين والاضاع القائمة الان بالفعل وكذلك بين اساليب المستشرقين ومناهجهم ومفهوماتهم تلك التي يتبعها الان المتخصصون في العلوم الاجتماعية والانثروبولوجية والسلوكية . ولقد كان المستشرقون ، على ما يقول انور عبد الملك - ابتداء من رينان الى جولد تسيهر الى ماكدونالد Macdonald الى فون جرونباوم Von Grunbaum الى جب ورنارد لويس Bernard Lewis يعتبرون الاسلام « مركبا نفقيا » يمكن دراسته بعيدا عن اقتصاديات الشعوب الاسلامية وحياتها الاجتماعية ونظمها السياسية ، الى ان جاء علماء الاجتماع والانثروبولوجيا الذين اهتموا بالاسلام وابعوا في دراسته مناهج جديدة تماما تعالج الاسلام كظاهرة دينية واجتماعية شديدة التعقيد ، ووجدوا انه من الخطأ والخطر ان تترك دراسة الاسلام للمستشرقين وحدهم . والطريف ان جب نفسه تبني هذه الفكرة وتحمس لها ابتداء من الستينات ووقف عددا من مقالاته ومحاضراته للدفاع عنها . ولقد كان المستشرق الحديث يعتبر في نظر الكثيرين بطلا كرس نفسه وجهده وحياته لانتقاد الشرق من الظلام والفسوس والافتراق والغربة التي كانت تخيم عليه ويعيش فيها دون ان يعرف العالم الخارجي عنه الا القليل ، ولذا كان يهدف من ابحاثه ودراساته الى اعادة تركيب الشرق وعاداته وتفكيره وتقاليدته المفقودة مثلما أعاد سبليون تركيب اللغة الهيروغليفية من حجر رشيد . وكانت وسيلته الاساسية في ذلك هي الالتحاء الى دراسة الاساليب اللغوية ، او على الاصح النحو ثم الترجمة وفك رموز تلك اللغات ، سائدة في الشرق الكلاسيكي القديم ، وكذلك قيم العلوم التقليدية التي كان يستعين بها في عمله مثل الفيلولوجيا والتاريخ . ولكن لم يلبث كل شيء ان تغير بمرور الزمن . . . لقد تغير الشرق مثلما تغيرت العلوم التي يستعين بها المستشرقون في**

محاولته فهم الشرق . . لم يعد للشرق الكلاسيكي التقليدي الذي كان المستشرقون يغمون بدراسته وجود ، لانه بدأ يسائر العصر الحاضر ويستجيب للتغيرات الكثيرة الطارئة ، كما دخل كثير من التعديل والتطور على أدوات البحث ومناهجه لكي تلائم الثقافة المعاصرة . وعلى العموم فان انتقال الشرق الى العصر الحديث اضطر المستشرقين الى إعادة النظر في الاساليب التي يتبعها ، وان يرسى مناهجه ووسائل بحثه على أسس قوية تسمح لها بالاستمرار وبحيث يمكن للاجيال التالية ان تستخدمها وتعتمد عليها لاحراز مزيد من التقدم في جمع المعلومات المؤكدة عن حياة الشرق وثقافته . اي ان تغير الظروف اضطر المستشرقين الى تغيير نظرهم الى انفسهم والى مجال دراستهم والى اساليب البحث التي يستخدمونها ، وهذا أدى بدوره الى ان يتخذ الاستشراق طابعا علميا واكثر موضوعية من الدراسات التي كان يقوم بها المستشرقون الرواد ، كما أدى الى احداث تغييرات جذرية في الدور الذي يقومون به في الحياة العامة .

**ولقد سبق ان اشرنا في اكثر من موضع الى رأى ادوارد سعيد وانور عبد الملك في الجهود التي قام بها المستشرقون منذ القرن التاسع عشر بوجه خاص - في مد نفوذ الغرب الى البلاد الشرقية التي تخصصوا في دراستها وان هذه الجهود استمرت حتى الوقت الحالي .** فبانتهاء الحرب العالمية الاولى كانت اوربوا قد احتلت اكثر من ٨٠٪ من الكرة الأرضية ، وعلى ذلك فحين نقول ان الاستشراق الحديث كان مظهرا هاما من مظاهر الاستعمار ، وتكوين الامبراطوريات فان هذا القول لن يكون مغايرا للحقيقة ، وسوف يجد من الوقائع والاحداث ما يؤيده . فموقف المستشرق الحديث يختلف اختلافا جذريا عن موقف المستشرقين الرواد الأوائل من امثال ديربيلو D'Herbelot الذين كانوا يعتبرون الاستشراق نوعا من النشاط الذهني والمجهود العلمي النظري في المحل الاول ، وذلك بعكس ما هو عليه الوضع بين المستشرقين المحدثين الذين يؤمنون ان هذا المجهود لا بد من ان تكون له اهداف ابعد من الحدود العلمية الخالصة بحيث يتعدى الناحية النظرية الى المجالات التطبيقية التي تتمثل بوجه خاص في الافادة من المعلومات الوفيرة في مد نفوذ الغرب على المجتمعات الشرقية . فاعادة تركيب لغة من اللغات القديمة المبنيّة مثلا يعني في آخر الامر اعادة بناء جزء ميت او مهمل من الشرق وبث الروح فيه ، وبذلك يمكن القول ان ( العلم ) الذي يساعد على تحقيق هذه العلمية الاحيائية يمكنه ، بل ويجب عليه ، ان يمهّد الطريق لهماً اخرى تضطلع بها الجيوش والحكومات الغربية في الشرق . وكما يقول ادوارد سعيد في ذلك : ان هذه مسألة يجب الا تغيب ابداً عن اذهاننا نحن الشرقيين ونحن ندرس حركة الاستشراق وحياة المستشرقين من اجل التعرف على الجهود التي قاموا بها وعلى طبيعة اسهامهم في دراسة الشرق ونوع اهتمامهم والدوافع التي تكمن وراء ذلك كله .

وفي اوائل القرن العشرين بوجه خاص حاول الاستشراق ( تسليم ) الشرق للغرب واتباع في ذلك **وسيلتين هامتين الاولى** هي الاستفادة الى اكبر حد ممكن من « امكانات » المعرفة الحديثة

ووسائل تقديمها ونشرها بين الناس ، ويستوى في ذلك المدارس بمختلف مراحلها والجامعات ، وانشاء الجمعيات المتخصصة والمؤسسات التي تهتم بالبحوث والاكتشافات الجغرافية او الهيئات التي تشجع على الرحلات والارتياح او دور الطباعة والنشر ، بهدف تسهيل نشر المعلومات عن البلاد الشرقية من وجهة نظر المستشرقين انفسهم . وليس المهم في ذلك هو نشر معلومات بالذات وافكار محددة عن الشرق بين الغربيين ، وانما المهم هو ان الشرقيين انفسهم اصبحوا ينظرون الى انفسهم بنفس المنظار الذي ينظر به الغربيون اليهم ، وتقبلوا الى حد كبير الى الاقل راي الغرب فيهم ، وان هناك كثيرون ينكرون على الغرب تلك الرؤية على ما سبق ان ذكرنا .

**والوسيلة الثانية** هي اضطلاع المستشرق الحديث بمهام اخرى اضافية لم يكن المستشرقون الاوائل يدخلونها في اعتبارهم ، او على الاقل لم يكونوا يعطونها كل ذلك الاهتمام ، وهي مهام تخرج عن نطاق ( العلم ) النظري الخالص وتحقق اهدافا تتعلق بالحكومات الاوروبية ورغبتها في السيطرة ومد النفوذ الى ربوع الشرق . . فلقد ظل المستشرقون لاجيال طويلة يدرسون الشرق عن طريق دراسة النصوص ومحاولة شرحها وترجمتها مع دراسة حضارات الشرق واديانه وثقافته وانماط تفكيره بل و ( عقليات ) اهله ، على انها موضوعات اكايدمية تستحق الدراسة والقاء الضوء عليها من وجهة نظر خارجية - اى ان المستشرقين كانوا يعتبرون انفسهم متخصصين في مجال معين من مجالات المعرفة وان عملهم ينحصر في دراسة الشرق ومحاولة تفسيره وتقريبه لواطنيهم في الغرب ، وكان معنى ذلك ان المستشرقين ظلوا - برغم جهودهم هم للتغلغل في حياة الشرق و ( عقله ) - اغرابا عن الشرق ، كما ظل الشرق نفسه بعيدا عن افهام الغربيين . وقد انعكس هذا ( البعد ) في كثير من الاوصاف والنعوت والتشبيهات التي كان المستشرقون انفسهم يطلقونها على الشرق والشرقيين ، والتي تصفهم بالفموض احيانا واللامنطقية احيانا اخرى وما الى ذلك . . ولكن هذا البعد ( الثقافي ) بدأ يضيق بالتدريج نتيجة لانتشار المصالح الغربية السياسية والتجارية التي كانت تتطلب فهم ( واقع ) الشرق والشرقيين ، وكان المستشرقون ايضا - او بعضهم على الاقل - هم اداة الحكومات في ذلك . فقد لعب هؤلاء المستشرقون دور ( العميل ) لحكوماتهم وحاولوا تفسير الشرق لتلك الحكومات بطريقة تشبع رغبات الحكومات وانها تتفق مع اغراضها . . . لقد اخذ المستشرقون والرحالة الاوروبيون يعتبرون انفسهم ممثلين للغرب الذي ينتمون اليه . ولعل خير مثال لذلك هو العالم البريطاني ادوارد هنري بالمر Edward Henry Palmer الذي ارسل الى سينا عام ١٨٨٢ لكي يخفف من حدة المشاعر ضد البريطانيين ايام الثورة العربية ، وقد قتل بالمر اثناء ذلك . وقد يعتبر بالمر مثالا لفشل المستشرق في تحقيق اهداف حكومته ، ولكن هناك حالات كثيرة جدا اضطلع فيها المستشرقون بمهام واعمال معاملة وادوا خدمات ( جلية ) لاطنابهم عن طريق ادائهم لهذه الاعمال . ووضع بلر في ذلك بخلاف تماما عن حالة مستشرق بريطاني آخر هو هوجارت D. G. Hogarth الذي ضمن رحلاته واكتشافاته في شبه الجزيرة العربية كتابا اطلق عليه عنوانا له مغزاة ومدلوله وهو The Penetration of Arabia وقد اصدره عام

١٩٠٤ . وقد عين هوجارت بعد ذلك رئيسا لما يعرف باسم « المكتب العربي Arab Bureau » في القاهرة أثناء الحرب العالمية الأولى ، وأدى لحكومته من خلال هذا المكتب ومن خلال معرفته بالشرق كثيرا من الخدمات . وليس من قبيل المصادفة أن يحتل عدد من الشخصيات البريطانية - نساء ورجالا - ممن اهتموا بالشرق مراكز بالغة الخطورة إما في بلادهم أو في بلاد الشرق نفسه ، واستطاعوا منها أن يفيدوا مواطنهم بشكل رسمي أو غير رسمي ، معتمدين في ذلك على صداقتهم للشرق . ويكفي أن نذكر هنا أسماء جرترود بيل Gertrude Bell ولورانس E. E. Lawrence وفيلبي St. John Philby ولكن القائمة طويلة وتضم أسماء كثيرين من الكتاب والرحالة والمكتشفين ممن لعبوا دورا في رسم سياسة الغرب تجاه الشرق . ولكن هؤلاء جميعا لم يكونوا (علماء) بالمعنى الدقيق للكلمة ، وإن كانوا استفادوا من خبرة العلماء وعملهم وجهودهم . ولم تكن مهمتهم التهوين من بحوث العلماء أو التشكيك فيها أو القضاء عليها وإنما على العكس من ذلك كانوا يفيدون منها ويستغلونها في تحقيق الأهداف التي رسمتها لهم حكوماتهم ، وكان لابد لهم لتحقيق ذلك من أن يفسروا نتائج أبحاث العلماء تفسيرا يتلائم مع تلك الأهداف .

والدور الذي لعبه الرحالة والعلماء وصناع السياسة في هذا المجال يكشف بطريقة واضحة عن نوع التحول الذي طرأ على الاستشراق ، وكيف أنه لم يعد مجرد تخصص علمي أكاديمي بحث ، وكيف أن المستشرقين أنفسهم - أو عددا كبيرا منهم على الأقل - قد تحولوا من الموقف الأكاديمي إلى أن يصبحوا أدوات في أيدي حكوماتهم . وكان لا بد لهذا التحول في الموقف من أن ينعكس على شخصية المستشرق ذاته وينظرته إلى نفسه فلم يعد المستشرق في الأغلب يعتبر نفسه عالما ينتمى إلى طائفة أو فئة من العلماء لهم قيمهم وطقوسهم العلمية وتقاليدهم وأخلاقياتهم ومبادئهم التي تحكم في عملهم ، وتوجه هذا العمل ، كما ترسم لهم سلوكهم داخل نطاق هذه الطائفة أو الفئة ، وإنما أصبح يعتبر نفسه ممثلا لثقافته الغربية ضد ثقافة الشرق ، وبذلك انطوت شخصيته وعمله على نوع من الازدواجية التي تتمثل في نظره إلى النشاط الذي يقوم به على أنه تعبير رمزي عن الشعور والاحساس بالذات الغربية والمعرفة الغربية والعلم الغربي والسيطرة الغربية ، التي تمسك بتلابيب الشرق وتحاول التغلغل إلى أعماقه يقصد إخضاعه وإذلاله .

ومن الصعب على كثير من الناس أن يتصوروا مدى اتساع نطاق اهتمامات المستشرقين الأوائل أو نوع الدراسات التي كانوا يقومون بها ، وكيف أن هذه الدراسات كانت تتشعب بهم بحيث تنطرق إلى جميع جوانب الحياة الاجتماعية والفكرية والعقائدية في منطقة واسعة جدا من الأرض تضم عددا كبيرا من الثقافات الفرعية التي تتدرج تحت ثقافة عامة واحدة . فلم يعد يوجد الآن من يزعم أنه متخصص في الدراسات الإسلامية في عمومها وإطلاقها كما كان الحال بالنسبة لهؤلاء المستشرقين الأوائل ، وإن كنا نجد علماء في الأنثروبولوجيا أو علم الاجتماع

او التاريخ يتخصصون في جانب معين من الثقافة الاسلامية في مجتمع اسلامي محدد ، او في نظام اجتماعي معين ايضا لدى الطوائف الهندية اوتحتى في طائفة هندية واحدة ، او في فترة تاريخية محددة بالذات وهكذا ، وان كان هذا التخصص الدقيق لا يمنع مع ذلك من ان يحيط ذلك الباحث المتخصص بقدر الامكان بجوانب اخرى من الثقافة العامة او المجتمع القوي الكبير او حتى من المنطقة الثقافية كلها التي يدرس فيها ذلك الموضوع المحدد الذي يكرس له معظم وقته وجهده . ولم يعد هؤلاء الانثروبولوجيون او السوسولوجيون او المؤرخون يعتبرون انفسهم ( مستشرقين ) بالمعنى التقليدي القديم ؛ كما لم يعودوا يطلقون احكاما عامة فضفاضة يزعمون انها تلخص خصائص ومفومات الديانات الهندية مثلا او الشخصية الاسلامية بعامة ، وانما هم يهتمون بدراسة ( مناطق ) او نظم محددة دراسة تفصيلية مركزة بحيث تاتي احكامهم موضوعية وبعيدة بقدر الامكان عن الانطباعات الحدسية التي كانت تزخر بها كتابات المستشرقين .

ولا يمنع هذا الميل الى التخصص الدقيق من ان الكثيرين من هؤلاء العلماء لا يزالون يلعبون دورا اساسيا في تشكيل سياسة حكوماتهم ازاء الشرق . وقد نأخذ نحن الشرقيين ذلك على هؤلاء العلماء والمتخصصين خاصة وان هذا السلوك من جانبهم يتعارض في الاغلب مع مصالحنا واهدافنا ، بل وقد تعتبر عملية ( تسليم ) الشرق للغرب عملية تتعارض مع القيم العلمية الخاصة . وكثير من هؤلاء العلماء كانوا بالفعل ، ولا يزالون ، عملاء لمخابرات بلادهم في الشرق . ولكنهم من وجهة نظرهم هم ، ومن وجهة نظر حكوماتهم ، مواطنون يؤدون لوطانهم خدمات جليلة . وهذه المآخذ تتردد في مواضع كثيرة من كتاب ادوارد سعيد ومقال انور عبد الملك وكتابات الكثيرين غيرهم من الكتاب الشرقيين الذين يتعرضون لتقويم ( التجربة الاستشرقية ) من وجهة نظرهم كشرقيين . وكثيرا ما يوصف الاستشراق في هذه الكتابات بأنه ضرب من ( المعرفة الاستعمارية ) او انه ( علم استعماري ) ، تماما مثلما توصف الانثروبولوجيا في بعض الكتابات العربية بهذه الصفة ذاتها نظرا لان بعض علماء الانثروبولوجيا من البريطانيين وضعوا خبراتهم وعلمهم في خدمة حكوماتهم ضد المجتمعات والشعوب التي كانوا قد درسوها وتخصصوا فيها . . ولكن المسألة وجها آخر يخلق بنان نوليه ما يستحقه من عناية واهتمام ، وهو ان هذا التصرف من جانب هؤلاء المستشرقين يمل بشكل او بآخر على مدى تقدير الحكومات الغربية لعلم العلماء واستعانتها بهم والافادة من خبراتهم فيما يعود على اوطانهم بالخير . وهذا موقف خليق بحكومتنا في الشرق ان تدبره وان تأخذه في الاعتبار بحيث نعيد النظر في مسألة العلاقة بين رجال الحكم ورجال العلم وكيفية استفادة الدولة من علمائها ومن خبراتهم في رسم سياساتها .

ويثير هذا تساؤلا آخر هو : ماذا فعل العلماء الشرقيون لدراسة ثقافتهم وتراثهم الطويل العريق ومجتمعاتهم التقليدية ؟ وما هي اسهاماتهم في حركة ( الاستشراق ) او على

**الاصح الدراسات الشرقية التى ظلت لتسرون طويلا وفقا على العلماء الغربيين ؟** صحيح ان هناك حركة نقد قوية يقوم بها الآن عدد من العلماء الشباب في مختلف بلاد الشرق تهدف الى فحص التراث الذى تركه المستشرقون الاوائل وتقويمه والرد على الاراء والانتكار التى تصدر من ( المستشرقين ) المعاصرين ، وصحيح ان هذه الحركة ظلت كثيرا من الضوء على بعض الجوانب الخفية في التراث الشرقى نفسه ، وتوضح بعض النواحي التى لم يستطع ( العقل ) الغربى فهمها على حقيقتها ، كما انها تكشف عن الدوافع والاهداف التى تكمن وراء كثير من الاعمال التى قام بها المستشرقون ، ولكنها تبقى بعد هذا كله حركة سلبية الى حد كبير ، خاصة وان الغالبية العظمى من علماء الشرق لا يزالون يعتمدون في كتاباتهم على ما تركه لهم هؤلاء المستشرقون ، ويكاد دورهم هم ينحصر اما في ترديد الافكار والاراء والنظريات التى وردت في اعمال المستشرقين ، او نقدها ومحاولة تبريحها ، دون ان يكون هناك اسهام ايجابية وخلق الا في القليل النادر . والكتاب الشرقيون حين يتخذون هذا الموقف السلبي انما يؤكدون من حيث لا يدركون دعوى الغربيين - او بعضهم على الاقل - عن سمو العقلية الاوروبية او الغربية بوجه عام ، وسيطرتها وعجز العقلية الشرقية عن الخلق والابداع والابتكار والاكتفاء بالمحاكاة .

وقد يكون من العسف والاجحاف ان نصف كل هؤلاء المستشرقين بانهم كانوا في دراساتهم وكتاباتهم وفي اتخاذهم الشرق موضوعا لتخصصهم يصدر عن الشعوب بالاستعلاء ، وهو الراى الذى يتردد بكثرة في كتابة ادوارد سعيد ، كما نجده متضمنا في بعض الكتابات الاخرى التى تصدر عن افلام شرقية في مجال تاريخها لحركة الاستشراق والمستشرقين ونقد كتاباتهم . وربما يكون مرد هذا الراى ليس موقف التعالى من جانب المستشرقين بقدر ما هو الشعور بالنقص والعجز من جانب الشرقيين انفسهم ، وعدم القدرة - لاسباب قد تكون خارجة عن ارادتهم - عن مجاراة حركة الاستشراق في حجم الجهود الذى بذل ، والعمل الذى تم اتجاذه على ايدى المستشرقين حتى الان ، وذلك فضلا عن الشعور الطبيعى بالاستخذاء حين يحس الشرقيون انهم ( موضوع بحث ودراسة ) من غيرهم كما لو كانوا ( حيوانات معملية ) يجرى عليها الآخرون بحوثهم دون ان يسهموا هم في ذلك شيئا . والوضع هنا يشبه الى حد كبير الوضع في الدراسات والبحوث الانثروبولوجية الميدانية التى كان يجريها علماء الانثروبولوجيا الاوائل على الشعوب غير الغربية ، وكانت تقابل في احيان كثيرة بكثير من الامتناع والاعتراض والهجوم من جانب القلة المثقفة في تلك المجتمعات . ولم تتوقف حملات التشكيك في اهداف الانثروبولوجيا والنقد للكتابات الانثروبولوجية الغربية الا بعد ان ظهر جيل من الانثروبولوجيين ( الوطنيين ) في افريقيا واسيا وغيرها ، اسهموا بجهودهم في دراسة الثقافات التى ينتمون اليها ، وغلبوا بذلك على مشاعر النقص والعجز التى كانت تستحوذ عليهم وتحكم في مواقفهم ضد الانثروبولوجيا والانثروبولوجيين .

وليس فى هذا القول اى محاولة للتهوين من شأن الانتقادات التى يوجهها العلماء الشرقىون للمستشرقين ، كما انه لا ينطوى بالضرورة على الدفاع عن موقف هؤلاء المستشرقين من الشرق الذى هو موضوع تخصصهم . فلقد سبق ان رأينا مدى التحامل الذى تتضمنه كتابات الكثيرين منهم ، وبعض هذا التحامل ينجم عن عدم القدرة على التفلفل فى فهم ( العقل ) الشرقى و ( الروح ) الشرقىة ان صحت هذه التسمية ، ولكن البعض الاخر يأتى نتيجة لموقف متعمد ضد الشرق والشرقىين ، كما يظهر مثلاً فى كتابات برنارد لويس Bernard Lewis الذى يتمتع بمكانة علمية ممتازة فى عالم الاستشراق . وتتضمن كتابات لويس كثيرا من الهجوم والتهمك والسخرىة من العرب والإسلام ، وان كان يفلف ذلك كله فى أسلوبه البارع بحيث يكسب كتاباته مسحة من الموضوعية المزيفة ، فى الوقت الذى يكيل فيه الاتهامات للإسلام ويصفه بأنه دين معاد للسامية او على الاصح « ايدىولوجىة معادية للسامية » . وان المسلمين كغيرهم من الشعوب التى رزحت لفترة طويلة تحت وطأة الاستعمار عاجزون عن قول الصدق او رؤىته او تقلبه . وهى اقوال انتقلت الى بعض الكتاب العرب والمسلمين الذين يرددونها بغير مراجعة . ولكن الامر يتطلب من العلماء فى الشرق ان يتخطوا مرحلة التصدى للكتابات الغربىة بالنقد والتقويم الى الدراسة الجادة العميقة ، والتفلفل الى امماق التراث الشرقى الوفير العميق ودراسته وعرضه والتعريف به . ومثل هذه الجهود يجب ان تلقى ما تستحقه من توجيه وتشجيع ، ليس فقط من المنشآت والمماهد العلمية ، بل وايضا من الحكومات ، لانها جهود تهدف ليس فقط الى التعريف بالشرق وتراثه وانما سوف تحقق فى اخر الامر تأكيد الذات وإثبات الكيان وفرضه على الاخرين .



## الطب العربي

### سليمان قطانة

وينكر البعض الآخر (٢) هذه التسمية ويشدد على التسمية الإسلامية فقط ، وحجتهم في ذلك أن بعضا من العلماء العرب ، من أصل غير عربي أمثال علي بن عباس المجوسي \* ، ولكننا بذلك نستبعد الصابئة والمسيحيين واليهود الذين كان لهم أعمال ممتازة في الطب \* \*

يعرف الطب العربي (١) بأنه كل ماكتب في الطب والعلوم الملحقة باللغة العربية إبان الحضارة العربية الإسلامية .

( لوكلير - تاريخ الطب العربي ١٨٧٨ -  
بروان - الطب العربي ١٩٢١ - كامل - الطب  
العربي ١٩٢٦ - ليشتنباير - تاريخ الطب  
( الفصل العاشر - ١٩٧٨ ) .

\* - هو فارسي اعتنق الإسلام ، وكان ذا أصل مجوسي .

\* - يشدد بعض المستشرقين على التسمية الإسلامية لأنهم فصل ما كتبه الأطباء اليهود عن الطب العربي ، ليجعلوا منه طباً يهودياً على حدة ، وليؤكدوا على علم يهودي مستقل .

( ١ ) براون ج . ادوارد : الطب العربي - ترجمة : أحمد شوقي حسن .  
الآلاف كتاب - لجنة النشر بوزارة التعليم العالي - ١٩٦٦ - ص : ١٨

( ٢ ) Ullman Manfred : Islamic Medicine Islamic Surveys Edinburgh  
University Press - 1978, p. xiii

وربما كان العلم هو أقل الميادين الثقافية خضوعاً لعملية الصيغ بالصيغة الإسلامية (٢) .

لذلك نكل ما كتب في الطب هو عربى اسلامى ، بل اقرب الى العروبة ، لان الاسلام ليس سوى الفكر الديني للعرب .

ولقد اعتاد المؤرخون تقسيم الطب العربى الى ثلاث مراحل :

**الاولى :** مرحلة الترجمة : ويبدأ منها حين بن اسحق .

**والثانية :** مرحلة الانحطاط : وتبدأ بعد ابن سينا (٤) .

**والثالثة :** مرحلة الانحطاط : وتبدأ بعد وفاة ابن سينا .

الا ان في هذا التصنيف اجحافا بالكثير من العلماء الذين عملوا في الميادين العلمية قبل وبعد هذه التواريخ .

فالمعلوم ان الترجمة بدأت في عهد الامويين عندما قام حفيد معاوية بن ابي سفيان ، خالد ابن يزيد بترجمة الكتب عن اليونانية والتي امر بجليها من الاسكندرية .

ولم تكن تلك الكتب كلها كيميائية ، فقد كان منها كتب طبية . وقام بترجمتها يحيى النحوى الذى ، على ما يبدو ان اصله كان سوريا من مدينة حمص (٥) .

والواقع ان المفهوم الحضارى ، في رأينا هو الاهم ، وهو الذى يتناسب مع المفهوم الحديث للتاريخ . فلم يكن للعرب ، شأن قبل الاسلام ، ولم يتمكن الاسلام من العزة والقوة والكرامة لولا العرب .

### فالحضارة عربية اسلامية : عربية اللغة والتقاليد والمفاهيم ، واسلامية الدين والفلسفة

والواقع ان العرب قد فتحوا صدورهم للثقافات المختلفة من يونانية ، وبيزنطية ، وفارسية ، وهندية ، واستطاعوا ان يذيبوها في بوتقة فكرهم ليصنعوا منها الحضارة العربية الاسلامية بعد ان اضافوا عليها الشيء الكثير . والكلام هذا ينسحب على كل من عاش خلال تلك الفترة الحضارية المزدهرة من كل الاجناس والاعراق والاديان بما في ذلك اليهود ، فهم جزء لا يتجزأ من تلك الحضارة ، رغم كل الجهود الرامية لفصلهم عنها ، وكمثل نسوقه على ذلك الشاعر ابن جبرول (٣) الذى ظل فترة طويلة معتبرا مسلما حتى ظهر انه يهودى .

كذلك فان المؤلفات الطبية التى وضعها اسحق بن سليمان الاسرائلي ، وموسى بن ميمون لا تختلف عن اعمال المؤلفين المسلمين ، وينسحب ذلك على الكتابات العلمية التى وضعها الاسقف النصراني ابن العبرى . والواقع ان مجرد كون كتب المؤلفين المسلمين قد امكن ترجمتها الى العربية واللاتينية دون اية تغييرات جوهرية ، انما يثبت وجود تفاعل بين الاديان في العلم الاسلامى لانتقل اهمية عما كان في ذلك العلم من تفاعل بين القوميات .

( ٢ ) عالم المعرفة - تراث الاسلام ( القسم الثالث ) :

تصنيف : شاخت وبوزورت

ترجمة : د. حسين مؤنس - المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب في الكويت - ص : ٨٣ .

Dr. Ammar Shim : En Souvenir de la Medecine Arabe 1962. p. 30 ( ٤ )

Lucien Leclerc : Histoire de la Medecine Arabe Burt - Franklin ( ٥ )

New York - 1878 Tome I p. 43

على قاتبياي في معركة مرج دابق عام ١٥١٦  
وافتح مصر عام ١٥١٧ ) معنى ذلك ان الطب  
العربي دام من : خلافة معاوية بن ابي سفيان  
( ٦٦١ - ٦٨٠ م ) حتى وفاة الانطاكي عام  
١٥٩٩ م اي حوالي ثمانية قرون تقريبا . وهي  
فترة طويلة وجيدة .

والواقع ان التصنيف الاول المذكور في  
بداية البحث محدود جدا وسببه قلة الاطلاع ،  
وصعوبة اللغة العربية (٧) ، ونذرة الباحثين  
الجديدين .

وقبل ان نخوض في الطب نفسه لا بد  
لنا من ان نذكر بان العرب هم الذين اسسوا  
تاريخ الطب ، فلم يكن معروفا قبلهم فكتبوا  
عن تاريخه القديم والمعاصر لهم وعن رجالاته .  
بالاضافة الى ان التاريخ نهر جار لا يتوقف  
وكل يوم يمر بيزيد معارفنا . وان ما عرف عن  
الطب العربي حتى الآن ، ليس سوى جزء  
يسير جدا (٨) مما قام به العرب .

والكتب العربية الطبية المحققة بشكل  
علمي جيد ومطبوعة لا يتجاوز عددها اصابع  
اليد الواحدة \* .

مع ان عدد المخطوطات الموجودة حاليا  
والمصنفة يتجاوز البضع مئات عدا عن الموجودة  
غير المعروفة ، والتي اخفت تماما ولم تصلنا .

لذا فمن الصعب جدا ، حاليا وفي رايانا  
اصدار حكم نهائي قاطع عن الطب العربي ،  
قبل ان يقوم عدد كبير من الباحثين الجديدين  
ولفترة طويلة بتحقيق ونشر هذه المخطوطات .

اذن علينا ان نبدأ تاريخ الترجمة منذ  
ذلك العصر وليس من عهد الامون واسحق بن  
حنين .

خاصة وان الكتب الستة عشر الهامة  
لجالينوس ترجمت ، او بدأت ترجمتها منذ تلك  
الفترة اي في القرن السابع ميلادي .

ثم نشطت حركة الترجمة في انطاكية ،  
ودمشق ، وبغداد وقيل عام ٩٠٠ كانت كتب  
ابقراط وجالينوس مترجمة كلها الى العربية  
تقريبا .

وبدأ المرحلة الثانية مع اواخر القرن  
التاسع ميلادي . وفيها ، كما هو معلوم ظهرت  
اسماء لامعة جدا . ولقد استمر هذا النشاط  
الابداعي فترة طويلة من الزمن . وبدأ  
بالانحطاط مع اواخر القرن الثالث عشر (استولى  
هولاكو على بغداد عام ١٢٥٨ ) فقد توفي ابن  
النفيس عام ١٢٢٨ م ، وابن ابي اصيبعة عام  
١٢٧٣ م ، وابن البيطار عام ١٢٤٨ م .

ولكن هذا لا يعني ان العلم قد توقف فقد  
استمر بتباطؤ ، ينهض حيناً ويتعثر حيناً  
آخر . ولقد وجد اطباء علماء يتمتعون بقيمة  
جيدة وان لم تصل الى مستوى الاوائل  
ولكنهم كتبوا ، وأفقا ، ودرسوا امثال حجييج  
ابن قاسم ( ت ١٥٨٤ م ) وداوود الانطاكي  
الذي توفي عام ١٥٩٩ م .

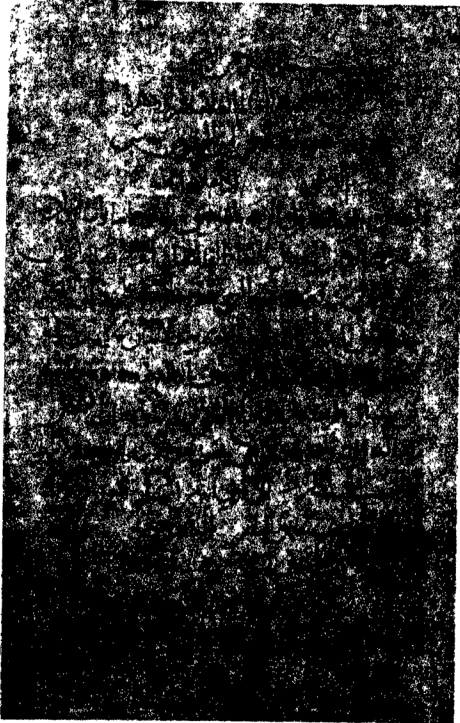
ويمكننا مع لوكير (٦) اعتباره آخر ممثل  
للطب العربي . لان العثمانيين كانوا قد بدأوا  
ببسط نفوذهم وسلطانهم ) انتصر سليم الاول

(٦) ج ٢ ص : ٢٠٢

Lichtnthröler Charles : Histoire de la Medecine Fayard Paris, 1978 pp. 212 (٧)

(٨) ص : ٢٢٣

\* - لا يمكننا اعتبار ان الكتب المطبوعة في بولاق - القاهرة ، او حيدر آباد الدكن ، كتب محققة . لانها طبعت للاستفادة من المعلومات الواردة فيها علميا ، وليس للامانة تاريخ الطب ، كما انها نشرت اخذا من مخطوطة واحدة وليس تحقيقا .



الصفحة الأولى من مخطوط شرح مقدمة المعرفة لابن النفيس

والفلسفة . كما قلنا فقد صهروا كل ذلك في بوتقة عقيدتهم وجعلوا منها الطب العربي .

ثم أن بعض الأعمال ( وأغلبها كان صدفة ) استطاع أن يكشف الستار عن ابتكارات كان للعرب الفضل الأول فيها .

نذكر كمثال الصدفة التي قادت محبي الدين التطاوى إلى قلب مخطوط ابن النفيس « شرح تشريع القانون » في مكتبة فريبورغ بألمانيا (١١) ليكتشف أن ابن النفيس هو أول من وصف الدورة الدموية الصغرى ، وعندما نشر سلامة موسى (١٢) كتاب البغدادى « الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعانية بأرض مصر » رغبة منه في التعريف بمصر في ذلك الزمان ، عرف المهتمون بأنه نقد جالينوس ورفض وصفه للفك السفلى على أنه مؤلف من قطعتين وأنه أكد أنه مؤلف من قطعة واحدة .

كذلك عندما عثرت المستشرقة الألمانية فريد رونغ هاو بالصدفة ضمن مجموعة من المخطوطات على رسالة الرازى (١٣) « مقالة في العلة التي من أجلها يعرض الزكام لأبى زيد البلخى في فصل الربيع عند شمه الورد » انتبه العلماء إلى أن الرازى كان أول من وصف الرشح التحسسي في التاريخ .

وبالطبع فلا يمكن لنا أن نفصل بعض هؤلاء المستشرقين عن بيشاتهم ومجتمعاتهم والأفكار السائدة في أيامهم .

بالإضافة إلى أن البحوث ، بشكل عام ، مقتصرة على بعض الاسماء اللاحقة كابن سينا والرازى ، بينما لا تزال مخطوطات الكثيرين أمثال : ابن النفيس ، وابن رضوان ، وابن الجوزى وغيرهم تنتظر اليد الرقيقة التي تنتشلها من الإهمال .

ولم يتورع بعض المستشرقين عن إصدار الأحكام القاطعة ، فجزموا بأن الطب العربى عبارة عن نقل للطب اليونانى (٩) ، بل زادوا فقالوا أنه ليس سوى ترجمة وأن العرب هم ورثوا اليونان ، وأن فضل العرب كائن في نقل العلوم اليونانية إلى الغرب وتعريفهم بها .

وكان من البديهي أن يتصدى لهم فريق آخر رد عليهم بالنظرية الماكسة على أن العرب نقلوا في البداية ولكنهم ابدعوا أمثال الفرنسي لوسيان لوكير (١٠) . وكان على هؤلاء بالطبع أن يدلوا بالبراهين الواقعية والعملية لذلك ، ولم يكن هذا بالشيء اليسير : فعدد المهتمين والمتخصصين بالطب العربى في العالم قليل جدا . ومن توفرت فيه الصفات اللازمة من الموضوعية والعلم الغزير في الطب والتاريخ والفلسفة واللغات القديمة أقل .

ولكن العرب لم يأخذوا عن اليونان فقط بل أخذوا عن الهنود والسريان والبيزنطيين ، بل يجد البعض تأثيرا صينيا أيضا . كذلك لم يأخذوا كل شيء عن اليونان ، فهم لم يترجموا الأدب والتاريخ والشعر والمسرح والملاحم واكتفوا بالعلوم البحتة والطب والمنطق

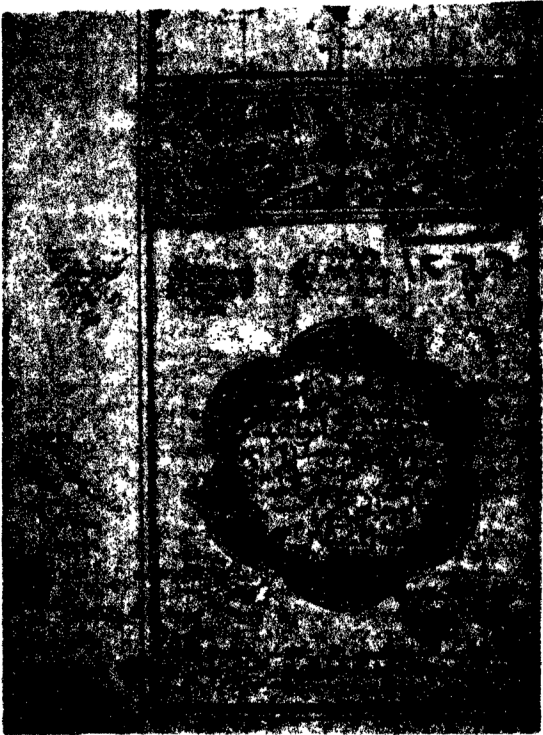
( ٩ ) المصدر رقم ١٠ ، ص : ١٨

( ١٠ ) المصدر رقم ٥ : المقدمة .

( ١١ ) غليونجى بول : ابن النفيس - اعلام العرب - القاهرة - ١٩٦٧ ، ص : ٧٠ و ٧١

( ١٢ ) البغدادى عبد الكريم : عبد الكريم البغدادى في مصر - المجلة الجديدة - مطبعة مجلة المصرى - بلا تاريخ - كلمة الحر .

( ١٣ ) هاز فريد ورون وقطاية سلمان : تقرير حول الزكام الزمن عند تفتح الورد - مجلة تاريخ العلوم العربية - معهد التراث العلمى العربى بجامعة حلب - عدد ١ مجلد : ٥٧ ، ايار ١٩٧٧



الصفحة الأولى من مخطوط الجامع لمفردات الأدوية والأغذية لابن البيطار

**كانت اليونان جزءا من العالم الشرقي  
فعلقاتها مع فارس ، وسورية ، ومصر قوية ،  
كما تشهد بذلك كتابات هيرودوت وهوميروس  
وغيرهما .**

ولم تكن بقية أوروبا في ذلك الزمان سوى  
اماكن مجهولة تسكنها اقوام متوحشة . لذا  
كانت علاقات اليونانيين مع الشرقيين ( ولا  
زال ) قوية متينة .

واذا اضفنا الى ذلك ان المنطق العلمي  
الحالي يرفض « المعجزات » لذا استطعنا ايضا  
ان نرفض فكرة المعجزة اليونانية . وهي التي  
تقول ان اليونانيين بدأوا من لا شيء وخلقوا كل  
شيء .

والدليل : ان لادليل يثبت العكس . ولكن  
المنطق والواقع معا يرفضان هذه الفكرة .

ففكرة « الخليفة التلقائية » مرفوضة  
ليس فقط في مجال التاريخ الحضارى ، بل  
وفي مجال العلوم الحيوية والمادية ايضا .

الا ان ندرة المهتمين بالطب القديم :  
الاشوري والفرعوني وقلة النصوص الطبية  
التي عثر عليها تكون حرجا عسرة في اثبات  
اصول « المعجزة » اليونانية .

ولكن ثمة بعض الشواهد : فلقد عرف  
الاشوريون بانهم درسوا الفلك بشكل جيد (١٥)  
ووجدوا علاقات بين الابراج والحياة الانسانية  
واعطوا الارقام صفات سحرية ، الشيء الذي  
نجده في المفهوم البقراطي للطب .

فلقد كان التاريخ ، وتاريخ العلوم ، بشكل  
خاص مجالا لاسقاط مفاهيمهم وافكارهم  
ومعتقداتهم .

ازدهر الاستشراق في زمن اشتد فيه  
عضد الاستعمار وانتشاره ، وفي الرقت الذي  
ازداد فيه الغربي زهوا وغرورا بنفسه بحيث  
جاء وقت اعتبر فيه نفسه نقطة البداية لكل  
حضارة وتقدم (١٤) ، وكل ما فعلته الاسم  
قبلا كان عبارة عن تمهيد لظهوره ، واشتط  
الامر بالبعث حتى وصلوا الى العربية وفكرة  
الانسان المتفوق .

وكان العرب والمسلمون اول عالم تصدى  
له الغرب بسبب وضعهم الجغرافي ، ومكانتهم  
التاريخية ، وغنى بلادهم ، وعلاقتها المضطربة  
مع أوروبا .

فلا عجب ان كتب ما كتب عن العرب  
وحضارتهم خاصة بعد ان ظهرت الصهيونية  
وراحت تلعب دورها المعروف في كل مجال بما  
في ذلك التاريخ الحضارى العلمي .

والذي نريد ان نؤكد ان البحوث الجديدة  
القليلة التي كرس لتاريخ الطب العربى أبرزت  
الى حدما ، اصالة الحضارة العربية وابداعها .  
ولا بد ان يكشف المستقبل ، خاصة واننا نرى  
في البلاد العربية مؤسسات اخذت بالاهتمام  
الكلى بالتراث العلمى ، عن اكتشافات علمية  
اخرى ، تؤكد اصالة العرب والمسلمين وتدحض  
النظرية العرقية والدس الصهيوني .



( ١٤ ) المصدر رقم ٥ ص : ١٩

Contenant :

La Magic chez les Assyriens et les Babyloniens.

( ١٥ )

Payot. Paris. p. 138.

✽ - من اهم هذه المؤسسات : معهد التراث العلمى العربى بجامعة حلب ، ومعهد المخطوطات العربية المصورة في القاهرة.

فهاتان المجموعتان ليستا سوى تراكم معلومات حضارات مختلفة زاد كل انسان فيها حتى اصبحت علما عليه .

وربما كان هذا الاعتقاد اى ان انسانا واحدا وضع ذلك ، هو الذى جعل العرب يعتقدون ان بقراط جاءه وحى من الله (٢١) وان اليونان رفعوا من اسم ابيقور (٢٢) الى درجة الالهة .

ولقد عاب بعض المستشرقين على العرب انهم اخذوا النظرية البقراطية في الطب .

صحيح انهم انتقلوها ، و اضافوا عليها الشيء الكثير حتى وصلوا الى التخمين (٢٣) ولكنهم لم يبدعوا نظرية طبية خاصة بهم .

والواقع ان النظرية هذه ظلت معمولاً بها حتى القرن الثامن عشر ، ولم تقوض دمائها الا عند بداية العلم التجريبي .

وعندما انسحبت تماما لم يستطيع الاوربيون الذين رفضوها ان يقيموا نظرية بدلا عنها . بحيث ان الطب المعاصر الآن لانظرية له على الاطلاق (٢٤) .

لذلك فلا يضر العرب ان هم اخذوا هذه النظرية عن اليونان بل على العكس ان في هذا

كذلك فان مفهوم البقران مأخوذ عنهم (١٦) . اما بالنسبة للطب الفرعوني فتجد تشابها غريبا بين بعض تعاليم ابقراط وبينه، بحيث تؤكد بأنه لا بد قد اخذ عن المصريين بعضا من تعاليمهم الطبية . كوصف الرضوض القحفية ، ومرض الكزاز ، ووصف مركز الاستمناء في النخاع الفقري ، وبعض الوصفات الطبية (١٧) .

كذلك ولا بد ان قسما من التشريح الجالينوسى يعود الى الطب الفرعوني (١٨) ، لان الديانات كلها منعت فتح الجثث لاي سبب كان ، ما عدا الديانة الفرعونية .

صحيح ان من كان يفتح الجثث لتحنيطها لم يكن محبوبا ، (١٩) ولكن ذلك لم يمنع من فتحها يوميا وبالعشرات .

فلا بد ان الطبيب الذى كان يهتم بالتشريح ، استغل هذه الفرصة للاستفادة في دراسة احشاء جسم الانسان. ورغم انه لا توجد شواهد على ذلك فقد اتى على ذكر الاعضاء بدقة وتسميتها من الناحية التشريحية (٢٠) شيء معروف عند قدماء المصريين .

اذ لا يعقل ان يقوم انسان ، مهما اوتى من ذكاء وحكمة ، بوضع معلومات بهذه الكيفية وذلك المستوى الذى نجده في المجموعة البقراطية او المجموعة الجالينوسية .

(١٦) المصدر رقم ٤ ص : ١٠٠

(١٧) Doca Ange Pierre : La Medecine Egyptienne an temps des Pharaons (١٧)  
R. Dacosia. Paris 1971. p. 242.

(١٨) المصدر رقم ١٧ ص : ١٠٠

(١٩) المصدر رقم ١٧ ص : ١٣١

(٢٠) المصدر رقم ١٧ ص : ١٣٥

(٢١) ابن ابي اصيبعة : ميون الانباء في طبقات الاطباء مكتبة دار الحياة - بيروت - ١٩٦٨ ، ص ٣٠

(٢٢) المصدر رقم ١٧ ص : ٤٣

(٢٣) المصدر رقم ١٧ ص : ٣٠٧

(٢٤) المصدر رقم ٧ ص : ٢٤





جهاز الدوران

النار ، والهواء ، والماء ، والارض (٢٧) ولكل منها صفة خاصة بها .

فالنار = الحرارة + الجفاف اى انها حارة يابسة

والارض = البرودة + الجفاف اى انها باردة يابسة

والهواء = الحرارة + الرطوبة اى انه حار رطب

والماء = البرودة + الرطوبة اى انها باردة رطبة .

ونقلت هذه العناصر الى جسم الانسان فأصبحت الامزجة الاربعة تقابلها اخلاط اربعة ومفهوم الاخلاط هندی الاصل وجد في كتب هندية تعود الى ٢٠٠٠ سنة قبل الميلاد وصلت الى فوكيندوس عن طريق بلاد فارس (٢٨) والاخلاط هي :

الدم ويقابله = الحرارة + الرطوبة فهو رطب حار وفائدته تغذية البدن .

والبغم = البرودة + الرطوبة فهو رطب بارد وفائدته ان يستحيل دما اذا فقد البدن الغذاء

والمررة الصفراء = الحرارة + الجفاف فهي حارة يابسة فائدتها تطهير الدم وتنقية .

لمعجزة ، غير المعجزة اليونانية قل من اشار اليها من المؤرخين (٢٥) :

لقد اقبل العرب على الطب اليوناني والدين الاسلامي في عنفوانه وقمة مجده . في الوقت الذي يتناقض الدين والعقلية اليونانية مع دين وعقلية العرب .

فالعرب مسلمون موحدون ، واليونان وثنيون متعددو الالهة ، والعرب ساميون ذوو عقلية دينية ميتافيزيقية ، واليونان ماديون .

ولكن مرونة الفكر العربي ، وتعطشه الشديد للعلم والمعرفة ، وكثرة الايات القرآنية والاحاديث النبوية التي تحض المؤمنين على العلم ، جعلت من العرب محرقا تجتمع فيه انوار العلم والمعرفة من كل البلاد وكل العقليات واصبحت العقلية العربية نتيجة تفاعل كل هذه العقليات والمعارف .

### النظرية البقرائية

ترتكز النظرية البقرائية على فكرة تقديس بعض الارقام . وهي فكرة اشورية .

فالارقام ٤ ، ٧ ، ١١ ، ١٤ ، ١٧ ، ٣٠ ، ٣٤ ، ٦٠ ، ٦٦ (مقدسة ، والرقم ٤ ذو اهمية كبرى . اعتمدته اليونان لتفسير تكوين الاجسام في العالم .

الاركان او العناصر او الاسطقسات اربعة هي :

✽ - منها قوله (صلم) : «لناس عالم ومتعلم، والباقي همج»

( ٢٥ ) المصدر رقم ٧ ، ج ١ ص : ( )

( ٢٦ ) المصدر رقم ٧ ص :

( ٢٧ ) د. كمال حسن : الطب المصري القديم - وزارة الثقافة والارشاد القومي - الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٦٦ -

ص : ١٣٦ - ١٢٧

Medecine Arabe sur l'Ecole de Montpellier

( ٢٨ )

Cahters de Tunisie 1955. p. 61.

وقد تتحول الصفراء الى سوداء ، اذا حرقته حرارة شديدة . الا ان الصفراء لا يمكن لها ان تتحول الى دم او بلغم . كذلك السوداء لا تتحول الى دم او بلغم او صفراء .

ولقد اعترض بعض العلماء العرب على هذه النظرية وانتقدوها منهم على بن العباس المجوسي (٣٠) فقال بان ليس ثمة اربعة عناصر بل عنصر واحد ربما كان الماء او الهواء . ويقول بان الجسم لا يحتوي على اربعة اخلاط بل خلط واحد هو الدم .

### القوى

تقوم اعضاء الجسم المختلفة باعمالها مدفوعة بثلاث قوى

١ - **القوة الطبيعية :** ومنها التي تؤمن للجسم تفديته وهي القوة الفاذية . ومنها المختصة بنمو الجسم وهي القوة النامية ، ومنها لاجل النوع وهي المولدة . والفاذية تخدمها اربع قوى : الجاذبة ، والماسكة ، والهاضمة ، والدافعة . والفاذية تخدم المولدة وهما تخدمان المولدة .

ففي الكلية مثلاً : قوة جاذبة تجذب المائية اليها وقوة ماسكة : تمسك بها عندئذ تقوم القوة الدافعة : بدفعها نحو الحالب والمثانة وتكون القوة الرابعة : قد قامت بفعلها في تنقية الدم اثناء ذلك .

وموقعها في الجسم الكبد ، ولنلاحظ منذ الان الاهمية الكبرى التي كان القدماء يولونها للكبد واعتقاد البقراطيين ان اصابات الطرف الايمن من الجسم هي اكبر خطراً من الطرف الايسر (٣١) ربما كان سببه وقوع الكبد في الايمن .

والمرة السوداء = البرودة + الجفاف وهي باساسة باردة وفائدتها افادة الدم غلظاً ومثانة وتدخل في تركيب العظام . وينصب جزء منها الى فم المعدة فتتحرك شهية الطعام .

والتوازن او : الاعتدال هو حال الصحة .

والخروج من الاعتدال او سوء المزاج فهو حال المرض .

والمقصود بالمزاج هو : الفطرة ، او الخصلة ، او الطبع . والامزجة تسعة : معتدل ، وغير معتدل . اما مفرد : بارد ، او حار ، او يابس او رطب ، واما مركب حار يابس ، وحار رطب ، وبارد يابس ، وبارد رطب .

وقيل ان ثمة اشخاص ذوي مزاج دموي : واصحابه متوردد الوجه ، سريعو النبض ، اقوياء الشهوة .

واشخاص ذوو مزاج بلغمي : وهم باردو الاحساس ، غير مكترئين ، لون بشرتهم ابيض ، وشعرهم ذو لون فاتح ، وعضلاتهم رخوة ، وارادتهم وشهوتهم ضعيفة .

واشخاص ذوو مزاج صفراوى : وهم صفر الوجوه ، مكتئبون .

اما اصحاب المزاج السوداءى : فطبعهم مالمخولي ، لون شعرهم داكن ، ودورهم الدموية بطيئة .

ويمكن لهذه الاخلاط ان تنفیر فتتقلب من واحدة الى اخرى : وهكذا يتحول البلغم الى دم بواسطة الحرارة الفريزية (٢٩) ، ويتقلب الدم الى صفراء اذا اصبح سميكاً بسبب ازدياد الحرارة ، ولكنه لا يستطيع الانقلاب الى بلغم .

( ٢٩ ) المصدر رقم ٢ : ص : ٥٩

( ٣٠ ) المصدر رقم ٢ : ص : ٥٥

( ٣١ ) المصدر رقم ٧ : ص : ١٠٤



اطباء عرب يتشاورون حول مريض ( من منمنمة عربية محاولة في مكتبة الينا )

ومنها المفكرة : وهي حاملة القوى لذلك اصنافها كاصنافها .

### الارواح

الا ان هذه القوى ذات الطبيعة المادية لا تتمكن من القيام بعملها الا بواسطة الروح ، ولكل قوة روح خاصة وهكذا توجد :

روح طبيعية : تتولد في الكبد وتذهب الى الاعضاء عبر الاوردة . وتتولد من الطف والتقى دم في الكبد دون ان تمتزج مع اى خلط آخر .

والروح الحيوانية : تتولد في القلب وتذهب الى الاعضاء عبر الشرايين . وتتولد من الطف بخار الدم والهواء المستنشق .

والروح النفسانية : توجد في بطون الدماغ وتصل الى الاعضاء عن طريق الاعصاب

وتصعد هذه الروح من الروح الحيوانية الكائنة في القلب ، الى الدماغ عن طريق الشريان السباتي وتنقسم الى النسيج الشبيه بالشبكة فتتمو وتصبح عندئذ الروح النفسانية . وتقع هذه الروح في البطن الخلفي للدماغ وتتحكم في الحركات والذاكرة . بينما تتحكم التي تقع في البطن الامامي بالحس والادراك ، اما الموجودة في البطن الاوسط فتتحكم في التفكير .

ولنلاحظ ان النظرية هذه بسيطة بالنسبة لما نعرفه اليوم من تعقد الفيزيولوجيا ،

وتذهب هذه القوة مع الدم عبر الاوردة الى مختلف الاعضاء . وهي تتولد في الجنين وترافق الوليد حتى اخر حياته .

٢ - القوة الحيوانية : تؤمن للانسان الحياة والحركة ، ومركزها القلب وتصل الى الاعضاء عن طريق الشرايين ، وهي التي تؤمن الانقباض والانبساط للعضلة القلبية ، وللعروق الفوارب ( الشرايين ) .

٣ - القوة النفسانية : وهي التي تجمل للانسان ميزته الخاصة اى العقل فاذا كانت النباتات والحيوانات تتمتع بقوى طبيعية ، وحيوانية الا ان القوة النفسانية خاصة بالانسان لوحده . ومركزها طبعا : الدماغ .

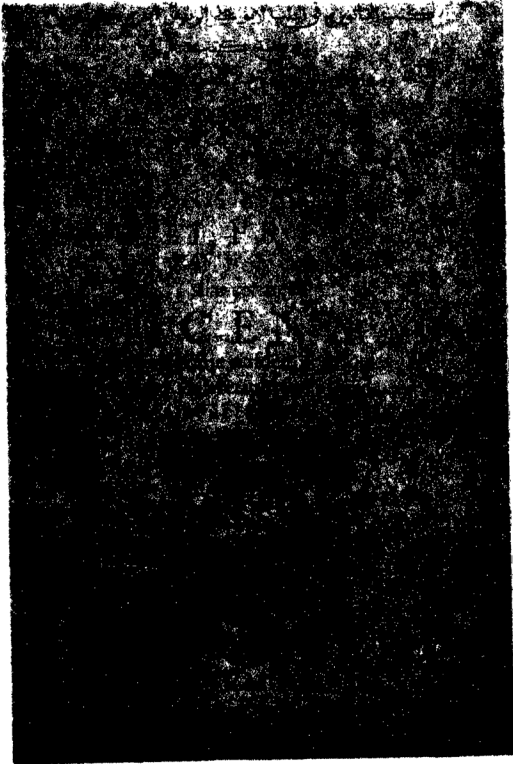
منها : الحركة : بائنة على الحركة السوقية وتخدمها الشهوانية ، والغضب ، ومنها فاعلة الحركة تشنج العضل فينجذب الوتر فينقبض العضو ، او ترخي العضل .

ومنها القوة المدركة وتخدمها خمس قوى مختصة بالحواس اى السمع والابصار والشم والذوق واللمس وهي القوة المدركة بالظاهر<sup>(١)</sup> .

والقوة المدركة في الباطن : منها الحس المشترك وموضعه مقدم البطن المقدم في الدماغ وخزائنه الخيال وموضعه مؤخر البطن المقدم .

ومنها المدركة للمعاني ( الوهم ) وموضعه البطن المتوسط وخزائنه الحافظة وموضعه البطن المؤخر .

\* - يقول ابن النفيس في الموجز : « ولا نعتى بها النفس كما يراد بها في الكتب الالهية بل نعنى بها جسما لطيفا بخاريا يتكون من لطافة الاختلاف لتكون الاعضاء من كثافتها والارواح حاملة القوى لذلك اصنافها كاصنافها » . ( الموجز - معهد التراث - ورقة ٢ ق ٤ )



الصفحة الأولى من كتاب القانون المطبوع في روما عام ١٩٥٣ في مطبعة مديسيس

تعادل ضعف الساعة الزوالية الحديثة )  
والسنة الى ١٢ شهرا ، والسماء الى ١٦  
برجا ... الخ ..

لذا يحق لنا اذن ان نتساءل فيما اذا  
كانت هذه الفكرة ليست من اصل آشورى  
بابلي ؟

### اعضاء الجسم الأساسية :

اما اعضاء الجسم الاساسية من حيث  
التشريح والفيزيولوجيا فهي اربعة :

الكبد : الذى يقوم بالغذاء للجسد

والقلب : الذى يمدد بالحيوة

والدماغ : الذى يحرك الجسم

والانثيان آلة التناسل : التي تحفظ  
النوع . (٣٤)

وكمثل على مفهوم القدماء عن التشريح  
والفيزيولوجيا نعرض ما يلي : تذهب خلاصة  
الكيموس من المعدة الى الكبد عن طريق وريد  
الباب حيث تحوله القوى الى دم عندئذ يمر  
في الوريد الاجوف الى اعضاء الجسم وهو  
الوريد الاجوف النازل .

اما الاجوف الصاعد فيذهب بالدم الى  
القلب ، والقلب دائم الحركة وله ثلاثة  
بطون : ايمن وايسر واوسط .

وبساطتها هذه سببت تعقيدا في عمل الطبيب  
أنداك ، لان ملاحظة الاطباء القدماء كانت  
جيدة ، ونظرتهم ثابتة . وكان عليهم دوما  
ان يفسروا الظواهر السريرية من خلال هذه  
النظرية الشيء الذى كان يوقعهم في الارتباك  
والتناقض . (٣٢) .

لذلك : فنعتقد ان هذه النظرية رغم  
مظهرها المتناسك ، قد اخرت الى حد ما ،  
تطور الطب العربى ونموه . ودفعت به الى  
التفكير والتفلسف بدل الاعتماد الكلي على  
الملاحظة والتجربة .

ولم يفت هذا على بعض الاطباء العرب  
كاين زهر الذى كان ينتقد الاطباء في الشرق  
( امثال ابن سينا ) لانهم اهتموا بالمظهر  
الفلسفى النظرى من الطب . بينما كان يعتقد  
ان الجانب العملي منه هو الافضل والاهم .  
وكان يؤمن بان الارجوزة في الطب لابن سينا  
هى افضل من قانونه .

### فالقوى اذن ثلاث ، وليست اربعا :

وهذا ما يستمدى النظر لان الرقم ثلاثة  
مقدس عند الاشوريين والبابليين ، الذين اعتبروه  
اساسا للارقام هو والرقم ٦ . لانه بالامكان  
تقسيم هذا الرقم الى نصفين والى ثلاثة  
اثلاث . وعلى هذا الاساس قسموا اليوم  
( نهار وليل ) الى ١٢ ساعة ( الساعة الاشورية

( ٣٢ ) ابن الجزار ابو جعفر : مخطوط « في المسدقوامراضها ومداوئها » المكتبة الظاهرية رقم : ٤٠ ، ورقة ٢ د

( ٣٣ ) د. خير الله امين اسعد : الطب العربى - الجامعة الاميركية بيروت ١٩ - ص ٤٢

( ٣٤ ) ابن سينا : الحسين بن عبيد - الارجوزة في الطب - تحقيق د. جان جابى والشيوخ عبد القادر نور الدين  
- باريس ١٩٥٦ - ص : ١٧

شعب. ولها مجرى في الذكور متصل بالقضيب  
وفي الاناث فوق الرحم .

وكان الفحص ، اى فحص المريض ،  
يجرى اما في داره حين استدعاء الطبيب او  
في البيمارستانات \* .

فاذا كان في البيمارستان استقبله احد  
الطلاب ، فان صعبت حالته عليه عرضها على  
من هو اقدم ثم اقدم ثم للاستاذ . (٣٧)

اما في المنزل فقد كان الطبيب يحدق في  
وجه المريض اول الامر ليرى ما اذا كانت على  
وجهه علامات اندار سيء ( الهيئة البقراطية  
المعروفة ) فاذا وجد اعلم الاهل . والا تقدم  
من المريض فيسلم عليه . ويبدأ الفحص  
بالتأمل فينظر هل هو جالس ام ممتد ، هل  
ينظر بكاء وانتباه ، هل يدير ظهره للضوء  
او يستقبله ، هل يقوم بحركات عصبية في  
يديه ورجليه . وينظر ايضا في نفسه ولونه  
وطريقة كلامه . اذ يبدأ بالتحدث مع المريض  
وسؤاله عن حاله وكيفية ظهور دائه (الاستجواب)  
عندئذ يبدأ الفحص بعد نزع بعض ملابس  
المريض، والفحص يعتمد على الجس والقرع.  
ثم فحص النبض بدقة . وينتهي الفحص  
بمعينة البراز ، او القيء ، او التقيح .  
وخاصة : فحص البول وكانت له اهمية بالغة.

وينتقل الدم في البطون الثلاثة بالتدرج:  
ينصب ويجمع في الايمن ، ويستعد في  
الايوسط ، ويصر روحا في الايسر ، وهو  
يجذب الهواء البارد من الرئتين ، ويدفع  
البخار الدخاني . وحركة الدم كحركة من  
مد البحر وجزره . والدم نوعان : مروح ،  
ودخاني . (٣٥)

والنبض هو حركة من اوعية الروح  
مؤلفة من انقباض وانبساط لتبريد الروح  
بالنسيم . (٣٦)

اما الكليتان فهما موضوعتان على جنبى  
فقار الصلب ، واليمنى ارفع من اليسرى  
جوهرها صلب لونها احمر وشكلها مستطيل،  
ولكل منهما تحديق يلي الصلب وتقير من  
داخل . ولكل واحدة منهما مجرى يتصل  
بالمثانة يسمى الحالب . ويتصل بكل منهما  
شعبة من الشريان المستبطن بالصلب وعصبة  
من اعصاب نخاع . وهما تجلبدان المثانة من  
الكبد وتنقيان الدم واليمنى دون اليسرى  
بسبب الكبد الموجود في هذا الجانب .

ويجتمع البول في المثانة وهي عضلية  
وعلى فيها عضلة مستديرة تمنع خروج البول  
بغير ارادة وتتصل بها من نخاع العجز عصبية  
ومن الشرايين والاوردة المنحدرة الى الرجل

( ٣٥ ) ابن الكف ابر الفرج : كتاب العمدة في الجراحة - دائرة المعارف الثمانية - حيدر آباد - للنص الثاني عشر،  
ص : ٦

( ٣٦ ) ابن سينا الحسين بن عبد الله : القانون - طبعة بولاق - اولفت المثنى ببغداد ج ١ ص : ١٢٣

( ٣٧ ) القلبي جمال الدين : تاريخ الحكماء - طبعة لايبزيغ - ١٩١٣ ص : ٢٧٣

٥٥ - كانت جامعة كامبريدج تلتحق الى مستشفى حتى القرن الثامن عشر وان التعليم الى جانب المريض اصبح هاما في  
انجلترا في منتصف القرن الثامن عشر .



مختلفة . وقد ميزوا في الاولى : ما كان اصله نباتيا ( وهو الاكثرية الغالبة ) وما كان اصله عضويا ، او معدنيا . وفي الثانية : ميزوا : الجوارشن ( اى المعضات ) والشراب والجلاب والاقراص ، والسفوف واللطوخ ، والمطبوخ ، والمنقوع ، والمراهم ، والخلخالج ، والشيافات ... الخ ...

وللادوية المفردة اهمية نظرية كبرى(٤٠) اذ كان لكل صنف منها اربع درجات من اليبوسة والحرارة والرطوبة والبرودة . فاذا كان الداء : يابسا في الدرجة الاولى ورطبا في الدرجة الثانية ، عندئذ توصف الادوية المعاكسة اى الرطبة في الاولى واليابسة في الثانية .

وهكذا توصف الادوية الحارة في الاولى ( الدرجة الاولى ) للتهدية وللجذب وللفتح والتخفيف والتلطيف والنفسل ، وتوصف الباردة في الاولى للتكثيف والرفع والاغلاق . اما الدرجة الثانية للادوية فهي لا تخضع لتقسيم الصفات الاربع لذا فهي ناجمة عن التجربة وهى الصفة الاهم بالنسبة لمفاهيمنا الحالية فهي مثلا : مسكنة للام ، مدرة للبول ...

اما الدرجة الرابعة فهي الصفة الصيدلانية ويسمى الداء باسم العضو الذى يؤثر عليه فهي مثلا : ادوية للرأس ، او للمعدة ، او للصدر .

ولكل دور من ادوار الفحص هذا اصول مدروسة دقيقة وقواعد يجب احترامها . وبعد ذلك يعمد الطبيب الى كتابة وصفة طبية ليذهب اهل المريض لشراؤها من الصيدلي الى جانب نصائح مختلفة اذ كان الاطباء العرب يولون علم الصحة العام اهمية كبرى ، وقد كرسوا لها الكتب الكثيرة ، وتعتمد اغلبها على الاعتدال في كل الامور .

وكانت الحمية تحتل مكانا هاما في المعالجة .

اما الادوية فكان اغلبها ذا اصل نباتي وناثيهم من جميع بلاد العالم . ولقد كتبوا الكثير من الكتب المختصة التى تسمى بالافراباذينات . صحيح انهم انطلقوا من كتاب « الاعشاب » لديسقوريدس ، ولكنهم اضافوا عليه الشيء الكثير ولذكر بان ابن البيطار لوحده اضاف ببحثه الخاص مائتي نوع نبات (٢٨) لم يكن معروفا قبله .

كذلك فان عدد الكتب المعروفة والتي تناولت بالبحث الادوية والاعلدية ينوف على المائة (٣٩) ، ومن الذين كتبوا : ابن سينا والرازى ، والبغدادي والبيروني ، وابن الجزار ...

اما بالنسبة للادوية فهي اما مفردة اى دواء واحد ، او مركبة اى مؤلفة من عدة ادوية مزوجة مع بعضها البعض بنسب

( ٢٨ ) المصدر رقم ٥ ج ٢ ص : ٢٢٢

( ٢٩ ) المصدر رقم ٥ ج ١ ص : ١٠٣

( ٤٠ ) المصدر رقم ٢ ص : ٤

● ان يعطى كل شيء فى وقته .

اما اذا كانت الإصابة جراحية عندئذ تكون المعالجة بالحديد (اى المداخلة الجراحية) وتعتمد على : الشق ، والبطن ، والكلى ، والبتير ... الخ ..

هذا طبعا عدا عن حالات الكسور ، وحالات التوليد .

اما اذا كان المريض مصابا بداء سار خطر كالجذام فيرسل الى مستشفى خاص ، كذلك هى الحال اذا كان مصابا بمرض عقلي .

اما وقت المعالجة فهو حين ظهور البهران . والمقصود الوقت الذى يصل الداء فيه الى نقطة التحول : اما الى الشفاء او الى الاختلاطات . وعلى الطبيب ان يساعد الجسم على ان يسلك الطريق الاول . والمعالجة تعتمد على المبادئ البقراطية الاربعة :

● يجب ان تكون المعالجة مفيدة، او على الاقل ان لا تضر .

● مكافحة الداء بضده

● الاعتدال



## الصناعة الطبية في العصر الإسلامي الذهبي

### سامي حمارة

الرغبة وفي مؤهلاته الكفاءة من أبة طبقة من طبقات الشعب ومن كل أسرة غنية أو فقيرة ورفيعة أو وضيعة ، وقد أحرز معارفها في شتى التخصصات ، مع تطورها ، مراكز مرموقة وكرامة وغنى بين الخاصة والعامة آنذاك .

في هذه العجالة سيحاول المؤلف ، اعتماداً

وصل المستوى المهني العلمي والتطبيقي للصناعة الطبية في زمن الخلفاء المسلمين ( من القرن الثالث الى السابع هـ التاسع الى الثالث عشر م ) حدا لم يحزه من قبل ، فكان حقاً عصرها الذهبي . نشأت فيه معاهد لتدريس الطب بأساليب جديدة وروح إنسانية مبتكرة وتنظيم منقطع النظير في ذلك ، وكان ميسوراً لكافة أبناء الشعب ، أن يجد في نفسه

الحضارة الإسلامية ، وعلى أساسها بنت وشادت أركان نهضتها العلمية والفنية . وفي ناحية المهن الصحية بالذات فاننا نذكر المصادر الآتية :

١ - الكتب والتراث الفارسي قبل الإسلام الذي تفاعل واندمج في صفارة الإيمان الجديد وكثير من الكتب نقلت وترجمت الى لغة القرآن . ووجد أرباب العلم الكثير من الكنوز العلمية في إيران وجنوب العراق فاستفادوا منها وأضافوا إليها . (٤)

٢ - لم كانت هناك حضارة سرانية ناجحة امتدت أصولها في بلاد الشام والعراق وإيران ، وتفاعلت مع حضارات هذه البلدان الأصلية ، وكان الكثير من أرباب العلم فيها من المسيحيين

على المصادر الأولية ، لاسيما المخطوطات والوثائق الأصلية في اللغة العربية ، ( ١ ) أن يتتبع مصادر التراث العربي الإسلامي في الطب وما يتبعه من المهن الصحية والعلوم المتعلقة بها ، ويستفيض في ذكر طرق وأساليب تعليم هذه المهن ، وكيفية مزاولتها والكتب والترجمات التي كانت معتمدة في تدريسها ، ونظرة المواطنين إليها ، مع الإشارة الى المؤسسات المتعلقة بها كالمدارس الطبية والمستشفيات ( البيمارستانات ) ( ٢ ) ودكاكين الصيدالة . ( ٣ )

نوعية ومصادر التراث العربي الطبي : بجانب الحضارات الأصلية ، التي ازدهرت في بلدان الشرق الأدنى قبل انتشار الإسلام فيها ، فقد كان هناك منابع شرقية وغربية استقت منها

( ١ ) مع أن كاتب هذه المقالة لديه اطلاع كثير على المراجع الأجنبية ، إلا أنه هنا سيعتمد في مقام بحثه على المخطوطات العربية الأصلية التي فحسها في الكتابات المختلفة في الشرق والغرب ، وعلى الوثائق والكتب التي جات من تلك الحقبة ولم تحلها وطبقها لتكون في ميسور القراء . انظر مثلاً « مكانة العرب في تاريخ العلوم » ، لفؤاد ستراكين ، أبحاث ندوة حلب في تاريخ العلوم عند العرب ، حلب ، ١٩٧٧ ، ج ١ : ٥٠ - ٥٨ .

( ٢ ) البيمارستان من الفارسية معناها دار الرفي ، وحول هذا البحث نوصي القاريه بمراجعة كتاب تاريخ البيمارستانات في الإسلام بقلم أحمد عيسى ، مطبوعات جمعية التمدن الإسلامي بدمشق ١٣٥٧ هـ ١٩٣٩ ص ١ لم ١٠ - ١١ ، ٢١ - ٢٩ ، ٨٢ ، ١٧٨ ، ١٨٧ ، ٢٠٦ ، ٢١٠ . ولنا مقالة في الموضوع بالإنكليزية :

Hamarneh, "Development of Hospitals in Islam," Jr. History of Medicine and Allied Sciences, 17 (1962), pp. 366-384.

ومعد التمتع صقر ، الطب عند العرب ،

حلب ، كلية الطب ، ١٩٧٧ ، صص ١٢ - ٢٢ .

( ٣ ) في هذه المقالة كلمة صيدنة ستستعمل بدل صيدلة لانها الاصح لقولها واصلا وصيدلاني ( او صيدلاني ) بدل صيدلي ، والجمع صيدالة كما ذكر ذلك ابو الريحان محمد بن احمد البيروني ، كتاب الصيدنة في الطب لتطبيق الحكيم محمد سعيد ورانا احسان الهى ، كراتشي ، باكستان ، مؤسسة همدرد الوطنية ، ١٩٧٢ ، صص ١ - ١٥ وفيه مدح للغة العربية كلفة القرآن ولغة العلم والمعارف ، وانظر

ثم ان مهنة الصيدنة Introduction, Commentary and Evaluation, pt. 2, 1973, Karachi.

قد استقلت عن الطب لاول مرة في الإسلام في اواخر القرن الثامن م وصارت للصيدالة دكاكين يقيمون فيها العقاقير ويعرفون وصفات الاطباء ويركبون الادوية ، انظر :

Hamarneh, "The Rise of Professional Pharmacy in Islam," Medical History, 6, (1962), pp. 59-66.

( ٤ ) ابو الفرج محمد بن اسحق بن النديم ، الفهرست ، القاهرة ، مطبعة الاستقلال ١٩٢٨/١٩٢٩ صص ٢٥٥ - ٢٥٦ ، وكمال اليازجي ، معالم الفكر العربي، طبعت رابطة ، بيروت ، دار العلم للطباعة ، ١٩٦٦ صص ٦٥ - ٦٧ .

الصناعة الطبية . ولقد كان للعلماء الذين تكلموا السريانية اليد الطولي في ترجمة هذا التراث الفني المجيد ، أما من اللغة الاغريقية مباشرة أو بواسطة اعتمادهم على الترجمات السريانية . ومن حسن الطالع أن معظم ما ترجم من الكتب الطبية الاغريقية وبعضها يرجع تاريخه الى القرن الخامس قبل الميلاد كان نخبة من خير ما حفظته المكتبات من ذلك التراث الذي دعاه البعض « بأعجوبة الاغريق » ( ٨ )

فهي تضم مثلاً ترجمة لاهم ما تبقى من المجموعة الإبراطية ككتاب الفصول في سبع مقالات ، وكتاب البلدان والمياه والأهوية ، والأمراض الحادة أو الوافدة ، وتقدمة المعرفة ، والأركان ، والإخلاق ، وطبيعة الإنسان ، والأزمة وما تحويه تلك المجموعة حول المداواة بالفناء والدواء ، وعلم الإجنة ، والأغذية ، وطب النساء والمولودين ، وأدب الطبيب ، والحميات

العرب الذين عرفوا العربية ولكن كانت لهم السريانية لغة الأم ولغة الدين . ( ٥ )

٣ - وازدهرت في مصر حضارة الأقباط الموروثة من تاريخ القطر العريق ، وإن كان ما وصل إلينا من تراثها الطبي قليل وشحيح . ( ٦ )

٤ - ومن الشرق الأقصى وأواسط آسيا ، لاسيما بلاد الهند ، أخذ المؤلفون في العربية الكثير من علوم الطب كالجراحة والمداواة ، بما فيها الأدوية السامة ومفردات الطب والأفاوية والأطياب من عطور وأخشاب . حتى أن عليا بن سهل دبان الطبري يخصص مقالة كاملة من كتابه فردوس الحكمة ( اكمله سنة ٨٥٠ م ) للذكر جوامع كتب الهند الطبية وأثرها في العربية . ( ٧ )

٥ - أما الأثر الأكبر من الناحية العلمية البحتة فقد جاء إلى العربية عن طريق الترجمات من الكتابات اليونانية والتي شملت كل فروع

( ٥ ) ريشه دراكه ، « دور المترجمين بالسريانية في القرنين الرابع والخامس » مهرجان الحرام وحتين ، بغداد ، مطبعة المعارف ، ١٩٧٤ ، صص ١٦٣ - ١٦٥ ، وإبراهيم السامرائي . « بين العربية والسريانية » ، نفس المرجع ، صص ٢٣١ - ٢٤٢ ، وعمر كامل وزملاته ، تاريخ الأدب السرياني ، القاهرة ، دار الثقافة ، ١٩٧٤ ، صص ٢٤٩ - ٢٦١ . ( ٦ ) مراد كامل ، حضارة مصر في العصر القبطي ، القاهرة ، مطبعة دار العالم العربي ، صص ٨١ - ٨٧ ، ١٠ ، ١١٣ ، والاب جورج شحاته فنوناني ، تاريخ الصيدلانوالمطابقين ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٩ ، صص ١١٩ - ١٢٠ .

( ٧ ) أبو الحسن علي بن سهل بن الطبري ، فردوس الحكمة في الطب ، اعتنى بنسخه وتصحيحه من أربع نسخ محمد زهير الصديقي ، برلين ، ١٩٢٨ ، صص ٥٥٧ - ٥٩٣ ، وانظر أيضا : Hamarneh, "India's Contribution to Medieval Arabic Medical Education and Practice," Studies in History of Medicine, I ( 1977 ), pp. 5-35. and M.Z., Siddiqi, Studies in Arabic and Persian Medical Literature, Calcutta, C. University, 1959, pp. 30-75.

وانظر تاريخ العقويي لأحمد بن يعقوب بن واضح ، ج ١ ، النجف ، المطبعة الحيدرية ، ١٩٦٤/١٣٨٢ ، صص ٦٨ - ٨٠ .

( ٨ ) عمر فروخ ، تاريخ العلوم عند العرب ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٧٧ ، صص ١١١ - ١٢٠ ، وماجد فخري ، دراسات في الفكر العربي ، بيروت ، النهار ، ١٩٧٠ ، صص ١٢ - ٦٢ ، وانظر أيضا : G. Sarton, Introduction to the History of Science, vol. I, R. E. Krieger Publishing Co. ed., 1975, pp. 8-9, 543-50.

وحكمت نجيب عبد الرحمن ، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب ، الموصل ، الجامعة ، ١٩٧٧ ، صص ١٥ - ٢٨ .

## والجراحة ، وحفظ الصحة الجسدية والعقلية وغيرها . ( ٩ )

ومن كتب أرسطو طاليس التي تمت إلى علوم الحياة بصفة فقد نقل بعض ما كتبه في حياة النبات والحيوان وأصناف المعادن والتاريخ الطبيعي ، ومن علق ولخص مما كتبه بين تلامذته وتابعيه من حكماء الإغريق . وفي القرن الأول بعد الميلاد أتم ديسقوريدس العيني زربي ، السائح في البلاد ، « صاحب النفس الزكية » كتابا في الحشائش والمفردات الطبية والأدوية في خمس مقالات ، وقد نقل إلى العربية باستثناء بعض المصطلحات والتعابير الفنية الغربية ، وكان لهذا الكتاب الأثر البعيد في تطور علم الدواة والصيدلة والإقرباذينات في الحضارة الإسلامية . ( ١٠ )

وفي القرن الثاني للميلاد ظهر جالينوس وخدم سلاطين الرومان وعلية القوم في رومية وآسيا الصغرى وزار الإسكندرية وفلسطين وقبرص وغيرها ، وشرح كتب أبقراط ( بقراطيس ) وأضاف إليها ، وألف كتباً ورسائل عديدة في فن الجراحة والدواة

وتشخيص الامراض ومعالجتها ، وعلم وظائف الأعضاء ومنافعها ، وأدب الطبيب ومحتته ، والمدارس وقرق في الصناعة وتركيب الادوية وأبدالها وقوى الغذاء والدواء والترياقات والصيدنة في الطب . وظهر بعده شراح ومعلقون أشهرهم في القرن الرابع أوريباسيوس وله سبعون كتابا في الصناعة تم نقل قسم منها للعربية . ومع انه كان لها اثر بعيد الا ان شيئا منها لم يصل إلينا ما خلا بعض اقتباسات ونبد قصيرة متفرقة في معاجم الطب والكناشات . و آخر من يجدر ذكره في هذه القائمة المقتضبة من المؤلفين البيزنطيين هو بولس الأجنيطي من اسكندرية مصر ، والذي عاش حتى الفتح الإسلامي ( حوالي ٦٤٠ م ) ، وله سبعة كتب ترجمت إلى لغة القرآن ، وتبارى الأطباء المسلمون في دراستها والإشارة إليها ولكنها فقدت ماعدا فقرات واقتباسات نجدها بمعثرة في الكتب الطبية وفن الجراحة ( المعمل باليد ) . ( ١١ )

وكان في زمنه أيضا أهرن القس الذي كتب وترجم إلى اللغة السريانية وقد نقل كناشة الكبير ( في ٣٠ كتابا ) إلى العربية في مطلع القرن الثامن

( ٩ ) إبقراط ، أبو الطب ( إبقراطيس ٦٠ - ٣٧٠ ق.م ) والمجموعة التي تحمل اسمه ذكره الكثيرون من المؤلفين مشيرين إلى أهميته في تطور الطب العربي ، أمثال ، اليعقوبي ابن واضح ، تاريخ اليعقوبي ، طبعة النجف ، ج ١ : ٨٠ - ٩٨ ، وأبو داود سليمان بن حسان ابن جليط ، طبقات الأطباء والحكماء ، تحقيق فؤاد السيد ، القاهرة : مطبعة المعهد العلمي الفرنسي ، ١٩٥٥ ، ص ١٦ - ٢٠ ، وابن النديم ، الفهرست ، ص ١٤١ ، وشمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري الأشرفي ، نزهة الأرواح وروضة الأفراح ، مكتبة راجب استنبول مطبوع برعى دلم ٩٩٠ ، ق ١٦ : ١٢١ . وتوجد مخطوطات بالعربية لعهد من كتب إبقراط وقد ترجمت المجموعة لعدة لغات أوروبية مع تعليقات .

( ١٠ ) لقد حقق ونشر النص العربي لترجمة كتاب ديسقوريدس ( أو دياسقوريدوس ) في هولي علاج الطب أو الأدوية المفردة في طوان بالقرن سنة ١٩٥٢ ، بواسطسزاد دويلر والياس تيريز ( المجلد الثاني ) وقد ذكره ، اليعقوبي ، تاريخ ، ج ١ : ٩٨ ، وابن جليل ، طبقات ، ص ٢١ ، الفهرست ، ص ٢١ - ٢٢ ، وقد فحمت عددا من المخطوطات لهذا الكتاب في الحشائش والمفردات .

( ١١ ) نشر العديد من كتب جالينوس في اللاتينية ولغات أخرى وقد ذكره كثيرون من الكتاب في الاسلام ونذكر بالاختصار اليعقوبي ، تاريخ ، ج ١ : ٩٨ - ١٠١ ، وابن جليل ، طبقات ، ص ٤١ ، وابن النديم ، الفهرست ، ص ٤١٥ - ٤٢٠ ، وسامى خلف حمارة ، فهرس مخطوطات دارالكتب القاهرة ، دمشق ، مجمع اللغة العربية ، ١٣٨٩/١٣٩٦ ، ص ٢٨ - ٥٦ وانظر - أيضا له :

Catalogue of Arabic Manuscripts on Medicine and Pharmacy at the British Library, Cairo, 1975, pp. 1-26.

العباد النصارى منذ زمن الناذرة ، الذين بلغت الحيرة في زمنهم أوج مجدها . وقد قام حنين وزملاؤه وتلاميذه مثل ابن اخته حبيش بن الحسن بن الاسمم الدمشقي ، وابنه اسحق وتلميذه عيسى بن علي ، بنقل كتب الطب والصيدلة وما اليها من اليونانية والسريانية الى العربية بأمانة في الاداء والاخلاص في العمل .

ويذكر ابن النديم حوالي ٢٩ عنوانا بين كتاب ورسالة من تأليف حنين الخاص بالإضافة الى أضعاف ذلك حجما وقيمة في ترجماته لأعظم حكماء اليونان وتلاميذهم ، وذلك بمساعدة زملائه وتلاميذه . وفي احصائيات الطبيب المؤرخ ابن أبي أصيبعة يزيد العدد على ذلك . ( ١٤ )

وفي هذه المؤلفات والترجمات وضع هؤلاء الرواد الاساس الثمين والتوجيه السليم نحو نهضة زاهرة وانتاج فكر خصيب . وعلى سبيل المثال نذكر كتابه **المسائل في الطب للمتعلمين** ، والذي حين تصفحته في مخطوطات متفرقة وجدته نموذجا معبرا عن أصالة هذه الظاهرة المدهشة والاتجاه العلمي السليم والمنهج الصحيح الذي انتهجته كتب الطب بلغة القرآن ، مما حداني الى اقتراح تحقيقه ونشره وترجمته لاصدقائنا الدكاترة جلال موسى وابو ريان ، ومرسى عرب ، وبول غليونجي ، مقدمين بعملهم هذا المبارك خدمة جليلة في تقييم تطور وفضل الطب العربي في العصر الوسيط .

م ، على يد ماسرجيس ( او ماسرجوس ) ، وكان لكتابات اثر في تطور الطب في الاسلام . ( ١٢ ) **ابو زيد العبادي وعصر الترجمة** : منذ امتداد الدولة العربية الاسلامية واستيلاء السلطان في ربوعها ، ونشاط التجارة والصناعة والزراعة في انحائها ، بدا الاتجاه الواضح الدائب نحو الاستفادة من العلوم المعارف النافعة الشريفة من جميع مصادرها . وقام في العاصمة العباسية ، وبعدها في غيرها من المدن والحوضر في العالم الاسلامي كله ، نشاط منقطع النظير للتأليف والنشر والترجمة لحياء النافع من الحضارات القديمة ، وبنیان مدينة جديدة مزدهرة على اسس متينة ، وقد بلغ ذروته في القرنين الثالث والرابع ( التاسع والعاشر ) ثم ان هذا الانتاج الحضارى الرائع في شتى العلوم والفنون استمر حتى أواخر القرون الوسطى مهما السبيل ، لاسيما بعد تفاعله مع الغرب وترجمة الكتب الى اللاتينية وغيرها لانطلاق عصر البعث الاوروبي . ( ١٣ )

اما بخصوص الصناعة الطبية وما يتبعها من علوم فقد ساهم في احيائها نخبة مباركة من المترجمين الى اللغة العربية لاسيما النصارى العرب امثال ثيادوف طبيب الحجاج بن يوسف الثقفي ، وعيسى بن حكم الدمشقي ، وبختيشوع بن جرجيس ، ويوحنا بن ماسويه وعيسى بن ماسه ، وقسطا بن لوقا البعلبكي . ولكن اهمهم في هذا المضمار هو ابو زيد حنين ابن اسحق العبادي من عرب الحيرة من بني

( ١٢ ) ابن النديم ، **الفهرست** ، ص ٢٦ - ٢٨ ، **موفق الدين ابو العباس احمد بن القاسم بن ابي أصيبعة** ، **عيون الانباء في طبقات الاطباء** ، ج ١ ، القاهرة ، بولاق ، ١٨٨٢ ، ص ١٠٩ .

( ١٣ ) **عقيدة الحضارة العربية - بنوع النهضة ( جرجون هايز )** ، كمبريدج ، امريكا او لندن ، إنجلترا ، ١٩٧٨ ، ص ٢٠ - ٢٢ ، ٧٨ - ٧٩ ، ١٢٢ - ١٢٣ ، ١٧٧ ، **انقرايفس** :

Amin A. Khairallah, *Outline of Arabic Contributions to Medicine and the Allied Sciences*, Beirut, American University Press, 1946, pp. 54-58, 161-62 ; and Hamarneh, "Arabic Medicine and its Impact in the West, " *Oriente e Occidente nel Medioevo : Filosofia e Science*, Roma, 1971, pp. 395-424.

( ١٤ ) ابن النديم ، **الفهرست** ، ص ٢٢ - ٢٥ ، وابن أبي أصيبعة ، **عيون الانباء** ، ج ١ : ١٨٤ - ٢٠٠ ، وماكس مايرهوف ، **كتاب المشير مقالات في الدين** ، القاهرة ، الطبعة الاميرية ، ١٩٢٨ ، ص ١٤ - ٢٠ .

اعطت هذه المؤلفات لصناعة الطب الدفعة الاولى في منهجها الجديد .

وفي هذا الوقت بالذات اشتهر من الكتاب العرب ايضا يعقوب بن اسحق الكندي الفيلسوف ، والذي كتب في الصناعة الطبية والعطر والكيمياء ومفردات الادوية ايضا ، والذي كانت وفاته بعد سنة ٨٧٠ م بقليل (١٦)

واشتهر في زمانيهما ابو الحسن على بن سهل بن ( اوربان - المعلم او السيد بالبريانية ) الطبري نصراني اشتهر في نواحي طبرستان واسلم زمن المعتصم واشتهر اسلامه وظهر زمن المتوكل الذي اتخذه نديما ، وقد كان له اثر كبير على تطور الطب في تعليمه وممارسته كما يتضح من الاقتباسات والاشارات لكتابه **فردوس الحكمة** . يبحث فيه المؤلف طبيعة الكون والفساد وعلاقة الصحة بعالم الفلك وتكوين وتطور الجنين ، والتشريح ووظائف اعضاء الجسم البشري ، وامزجته وحواصه ، والتربية البدنية ، وحفظ الصحة في الفصول ، والمياه والبلدان ووسائل التغذية ، والامراض العامة والخاصة ، ومعالجة العين والاذن والعم والصدر واجهزة الهضم ، والتناسل ، والابراز والحميات والجدرى ، والحمرة وشرح لكتاب ابقراط في تقدمه المعرفة والعلامات الدالة على الامراض ، وعرق النساء ، والنقرس وامراض الجلد ، والاورام والجراحة البسيطة كالبط

ويبحث المؤلف في المسائل المواضيع الاساسية التي بنى عليها علم الطب النظري والعملي في بحثهما في الامور الطبيعية ، كالاركان والامزجة ، والاخلاط والاعضاء ، والقوى والافعال ، والارواح وما يتسبب عن اعتدالها من صحة وعن اختلال اتزانها من مرض واسبابه ودلائله واحواله ، ثم معاليجته وتدبير الابدان الضعيفة ، وتعديل الاسباب الستة العامة المشتركة ، كالهواء المحيط بابداننا ، وما يؤكل ويشرب ، والنوم واليقظة ، والاستسقاء والاحتقان ، والحركة والسكون ، والاحداث النفسانية ، من خوف وذعر وغضب او فرح وانشرح ، يتبع ذلك ذكر استعمال الادوية والافندية للعلاج وحفظ الصحة موجودة واستردادها لمفقودة ، والمقائير المفردة المركبة ، وقواها وكيفية وفائدة تركيبها ، وخزنها واوزانها ، وامتحانها وكيفية صرفها ، ومعرفة تائيرها في الانسان في حالتي الصحة والمرض ، ونفع الترياقات وكيفية تركيبها ، واعضاء البدن وعلوى التشريح والفرائز والحميات والاسندال من النبض والبول وغيرها . ( ١٥ )

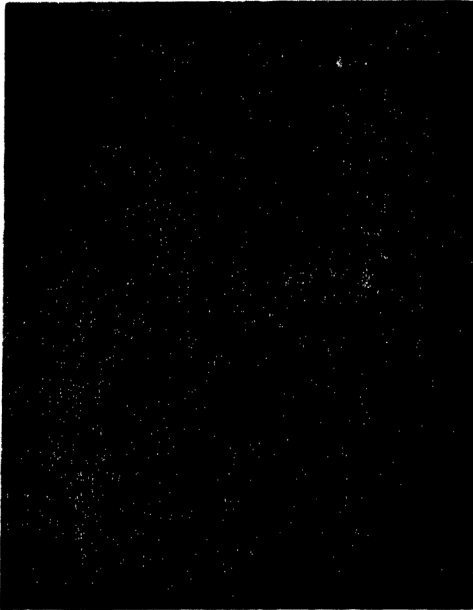
وفي هذا الكتاب وغيره من مؤلفات حنين ومعاصره وصفت الكثير من المصطلحات الطبية والاسماء الفنية التي مهدت السبيل الى سيورة العربية لفئة العلوم بجانب كونها لفئة القرآن والاسلام ولسان الادب والبلاغة ، وقد

( ١٥ ) هناك عدة مخطوطات لكتاب المسائل في الطب لحنين فحصتها في القاهرة واسطنبول واكسفورد وهناك شروح ومختصرات وسعدنا ان نرى تحليقا وترجمة لهذا الكتاب الهام جدا يقوم به د . جلال موسى والزامل الاواصل ، انظر حمارة ، فهرس مخطوطات دار الكتب العربية المتعلقه بالطب والصيدلة ، القاهرة ، دار التجديد الفنى ، صص ١٣ - ١٥ ، ١٧ - ٢١ ، ٢٠ ، ٤٠ ، ٥١ ، وايضاله فهرست الكتبة البريطانية ، ١٩٧٥ صص ٢٥ - ٢٠ ، وايضا L. Leclerc, Histoire de la médecine arabe, vol. 1, Paris, 1876, pp. 139-52.

( ١٦ ) احمد فؤاد الانواني ، الكندي فيلسوف العرب ، القاهرة ، المؤسسة المصرية العامة ، ١٩٦٤ ( اعلام العرب رقم ٦٦ ) ، صص ٣ - ٢٦ ، رشيد يوسف مكارني ، التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب ، بغداد ، العاني ، ١٩٦٢/١٩٦٢ ، صص ٦١ - ١١١ ، وانظر :

Hamarneh, "Al-Kindi, a ninth-century philosopher, physician and scholar," Medical History, 9 (1965), pp. 328-42.





الشكل الاول : - الفصل في الفواكه وانواعها من كتاب « تقويم الصحة » للمختار بن بطلان البغدادي ( المتوفى سنة ٦٤٤هـ / ١٠٦٨ ) الحاوية حوالي اربعين تنويما ( زيجادا و جدولا ) حول معالجة الامراض وحفظ الصحة وتعديلها بالدواء والغذاء والاسباب الستة اللازمة لدوامها ، من مخطوط نفيس رقم شرقي ١٢٤٧ بالاتيوان نقلت سنة ١٤١٠هـ لكتبة ملك حلب الايوبي الملك الغازي ( تكرمت بالسماح بنشره المكتبة البريطانية بلندن مع الشكر ) .

ويتهاونون في نقل سيره حتى ظنوه يهودي المذهب لجهلهم بما كتب ، مما يؤيد بجانب ما ذكرنا أهمية الطبري كمفكر حر أصيل (١٨) .

وهناك مؤلفون آخرون أمثال ثابت بن قرّة ، وقسطا بن لوقا ، والجاحظ ، والدينوري ، ممن كتبوا في علوم الحياة يضيق المجال عن ذكر مآثرهم وهي كثيرة . ولكن بسبب انتاج هؤلاء ونظائرهم ، ونصرة الخلفاء وذوى الفضل لرجال العلم والادب ، ووفرة فرص العمل وكرم الجزاء واتساع رقعة الممالك الإسلامية ، وسهولة السفر والتنقل والاحتكاك سريعا فقد نمت بدور المعارف هذه وأعطت ثمارها اليبانة .

**المائة الرابعة ( القرن العاشر م ) وفجر عصر الرازي :** في المائة الرابعة للهجرة اخذ الطب العربي صفة خاصة واضحة المعالم أكيدة الاتجاه ، تضم كل عوامل القوة والنمو والتقدم ، تحت ظروف ملائمة تتوفر فيها حرية التعبير والانطلاق الامر الذي توفر حيناً وتقلص أحياناً ، وكان في هذا العصر أكثر من سواء قد تحققت أهداف الباحثين والمفكرين وتميز الوفرة عدد الاطباء النابهين مع الحوافز الرشيدة للإبداع والانتاج . فيه نشأت المدارس الطبية وتطورت المستشفيات والمكاتب ودور العلم وأصبحت لغة القرآن لغة العلم والمعارف في كافة أرجاء الامبراطورية الإسلامية ، وبين جميع شعوبها من فرس وآتراك وغيرهم ، واحتضنت علماء ينتمون الى مذاهب أخرى جمعت بينهم وحدة الأهداف والمنازل . وفي الطليعة بين هؤلاء الأفاضل كان الطبيب

والشقي والفصد والحجامة ، ومعرفة النبض وأحوال البول وأقوال جالينوس في ذلك وفي خواص الاشياء ، وعلل المذاقات والروائح وأفاويه الطيب والألوان ، والجواهر المعدنية والحشائش والنباتات الطبية ، والأغذية والأدهان والأشربة والألبسة ، والمقاسير البسيطة والصمغ والأصداغ ، ومناافع الأعضاء وعلم السموم والترياقات وفوائد الصناعة ونوادير مزاويلها وجوامع من كتب أطباء الهند في تقسيمه وتعليقه ، وتدير المريض بالفداء والدواء جامعاً بذلك بين تعاليم الاغريق وخططهم ، ومناهج الهند واستنباطاتهم (١٧) . ولابد هنا من ذكر كتابه **الدين والدولة** في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ( اكمله حوالي سنة ٢٤٧هـ / ٨٦١م ) ووجوه الخبر وصحبه ، والتوحيد وآيات النبوة وفضائل الخلفاء الراشدين مع اقتباسات هامة من كتب الزمائر للاداد ، ونبوات اشعياء وهوشع وميخا وحبقوق وضغنيا وزكريا وأرميا وحزقيال ودانيال ، وهي في غاية الاهمية قل من فطن اليها لأكثر من ألف سنة ، مع توفر وجودها وعمق معانيها وندرتها ولاقنتاعنا بأن هذا الكتاب الفريد يستحق العناية والدرس . ومن العجب ان هذا الكتاب أهمل طيلة هذه المدة كل الإهمال ، فلم تتناقله الأيدي ولم يدرسه علماء الدين والفلسفة ، حتى لم يبق منه لزماننا الا نسخة واحدة معروفة لدى كاتب هذه الأسطر ما عدا طبعتيين ظهرتا مؤخراً في بيروت وتونس ، ونحن نذكره لأهمية الطبري في تاريخ الطب الإسلامي ، ولان أعماله قديماً جعل بعض المؤرخين يخطئون

( ١٧ ) Hamarneh, "Contributions of Ali al-Tabari to Ninth-Century Arabic Culture," *Folia Orientalia*, 12 (1970), pp. 91-101; and "Abu'l-Hasan Ali b. Sahl Rabban Al-Tabari," *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 13 (1976), New York, pp. 229-31.

( ١٨ ) أول من اكتشف هذا الكتاب وحققه مع تعليق من النسخة الوحيدة آنذاك في مكتبة جون رالاندز بمانشستر ، ١٩٢٢ ، ١٩ - ٢٢ هو العلامة والباحث العراقي الأصل الفونس منغانا وحديثاً نشره وحققه وقدم له عادل توبهسي ، الدين والدولة لملي بن دين الطبري ، بيروت دار الافاق الجديدة ، ١٩٧٢ ، مع مقدمات لمحمد كرد علي ص ٢٥ - ٢٧ ، وسامي حداد ص ٢٨ - ٢٠ . ونشر في المكتبة العتيقة ، بتونس ( بدون تاريخ ) وكلا الطبعتين جيدة .

السخرية والمقاومة والعداء من معاصريه ومن تبع آرائهم ، الذين انهموه ظلما بالكفر والمروق ، ونسبوا اليه كتابات لم تخطها يده ، وليس لها أى ذكر في فهرست كتبه ، وعو الجريء العصامي الذي أبى اخفاء آرائه واتجاهاته الفكرية ودفع الثمن غاليا (١٩) .

ويكفيه فخرا أن مالدنا من كتاباته قد ذاعت شهرتها في مشارق الأرض ومغاربها ، مع ترجماتها وشروحاتها ، أضف لذلك أنه كتب في التعرّى والتدنر والبئنة والبصريات ناقض بها أقوال أرسطو طاليس وبطليموس ، وتكلم في العلم الإلهي والتطور وعلم الاخلاق ، كباحثه في النوم والاسم واللذة ومنافع الاعضاء والسموم وأمراض الاطفال والجدرى والحصبة والأمراض الوافدة وعلم النفس وغيرها . ثم انه كان رائدا في تدريس هذه الأبحاث لتلاميذه العديدين ومن خلال كتاباته ولخصياته لكتب القدماء وتشجيعه على قراءة الكتابات المفيدة وسماع المحاضرات ، والإصغاء للتوجيهات البناءة وعيادة المريض بصورة منظمة ، والاستماع لشكاوهم وما يستملكون . وهو الذي حذر في براء **الساعة** ورسائل أخرى من اضاءة المال والوقت في التنقل من طبيب الى آخر ، والاعتماد على طبيب العائلة الثابت العارف بتاريخ المريض وأحواله ، وقد نادى بالبساطة في اللباس والطعام واسلوب الحياة مع مماشاة الطبيعة وعدم التطرف والتماذى في الحماية في غير موضعها . ونستطيع ان نستجلي الكثير من أسلوبه في تعليم الطب وممارسته من موسوعته **المسماة الحساوى الكبير في الطب** والتي قضى ردحا طويلا من

النفاسى والفيلسوف العالم أبو بكر محمد بن زكريا الرازى ( ٨٦٥ - ٩٢٥ م ) الذى يمكن اعتباره بين أهم من وضعوا الاسس الراسخة والقواعد الثابتة لتعليم الطب وممارسته ، ليس في العالم الاسلامى فحسب ، بل وفي اثره البعيد في تدريس الصناعة الطبية وما اليها من علوم ، وتوجيهها في القرون الوسطى و الاوساط المستنيرة في الشرق والغرب لقرون عديدة حتى عصر البعث .

ويعتبر الرازى أول من أظهر أهمية الطب السريرى والنفسانى وكتب عنهما باستفاضة ومن اختيار في الاسلام . وصنف في الكيمياء وأسرارها والعقاقير وتحضرها ووضع اصول فلسفة النظريات الطبية في هذه الحقبة ، وساعد على تطور ادب الطبيب وأهمية العمل في البيمارستانات والتجربة الطبية وكتابات أخرى فقد منها الكثير مع الاسف منذ عصره . وقد حارب الرازى الشعوذة في الصناعة وهاجم جهلاء المتطهين الذين كانت غايتهم إبتزاز أموال المساكين والسطاء وقد حارل رفح مستوى التعليم الطبى برفع مستوى مزاوى المهنة علميا وأخلاقيا . ففى كتابه **المرشد** شارحا ومنتقدا **فصول إبقراط** مبدأ آراء أصيلة في تجارب الطبيب وأهمية علاقته مع مرضاه وتقدمة المعرفة واعتباره كل مريض كفرد مستقل عن سواه له شخصيته وتدبيره الخاص الذى يتفرد به بالنسبة لتاريخه وعاداته وبنيته ، تلك الأمور التى طالما يغفلها ممارسو المهنة في عصرنا الحاضر .

وبسبب اصرار الرازى على بلوغ أعلى المستويات للمهن الصحية لاقى الكثير من

( ١٩ ) ابن النديم ، **الفهرست** ، ص ٤٢٩ - ٢٤٠ ، ٥١٨ ، صلاح الدين خليل بن ابيك الصلبي ، **تكت الهمان في تكت العميان** ، القاهرة ، **الطبعة الجمالية** ، ١٩١ ، ص ٢٤٩ - ٤٠ ، **والبير ذكي اسكندر** (كتاب المرشد او الخصوص للرازي ، مجلة معهد المخطوطات العربية ، المجلد السابع ، الجزء الأول ، ١٩٦١/١٢٨٠ ، ص ٥ - ١٢٥ ، تلبية دراسة تحليلية لطب الرازى لعهد كامل حسين ، ص ١٢٨ - ١٧١ وحوارته ، **فهرست مخطوطات دار الكتب** ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ١٩ - ٢٢ ، ومخطوطات القاهرة ، دمشق ، ١٩٦٩ ، ص ٨٦ - ١٠٣ . وكتاب الرازى ، **منافع الاغذية** ودفع مضارها ، ونبهاته دفع انصار الكلية من الإبدان الإنسانية بتدارك انواع خطأ التدبير ، لابن سينا ، القاهرة ، **الطبعة الخيرية** ، ١٣٠٥ هـ .

الامراض العامة ، وطرق تشخيصها ومعالجتها بالاغذية الموجودة في معظم الاماكن ، والنسي يسهل الحصول عليها واستعمالها . في العصر الوسيط اطلق على مثل هذه المؤلفات لقب طب الفقراء والمساكين ، كانت في الواقع كتباً لمعالجة حالات طارئة وبسيطة ، لاسيما في حالة عدم وجود الطبيب او امكانية شراء ادوية نادرة غالية الثمن ، ومثل هذا النوع من الكتب انتشر استعماله في أوروبا والعالم الجديد في العصور الحديثة تحت عنوان « طبيب العائلة » او « كيف تستطيع ان تطيب نفسك » .

واخيراً يخبرنا ابن التديم بأن الرازي كان اوحده زمانه وفريد عصره ، جمع المعرفة بطول القدماء والمحدثين وتنقل بين العراق وإيران . وكان يجلس في مجلسه في مجلسه في حلقة تعليمه الصناعة ، ودونه تلاميذه المتقدمون ، ودونهم تلاميذهم ، ثم آخرون مبتدون . فكان يبعث الرجل فيصف ما يجد لأول من تلقاه ( صف المبتدئين ) فان كان لهم علم به فحسن ، والا فتعدهم الى المتقدمين فان اصابوا والا تكلم الى الرازي في ذلك - اسلوب في غاية الاهمية لغائدة المتعلم وارشاد المعلم في مهمته مما يلجأ

الزمن في اعدادها وجمعها ، ثم انه تسوف قبيل نشرها في وضعها النهائي فوصلت اليها ضعيفة التنسيق والترتيب . على انه في هذه الموسوعة يعالج الامراض من هامة الراس الى اخصص القدمين ، واصفا الاسباب والعلامات وطرق التشخيص والمعالجة ، يورد آراء من سبقه من المؤلفين القدماء والمحدثين حتى عصره ، ثم يعطى رايه ، الامر الذي يكشف لنا عن الصورة الحية لطريقة تدريسه هذه الصناعة مستلهما آراء من سبقوه وتوصياتهم ، منتقدا او مؤيدا ، مع التزامه بالتعبير عن مشاهداته وتجارب الخاصة - الامر الذي أصبح علامة مميزة في طريقة واسلوب التعليم في الاسلام ( ٢٠ ) . وبدقة قصوى يبلغ ذروة الابداع في رسالته في الجدرى والحصبة في تشخيصه ووصفه كلا المرضين ، ووجوه الخلاف بينهما ، وطرق المعالجة وصدق الملاحظة ، يكتب كما لو كان معلما يلقى محاضرة على سامعيه وتلاميذه ( ٢١ ) .

ولطرافة الموضوع واصلته احب ان اذكر : ولو ذكرنا عابرا كتابا ألفه الرازي لمرضاه وطلبته الصناعة وكدستور في بيوت القراء عنوانه **فيمن لا يحضره طبيب** غرضه منه ايضاح

( ٢٠ ) لقد قامت دائرة المعارف العثمانية ببيد اباد النكن - الهند بطبع كتاب الحاوي في الطب للرازي من نسخة فلوازي شريف ونسخة الاسكودريال وغيرهما وقد صدرت الطبعة الثانية سنة ١٩٧٧ في ٢٢ جزء وفيها بعض الاخطاء ولتحتاج الى تحقيق وتقييم . انظر ايضا :

Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, vol. 1, Leiden, 1943 edition, pp. 267-71; and Suppement, 1 : 417-21; and Fuat Sezgin, *Geschichte der arabischen Schrifttums*; vol. 3, Leiden, Brill, 1969, pp. 274-94, and vol 4, 1972, pp. 275-82. See also anamylisis by A.Z. Iskandar, *Catalogue of Arabic Mass.*, London, Wellcome Medical Library, 1967, pp. 1-71, 90-93 ; 104-6, and 128-29.

وهايز ، مبقرة الحضارة العربية ، ١٩٧٨ ، ص ١٧٨ .

( ٢١ ) كتاب الرازي في الجدرى والحصبة ترجم السلفات عديدة وطبع في لندن سنة ١٧٦٦ النص العربي مع ترجمة لاتينية بواسطة يوحنا تشانج وصدوت في العربية مع تعليق وتعليق وشرح لكازنيليوس فان داك في بيروت مع الطبعة الاميركية ، سنة ١٨٧٢ ، وترجم في طهران ، مطبعة الجامعة ، ١٩٦٥ بواسطة محمود نجم آبادي ، وهناك ترجمة الفصل بالانكليزية . انظر ايضا اليرت اسكندر « تحقيق في سن الرازي عند بدء اشتغاله بالطب » *المشرق* ، ج ٥ ، ١٩٦٠ . ص ١٦٨ - ٧٧ « وكالطبيب الكليتي » ، نفس المجلد ٦ ( ١٩٦٢ ) ، ص ٢١٧ - ٢٨٢ .

C. Elgood, *A Medical History of Persia*, Cambridge, 1951, pp. 184-209.

عبد الله محمد بن ثواب الموصلي بن التلاج ، اللذان لازماه سنين عديدة واشغلا عليه وتميزا في الصناعة . أما البلدي فقد غادر العراق الى مصر حيث خدم يعقوب بن كلس وزير العزيز الفاطمي وأهدى له كتاب **تدبير الحبالى والأطفال والصبيان وحفظ صحتهم ومداواة الأمراض المارضة لهم** - رائد الكتب نظيره في هذا الموضوع الطبى الهام . أما كتاب ابن أبي الأشعث فهو في ثلاث مقالات : بحث في الادوية النباتية ، والمعدنية والشبيهة بالمعدنية والحيوانية وقواها والقوانين الكلية ومنافعها وطرق استعمالها ، متبعا لمذهب جالينوس ، يقول في مقدمتها بعد حمد الله « وأهيب الحياة امتنانا والمنعم بالصحة احسانا ... » . ان وأهيب الحياة طبيها لنا بالصحة وأرشدنا الصحة بالادوية وتدبير الإبدان » . ثم ذكر الاسباب المتصلة بالصحة والمرض : أما بدن قابل أو علامة دالة أو سبب فاعل ، وأشار الى أهمية احوال الإبدان واسباب ودلائل الأمراض لا سيما الرئيسية التي وصفها حنين في **المسائل** . وهنا تلمس ايضا اهتمام ابن أبى الأشعث في ادب الطبيب ومستوى المهنة الرفيع فيوجه نظر مرؤولها الى واجبه المقدس ومسؤوليته تجاه مرضاه فيقول « أعلمو أيها الأطباء ان الله فرض بالبلاغ ... أيها الأطباء ان الله سيألكم عما علمتم في إبدان الناس - وما أكثر المخلين بهذه الامانة في زماننا الحاضر - فهذا ما أعظم به الطبيب وأوصيه » . ثم يحذر من المشعوذين مؤكدا « ينبغي ان لا يوثق بالعامي الجاهل المتعاطي لصناعة الطب » ثم يعتدح المهنة ذاكرة قدمها وأهميتها وتطورها ، كما في سائر الصناعات والحرف الاخرى ، فيقول « لأن الصناعة طويلة لم تصل البنا لهداه الغاية الا بالآلاف السنين والوف من الرجال »

اليه في زماننا في العيادات الخارجية والطوارئ . في مراكز الاسعاف والمستشفيات الكبيرة . وكان الرازي مثال الطبيب الكريم الفاضل ، دائب العمل والدرس مترفقا بالناس وأوسع الاحسان لمرضاه ، وقيل انه فقد بصره في آخر أيامه بعد ان أضاء بعلمه وفضله سبل الكثيرين في الترفيه عن المرضى وشغاء أسقامهم ، تاركا لنا تراثا طبيا غنيا وخالدا ( ٢٢ ) .

وبعد واة الرازي بسنين ترك الطبيب أبو جعفر أحمد بن محمد بن أبى الأشعث ارض فارس وجاء الى الموصل بالعراق ، ثم ارتحل الى بلاد أرمينية التي كانت لها صلات جيدة مع بلاد الاسلام « وحيث اشتهر بعرفته للعلاج » وفي قلعة برقى سنة ٣٤٨ هـ ٩٦٠ م ألف أولا كتابه **الفائز والفتنى** وقد نقل في السنة ذاتها كتابه هذا في الموصل بعد رجوعه اليها ، حيث استمر في مزاوله مهنة الطب وتعليمه حتى وفاته .

ويبحث كتابه في مقالتيه فوائد وتغذية أعضاء البدن ، مع جمل في تشريحها ووظائفها ، والحواس والقوى الفاذية فيها ، كما ألف كتباً أخرى كثيرة ، وشرح كتب جالينوس وفسر غوامضها ، ونسق كتبه الستة عشر وقسمها الى جمل وأبواب وفصول - كما فعل غيره من المؤلفين في هذه الحقبة ممن جاءوا بعده وحلوا حذوه - ليسهل على القارئ كل ما يلتمسه منها ، ويتعرف به على أقسام كل كتاب ، وما يشتمل عليه كل منها ، وفي أى غرض هو . ويجدر هنا ذكر كتابه في الادوية المفردة ايضا وكان الباحث له على تصنيفه قوم من تلاميذه سألوه ذلك من بينهم أبو العباس أحمد بن محمد البلدى ، وأبو

( ٢٢ ) أبو القاسم صاعد بن أحمد الاندلسي ، طبقات الأمم ، القاهرة مطبعة السعادة ، صص ٨٢ - ٨٥ ، فيلوروس ابن المبري ، تاريخ مختصر الدول ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٨ ، صص ٤٦ ، ١٥٧ - ١٥٨ ، ويذكر الرازي في الحاوي ، طبعة حيدر آباد ، ج ٢٣ ( ١ ) ص ٢٨٨ كيف ان الطبيب ينبغي ان يكون نظيفا نظيفا باشا حسن النطق وانه يحتاج الى تعليم طويل وطلب حيث لا تقان الصنعة . ثم أكد انه لا يمكن تعليم نبض أو بول الذكر من الانثى في الحالات العادية ولكنه يذكر الفروق في تشخيص وجع الكلى وتمييزه عن وجع القولون .

ويستحث على اختيار طبيب للعائلة يحرص على صحة رب الدار وأهل بيته .

أما حديثه عن تلاميذه ، الذين بدعهم ، كما فعل أبو القاسم الزهراوى معاصره ، أولاده ففيه كشف صريح لنوعية التعليم المهني وتقديره ، ودرجات التحصيل من طالب الى خريج فالى طبيب مقيم أو مناب كما نجد في مشافي العصر ، اذ يقول عن تلميذه الألف ذكرهما « وهما في طبقة من تجاوز تعلم الطب ودخلا في جملة من يتفقه فيما علم من هذه الصناعة » . وفيه يقول ابن ابى أصيبعة ان ابن ابى الأشعث كان وافر العقل شديد الراى محبا للخير كثير السكنية والوقار متفقه في الدين ... وكان فاضلا في العلوم الحكيمية متميزا فيها . « وقد اتم هذا الكتاب سنة ٣٥٣ هـ ٩٦٤ م (٢٣) .

وكان معاصرا لابن ابى الأشعث الطبيب المسلم ابي منصور الحسن بن نوح القمري . من بلاد ما وراء النهر صاحب كتاب **فني ومني** . في مقدمته نجد تعبيرا مشوقا واعترافا صريحا عن رغبة المؤلف وتصميمه منذ نعومة اظفاره لدراسة العلوم الطبية والتخصص فيها وممارستها ، اذ يقول بعد السملة : « اني لم أزل في صباى ومنذ عقلت أحب العلوم الطبيعية وتنازعنى نفسى اليها خصوصا علم الطب ، لما كنت ارى فيه من اراحة الانفس وتخليصها من الآلام واعادتها الى الصحة بعد السقام » . هذه الدوافع الانسانية الرفيعة ، التي تكاد تخلو من محبة المال واللذات ، وتصبو لخدمة العلم وتخفيف مصائب الانسان

وشفاء الاسقام . ويحرص القمري للتحريش على وجوب قراءة الكناشات الطبية النافعة واحترام الافاضل من الحكماء كعلمين ورواد فيقول « وكانت همتى على خدمة من تمسك بالطب بادنى علقه ، فضلا عن المتبحرين والمبرزين فيه حتى احطت بمكتون خزائنه ، واطلعت على اسراره وكنانيه ، وادركت منه مارجوت معه الكفاية وقدرت به بلوغ الكمال والغاية » وهكذا بعد ان تخرج ونضج علمه باشر في ممارسة المهنة « فاكبت على معالجة المرضى » كما بدا ايضا في التعليم والتأليف وقد استخرج كتابه من مصادر متفرقة و « جمع فيه اكثر تأويل الاطباء المتقدمين والمتأخرين في العلاج خاصة ، وضم اليه ما جرب وصح عنده وجعله على ثلاث مقالات وقيد ابوابها بحروف الجمل » . وفيه عرض شامل للأمراض من القرن الى القدم ، الظاهرة والخفية بما فيها الحميات بأنواعها .

وبعجبا منه صراحته وامانته ، فهو لا يرتئي فوق ما ينبغي ان يرتئي مثبتا نبيل مقصده باعترافيه بعجزه وضعفه على حسل بعض المضلات الصحية التي تواجهه فاسمعه يقول « وكان يعتاص على ذلك لاحتياجي الى النظر في كتب شتى » ، واذا اعترف بعجزه وصف لنا احدى السبل لمعالجة هذا الضعف ، الذي حدا به الى مطالعة الكثير من الكتب لاستخراج المعلومات منها ثم مباشرته في التأليف تذكرة وذخرا لنفسه ولن قراه من التأليف (٢٤) . وكما تقول الدكتورة غادة كرمي التي تهيب دراسة شاملة حول الموضوع ، ان غاية القمري كانت تعليمية وبحته « لا يحتوى على مناقشات فلسفية أو نظرية » بل تستهدف

(٢٣) ابن ابى أصبغة ، عيون الأنباء ، ج ١ : ٢٤٥ - ٤٧ وفي المكتبة البريطانية يوجد مخطوط في ١٩٠ ق ٢٢ سفرنا للصلحة بخط نسخ نقل سنة ٦٩٦ هـ وصفته في الفهرس ، ١٩٧٥ صص ٦٥ - ٦٨ مع المراجع . انظر ايضا ادب السيد ، ارمينية في التاريخ العربي ، حلب ، ١٩٧٢ .

(٢٤) غادة كرمي ، « الطب العربي في القرن العاشر م » أبحاث الندوة ، ج ١ ، حلب ، معهد التراث العلمي العربي ، ١٩٧٧ ، صص ٧٦٧ - ٦٩٠ ملخص لقالة بالانكليزية تحت الطبع وهي تشكل مرعا بسيطا لموضع اطروحة دكتوراة تعد للنشر ايضا . وفي المكتبة البريطانية ، فهرس ، ١٩٧٥ ، صص ٧١ - ٧٢ بخط نسخ جميل ومفرد مع فهراس سنة ٦٩٨ هـ في ٢٢٢ - ١٧ سفرنا للصلحة .

فكان اذا مؤلفو الاسلام من القمري الى جعفر احمد بن محمد الحشاء التونسي (١٢٤٧/١٢٤٩) في كتابه مفيد العلوم ومبهد الهموم في تفسير الالفاظ الطبية واللغوية الواقعة في كتاب الطب المنصوري للرازي ومن جاء بعده رواد فرع جديد هام في الميادين العلمية واللغوية لرفع منار تعليم هذه الصناعة الشريفة .

ونختتم الحديث حول رجال القرن الرابع بذكر الطبيب الذائع الصيت في الشرق والغرب ، علي بن العباس الجوسي (ت ٣٤٨/٩٩٤) تلميذ أبي ماهر موسى بن سيار ، وكلاهما من أرض فارس . وكتاب الجوسي ، الكامل في الصناعة الطبية المعروف بالكلبي والمهدى لخزانة الملك عضد الدولة البويهى قد ترجم الى اللاتينية اكثر من مرة .

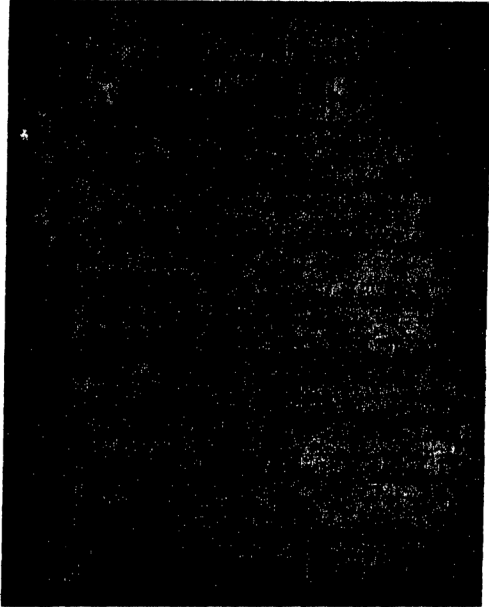
فيه يمتدح الملك الفارسي لتحليله بالفضائل وحبه للعلم والحكمة واهلهما ، مقتبسا قول ابو شروان : « ان اراد الله بامة خيرا جعل العلم في ملوكها والملك في علمائها » ، وكمن من شعوب اليوم محرومة من كليهما . ويعتبر الجوسي ان الطب اشرف الصناعات ، ولكنه ينتقد ، وحيانا بدون مبرر ، المؤلفين الذين سبقوه على اخفاقهم في وضع كتاب شامل خال من العيوب ، مما يحتاج اليه اهل الصناعة وغيرهم في حفظ صحة الاصحاء ورداه على المرضى « اذ كنت لا اجد لاحد من القدماء والمحدثين من الاطباء كتابا كاملا يحوى جميع ما يحتاج اليه من بلوغ غاية هذه الصناعة واحكامها . » وينتقد المجموعة الإبراهيمية بان

معالجة اللعل عمليا وبذلك يهين هذا الكتاب « أساسا ممتازا لدراسة الممارسة التطبيقية، حسب التقليد المتبع آنذاك حاولا تنفسا ومقتبسات لأطباء كثيرين كانت ستضيع لولا ذلك (٢٥) .

وقد اتبع هذا الأسلوب نفسه في رسالته التنوير في المصطلحات الطبية التي تغطي المعلومات المدونة فيها من بطون الكتب وتضاعيف الكناشات وفسرها تفسيرا مجردا بالفاظ غير اصطلاحية في ذكر اللعل والاسباب وقسمها الى عشرة أبواب ، وتشتمل الاسامي المستعملة في المداواة والاطعمة والاشربة والصيدنة والاوزان والاكيال وصناعة الطب وافتتحها بالقول « اني لكثرة معرفتي بفضل علم الطب على سائر العلوم ، وفرط علمي بحاجة كل محقق في كل وقت وكل مكان اليه ، وشدة حرصي على ما يرغب الناس في تعلمه لا ازال مفكرا في جميع ما يقرب البعيد ويسهل المتوغل ليزداد المبتدئ به والشارع فيه قوة صريحة وثبات عزيزة على دراسته واستكمال الحظ منه . وقد احببت في هذا الوقت ان التقط من بطون الكتب وتضاعيف الكناشات الفاظا هي عند اهل الصناعة معروفة ، وابطحانا لا بد منها في كل يوم ، ولا توجد تلك الاشياء الا متفرقة في كتب شتى . والطارىء على هذا العلم محتاج الى تجليها والوقوف على معانيها الى تكلف شديد ومقاسات تعب كثير ، واهل التبرم بها ومعاناة النصب في طلبها تحمله على نبذها جانبا والاعراض عنها . واني افسر كل لفظة منها تفسيرا مجردا (٢٦) .

(٢٥) المرجعان اعلاه رقم ٢٤ ، وقد اتاحت لي الظروف ان الفحص عددا كبيرا من المخطوطات لكتاب غنى ومنى ، وان اقتبس بعد ما ذكره المؤلف ونظنت ان المكتوبة غادة كرمي ستوفي هذا الموضوع حقه من البحث والتقييم .

٢٦ - يذكر ابراهيم شيوخ ، في فهرس المخطوطات المصورة ، ج ٢ قسم ٢ - الطب ، معهد المخطوطات العربية ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٥٧ - ٥٨ ، ٩٢ نسختين لكتاب التنوير للقمري الواحدة بمكتبة احمد الثالث باسطنبول رقم ١٥٣١٧ - ١٢٠٢٥ سطرًا بخط تعليق مفرد والثانية بمكتبة الفايح رقم ٥١١٧ ايضا بخط تطبيق في ٢٢ ، ٢١ سطرًا وقد ذكرتهما المكتورة الكبرى .



الشكل الثاني : - « الاختبارات » في المألجة وحفظ الصحة وتعديلها من مخطوط ابن بطران في تقويم الصحة ، حصلنا على شكل ١ ، ٢ باذن من المكتبة البريطانية بلندن ، ونحن مدينون للقائمين عليها بالشكر لسماحهم بدراستها ونشرها .



كتبها مقتضبة غامضة المعاني يقتصر كل منها على نوع واحد من أنواع هذا العلم ، وبأن كتب جالينوس فيها اسهاب لا طائل تحته ، وأن **أوريباسيوس** كان ناقلا ، وأن **أهرن القس** قد اخفق في ترجماته . ومع انه يمتدح حنينيا العبادي فانه ينكر على الرازي عدم ذكره تشريح الاعضاء والعلاج باليد ، وانه يهمل في **الحاوي** شرح الامور الطبيعية . لكن المجوسى استعان بكل هؤلاء ويوضح بالقول « واما انا فاني اذكر في كتابي هذا جميع ما يحتاج اليه في حفظ الصحة ومداواة وطبائع الامراض واسبابها واعراضها مما لا يستغنى عنه الطبيب . . . ومما قد صحت منفعة . » ثم يضيف « واما الادوية فاني ذكرت منها ما يستعمله اطباء الاقليم الرابع والعراق وفارس ، وما قد صحت تجربتهم له وكثرت معرفته في كل واحد من الامراض ، اذ كان كثير مع الادوية التي استعملها القدماء من اليونانيين قد رفضها اهل العراق وفارس » ، مما يدل على حرية فكره وثورته على التقليد السقيم . وقد اجاد في اعطاء امثلة مفيدة حول الطريق الذي سلكه في كتابه ومنهج بحثه واستطلاعها كما في وصفه العلل كداء ذات الجنب « هذا الورم الحار العارض للغشاء المستبطن لاضلاع الصدر من مادة تنصب اليه » وغيرها من امور المداواة والتدبير . ويستفيض في ذكر الرؤوس الشمانية التي ينبغى ان تعلم قبل قراءة كل كتاب « كفرضه ومنفعته وسسمته وجهة التعليم فيه ومرتبته ، واسم الواضع وصحته ، وقسمته الى اجزاء ومقالات . ويقع الملكى في عشرين مقالة في علم الطب وعمله ، وهو اكبر حجما من كتابي **الفردوس** للطبرى

٢٧ - كتاب الملكى او كامل الصناعة الطبية للمجوسى موجود لعمرنا في عشرات النسخ في مكاتب عدة نشر في القاهرة بولاق في مجلدين سنة ١٢٩٤/١٨٧٧ م ويطبع في لاهور سنة ١٨٦٦ م وترجم الى اللاتينية اكثر من مرة ونشر ومنه نسخ في المكتبة البريطانية والقاهرة واستنبول وواشنطن وكمبريدج. انظر :

F. Sezgin, Geschichte, 3 : 320-22; and Dictionary of Scientific Biography, N.Y., vol. 9 (197) pp. 40-42.

وابن العبري ، مختصر الدول ، ص ١٧٠ - ٧٦ .

٢٨ - جمال الدين ابو الحسن على بن يوسف القفطي، تاريخ الحكماء ، بغداد ، طبعة مكتبة المثنى من نسخة ليزج ١٩٠٣ ، ص - ٢٢٢ ، وبروكلمن ، طبعة لينن ، ج ١ : ٢٧٢ وملحق ١ : ٤٢٣ .

يتلمذ لطبيب معين مدة كافية ، ولم يمارس المهنة بمكثه في إحدى البيمارستانات ردهة من الزمن ، بل انه تقدم للمارسة والتأليف بجراحة وبجراح يكاد يكون منقطع النظر في ريعان صباه معتمدا على ذكائه المفرط واطلاعه الواسع ونظرة الشاقب وسرعة خاطره وحسن ملاحظاته الشخصية . وحسبنا ان نذكر هنا فقط دائرة المعارف الطبية التي كتبها تحت عنوان ذي معان :

**القانون في الطب ،** في خمسة كتب احاطت بجميع علوم الطب كلياته وجزيئاته ابتداء بجرجان واتمه بمدينتي الري وهمدان ، يمتدحه حاجي خليفة بانه « من الكتب المعتمدة » ، بجانب كتبه الاخرى الطبية كالارجوزة والادوية القلبية والقولنج ، وفي تدارك الخطا الواقع في التدبير الطبي ورسالته في السكتجنين . (٢٩) هذه الكتب أصبحت نموذجا لكثير من طلاب الحكمة في الاسلام ، والدستور الذي اتبعه تلاميذه ومريده من بعده الذين وصفوه في الدررة والمعلم الذي لا يبارى ، ومن يكفى طالب الطب ان يتلمذ لما كتبه ويحفظ ما سجلته يمينه . وهذه « المدرسة السينائية » اشتدت وترعرت وامتد تأثيرها في اقطار كثيرة لا سيما في ايران واواسط آسيا حتى الزمن الحاضر وتجد تعبيرا شاملا فيما يطلق عليه اسم الطب اليوناني .

اما اذا تحولنا في القرن الخامس حتى نهاية السابع الى بلدان العراق وسورية ومصر والمغرب فاننا نجد نهضة تشرق في ميادين اخرى

هذا قليل مما حققه اطباء القرن الرابع فثبتت بانتاجهم ما نستطيع بحق ان نسميه « الطب العربي الاسلامي » بعلامحه الخاصة وطرقه الميزة المستقلة - ففجر جيد اشرق في عالم المهن الطبية . اصف الى ذلك انه كما ازدهرت علوم الصناعة الطبية في مشرق العالم الاسلامي فقد بلغ ايضا عصره الذهبي آنذاك في شمال افريقيا وبلاد الاندلس . ويضيق المجال هنا عن ذكر افاضل العلماء في المغرب ممن ساهموا في هذه الانطلاقات المباركة مثل ابي جعفر احمد بن الجزار بالقيروان ، وابن جلجل والزهرأوى في العاصمة الاندلسية ، ومن تركوا لنا فسى كتاباتهم نظير **التعريف ابن عجز عن التأليف للزهرأوى** وغيره تراثا خالدا نرجو في مناسبة اخرى ان ندرسه بالاختصار . ولكن يكفى هنا ان نشير الى اساليبهم المبتكرة في التعليم والممارسة ، وما كان لتأليفهم من الاثر البعيد في توجيه العلوم الطبية طيلة القرون الوسطى في الشرق والغرب .

**عصر ابن سينا ومدرسته الطبية :** لقد اعتبر الفيلسوف العبقري ابو علي الحسين ابن سينا ( ٣٧٠ - ٤٢٨ هـ - ٩٨٠ - ١٠٣٧ م ) منذ القرن الخامس شيخ الاطباء المسلمين بلا منازع ، لا سيما في ايران وما وراء النهر ، مع ان مثل هذه الزعامة وجدت تحديا قويا ذا كفاءات صادقة في بلاد الشام والقطر المصري والاندلس ولعل سيرة حياته تلقى ضوءا على ذلك ، ويكفى ان نقول هنا ان ابن سينا بسبب نبوغه وجد منذ نعومة اظفاره ان دراسة الطب سهلة ميسورة ، حتى انه بحسب التقليد لم

٢٩ - ظهير الدين علي بن ابي القاسم زيد البيهقي ، تاريخ حكماء الاسلام ، تحقيق محمد كرد علي ، دمشق ، مطبوعات المجمع ، ١٩٤٦ ص ٥٢ - ٧٢ ، القفطى ، تاريخ ١٤٣ - ٢٦ ، ابو العباس احمد بن محمد بن خلكان ، وفيات الايمان ، تحقيق احسان عباس ، بيروت دار صادر ، ١٩٦٩ ج ٢ : ١٥٧ - ٦٢ ، مصطفي بن عبد الله حاجي خليفة ، كشف عن اسامي الكتب والفنون ، استنبول ، منشورات مكتبة الشئى ، ج ٢ : ١٣١١ - ١٣ - وانظر :

Wm. E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, Albany, N.Y., State University Press, 1974, pp. 16-100.

وجميل صليبا ، ابن سينا ، درس وتحليل ومنتخبات ، دمشق مطبعة ابن زيون ، مكتب النشر العربي ، ١٣٥٦ / ١٩٣٧ م .

متحابة ومتنافرة ، إلا انه مالت فيه الهمم الى الاسلوب والتقليد والمتطرق اكثر من التجارب العلمية والابتكار وحرية الرأي ، ومع كون بعض هذه المناظرات ذا فائدة ثقافية لشحذ الافكار وصراع الاقلام ، إلا انها حولت اتجاه التطور العلمى افقيا بل ان يكون ممتدا نحو التقدم والارتقاء . على هذا يدكرنا في الوقت نفسه بمجالس العلماء من الخلفاء الذين احبوا الحكمة والادب ففتحوا ابواب قصورهم في وجه رجال الفكر والمعرفة لتبادل الآراء والخبرات والحجج ، مما ساعد في شحذ الالهام وحسن المنطق وبلاغة الاسلوب .

اما بالنسبة لابن بطلان بالذات فان ما لاقاه من عداوة وخيبة امل بدل حسن الضيافة والاکرام احدث لديه ردة فعل قوية قادته الى الانزعال ببعض الشيء والاكتماش على نفسه ، فحسر ، بطريقة غير مباشرة ، عالم الطب والفكر عملاقا من اساطين ورواد المعرفة في وقت كان قد بلغ فيه اوج نضوجه الفكري ، كما تدلنا على ذلك كتاباته الباقية الى زمننا .

في منتصف القرن الخامس الف ابن بطلان كتابه **دعوة الاطباء** للامير نصير الدولة ابي نصر احمد بن مروان صاحب ميافارقين ( مدينة الشهداء ) . والكتاب على نسق كليل ودمنة يظهر فضل الاطباء الافاضل وعجز « المخارق » الجاهل والمحترفين منهم ويشتمل على فائحة وينتدح بها بغداد ، مسقط رأسه ، وينتقد بعض ما رآه في مدينة الشهداء . اما النص ففيه دموع توحى بجد ينم عن مزاح ، وباطل ينطق عن حق ، وخير القول ما اغنى جده والهي هزله ، يحوى امثال الحكماء وكلام اللغاة ونوادير الفلاسفة ، فيجد العالم فيه ما يوافق

وتشع نواح جديدة سائرة بخطى ثابتة بدون تعثر او تخاذل . وتكتفى هنا بذكر نخبة منهم . فمثلا ابو الحسن المختار بن بطلان ، نصراني من اهل بغداد ، نصير للعروبة وامجاد نهضتها العلمية والفلسفية . كان قد تتلمذ لابي الفرج عبد الله بن الطيب الفيلسوف واثق عليه قراءة كثير من الكتب الحكمة وغيرها ، ولزم ايضا الطبيب ابا الحسن ثابت بن ابراهيم الحراني ، واشتغل عليه وانتفع به في تعليم المهنة ومزاولة اعمالها . ثم خرج الى الموصل وديار بكر واقام في حلب الشهباء مدة سافر بعدها الى الديار المصرية وتعرف هناك بالطبيب ابن رضوان الذي كان ، كغيره من مشاهير اطباء تلك الحقبة الافاضل ، يملك مكتبة تحوى ما قرأ من ترجمات وتآليف لافلاطون وارسطو طاليس والاسكندر الانسيوس والفارابي ، ( ولا يذكر الكندي فيلسوف العرب ) في الفلسفة والطب والحياة الغاضلة وكتب اخرى في الادب العربي وعشرة كتب في العلوم التشريعية الدينية وما تيسر من **الجموعة البقراطية** وكتاب ديسقوريدس في **مفردات الطب** وروفس وجالينوس واوريباسيوس وبولس ، بالإضافة الى كتاب **الحاوي** لابي بكر الرازي واخرى في الزراعة وتربية الحيوانات والصيدلة وعلم الادوية (٣٠) .

ولكننا نأسف ان نقول ان هذه الصداقة سرعيا ما تحولت الى عداوة مرير لعدم انسجام بين الطرفين، وحدثت بينهما مناظرة ومشاجرة زادت نيرانها المخابلة في المجادلات ، فافترقا . وتقدر من هذا ان نستنتج بان القرن الخامس مع كونه زمن نضوج فكري تمت فيه العلوم واساليب الجدل المنطقي مع تطور في الطب والفلسفة وتفاعلت فيه عناصر ثقافية متعددة ،

٣٠- ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ج٢ : ٩٩ ، ١٠٥ ، ٢٤١ ، ٢٣ ، ابن العبري ، مختصر صص ٩٩ - ٩١

والنظر :  
Seyyed H. Nasr (editor), *Isma'ili Contributions to Islamic Culture*, Tehran, Imp. Iranian Ac. 1977, pp. 16574 ; and Ginseppe Cabrieli, "Medicine Scienziati Arabi Ali ibn Ridwan," *Isis*, (1924), pp. 500-506.

اقوالهم « وما في الدنيا مثل ابي الحسن المطار .. عنده دهن العافية شيء ما في الدنيا مثله فلا يبقى حمام ولا مجلس الا والحديث يدور حول صفة ابي الحسن المطار » . ويستمر حديثه مستعملا الفاظا عامية يرثي حالة بعض اطباء زمانه ، لاستهتارهم بالقيم الاخلاقية وواجبات المهنة ، سعيا وراء المكاسب ، والتجاء البعض منهم الى السحر والتنجيم والتدجيل مستهجنين كيف اصبح احدهم « يتحيل في تحصيل المكسب كل سبيل وهو تارة يتطبب وتارة يتنجم وتارة يدلل ويسمر » صورة واضحة لبعض عصور التخلف والركود . وقد تم في مثل هذا قول الشاعر:

قد عود الطير عادات وثقن بها  
فهن يتبعن في كل مرحل  
واصبح الطبيب الفاضل نادرا :  
كان لم يكن بين الحجون الى الصفا  
انيس ولم يسمر بمكة سامر

ويتابع ابن بطلان قوله فاضحا بعض ما كان يقوم به المرتزقون من متعاطي الصناعة ، الامر الذي كان يجري في العصر الحديث ايضا فيقول « واذا حضر الربيع اجتمع ( الطبيب ) مع عطار له وشارطه على نصف اثمان الادوية » التي كان يصفها لمرضاه . فلالف عام خلت كان هناك من حارب التدجيل والمتاجرة لتبقى المهنة شريفة ومزاو لها افاضل يترفعون عن الصغائر . وانه ليدكر امثلة عن طرق الخداع المتبع ، كان يصف المتطبب ادوية يدعى ان لها قوة عجيبة للشفاء فيصف لاحدهم « شرب ماء الجبن الذي يسمن الهزال ، ويبيض اللون ، ويحمر الوجه ، ويرق البشرة » ، او اخر

طريقته ، والمعلم ينقاد بسهولة الى معرفة عويصة . وذكر فيه مجالس الطعام والشراب وواجبات الطبائي ( ما تقدر ان نسعيه بطبيب الامراض الداخلية اليوم ) من معرفة للغذاء او الدواء الذي يرجع المزاج المنحرف الى حالته الطبيعية ، واهمية معرفة امراض العين وعلاجها للكحل وعلم تشرح وظلال الاعضاء للجراحي ( وهنا اول استعمال لهذا الاصطلاح بدل العمل بالحديد او باليد ) . ثم يشير الى واجب الصيادلة لمعرفة الجيد والمفشوش من العقاقير وتركيب الادوية وصرف الوصفات الطبية بفاية الامانة والاعتقان ، واضعا اساسا للتمييز بين مهنة الطبيب ومهنة الصيدلاني ، على انهما توامان يتعاونان لشفاء الامراض ، ولكل تخصصه ، كما اشار الى ذلك البيروني في كتابه **الصيدلة في الطب** . ( ٣١ ) ويحذر الصيدلاني للدول عن المعالجة مباشرة او النظر في القوادر وفحص النبض اذ ان هذه من اختصاص الطبيب وحده . ثم يصف دكة المطارين وحالتهم المتدهورة بسبب جهلهم في الصناعة ( حتى ان الناصر الى الصيدلاني ومكان عمله لا يرى سوى البراني المصفقة ، والصواني الزوقة ، والدكاكين المزخرفة ، والالواح المندرجة ( الدهونة بالصباغ الاسود او بالزاج ) والموازين والمكاييل ، والمصافي والطباشير وصارت العناية كلها بالحناء الجيد وماء الورد الطيب والخضاب الحالك ( لصباغ الشعر ) والفسول الاحمر لتجميل الوجه ، والقلبي والشادر لازالة الشعر من امكانه في الجسم .

ويتطرق ابن بطلان بعد هذه السخرية المرة والانتقاد اللاذع لمتنهى الصناعة بلا جدارة ، الى توبيخ صارم لسبب جهل العامة ومدى اتقيادهم الاعمى للدعمايات المفروسة فيتنقبس

٣١ - كتاب ابن بطلان ، منه مخطوطات بالية ولد نشره بشارة زاول بالاسكندرية ، مطبعة الخديوي ١٩٠١ . وكذلك نشر في بيروت وتروجم للفرنسية وهو كتاب هام في تاريخ الطب والصيدلة ، وانظر :

Hamarhen, "Arabic historiography as related to the health professions," in Sudhoff's Archive, 50 (1966), pp. 4-20.

« انني لم الق كتابا صنف فيما انا بسبيله الا وقرأته عند تصنيفي هذا ، ابتارا مني بالتقرب الى قلوب ساداتي واخواني » . ومن أسلوبه القتنضب يقول « لان الناس على شجر من تطويل العلماء وكثرة الكتب المدونة . فان حاجتهم من العلوم الى منافعها لا الى ابراهيمها وحدودها ، فاعتمدنا في كتابنا اختصار الالفاظ المطولة وجميع شتات المعاني المتفرقة متبعين في ذلك آراء القدماء والمحدثين ومالنا فيه الا التقريب والترتيب وتسهيل مطلب او ايراد حجة في نصره مذهب غير ضامنين رضا الناس على اختلاف افهامهم واهوائهم ، بل مستعينين بالله فيما نوره عليهم ، فالطبعة البشرية غير معصومة من الزلل كل ذلك معمول بحسب الرأي القياسي » . وجعله على شكل جداول على نسق الربيجات والتقاويم الفلكية ذاكرة اسم الشيء المتبسط وطبيعته ودرجته والجيد منه ومنفعته او مضرته ، وما يدفع الضرر والخلط الذي يولده ، وموافقة العلاج للسن والمزاج والانفصال والبالد ، والاختيار للخواص وما يراه المنجمون في ذلك ، وأنواع البيض والفاكهة والحبوب والابان وما يعمل منها ، والاختياز وخواصها والبقول وتوابل المطبوخات وابازيرها ، والمخللات والعسول والاصباغ واللطخات والحيوانات وطباعتها واعضائها ، والياه والاشربة ومداداة الخمار والحلوى والرياحين والبخورات والاطيان ثم انه يفرّد فصلا للاغاني وتأثير الموسيقى والالحان في مداواة النفس والابدان ، ويذكر السنوات والسواك والرياضة والحمام والملايس والمجالس والازمنة والبلدان والاهوية . وهذا ما قاله في نفع الموسيقى « كالأدوية في الابدان الریضة وافعالها في النفوس ظاهرة في مشي الجمال عند الحداة وفرح الاطفال لسماع

» يكتب لمريضه ادوية غريبة يقول امضوا الى فلان العطار ( الذي اتفق معه مسبقا ليشراكة في الارباح ) مكانه في المحل الفلاني ، ولكن حوالجه جيدة ، فلا تفكروا بالثمن . فاذا مال الشاري الى دكان اخر للشراء يبدأ يلوم : اين الاهليلج الاسود والترنجبين الابيض والامير باديس ؟ ملتم الى الرخص . اما تلمون ان الحكماء يقولون اذا كان الطبيب حاذقا والمريض موافقا والصيدلاني صادقا فما اقل مكث العلة ؟ ! » وصدق قول الشاعر :

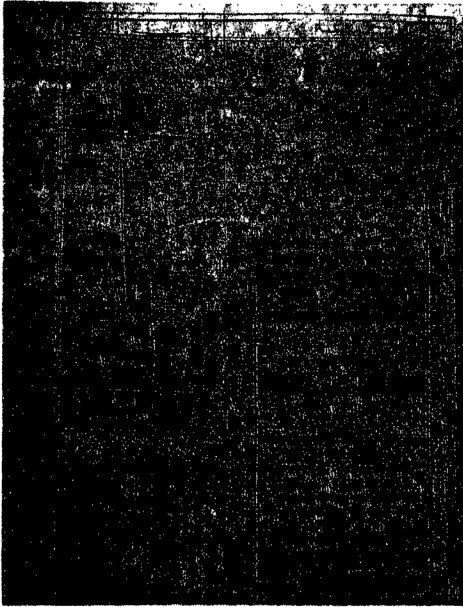
بلى نحن كنا اهلها ، فابادنا

صروف الليالي والطبيب المسافر

لذلك يؤكد ابن بطالان « انه لولا عجز الأطباء لما استهان الجمهور بالصناعة الطبية واستدلوا على نقصها » . « فرأى واجبه حث الطبيب الحاذق على الاخلاص لمهنته بطلب المثل العليا وكسب العلوم والجدد في العمل ، كما فعل الكثير من زملائه الافاضل الذين تكلّموا في آداب الطبيب والتزامه النزاهة ، والبر بالفقراء وحسن المعاملة ، ويختتم قوله « قد وفينا بما ضمنا بقدر ما جادت القريحة به » . ( ٢٢ )

ولابن المطران كتب كثيرة في الطب اشهرها واوسعها سمعة هو **تقويم الصحة بالاسباب الستة** التي لا بد لكل انسان يورث دوام صحته من تعديلها واستعمالها ، والتي وضعها في قالبها الاولى في العربية **حسين العبادي** نقلًا عن جالينوس ، واضعًا تحت كل نوع كالمكمل والراحة والرياضة والاحداث النفسانية عدة انواع تمت الى الطابع واختيار ما يوافق كل انسان منها بحسب المزاج والسن والجنس ، لاحاطته بالبحث من جميع اطرافه اذ يقول ،

٢٢ - حجارته ، فهرس القاهرة ، ص ١٨٢ - ٨٥ ، وفهرس المكتبة البريطانية ، ١٩٧٥ ، ص ١٢٢ - ١٨ وشيوخ ، المخطوطات المصورة ، جامعة الدول العربية ، ص ٨٦ - ٨٧ وفيه ذكر لمخطوطات البيرونيات بلقوريسا - ايطاليا رقم ١٢٥ ( ١ ) ق ١ - ٢٨ بخط نسخ جيمس نقل سنة ٦٧٢ هـ وتشتمل على ١١ رسمة ذات اهمية علمية وفنية ، انظر ايضا ماكس مايرهوف وجوزيف شاخت ، خمس رسائل لابن بطالان وابن رضوان ، القاهرة ١٩٧٧ م .



الشكل الثالث : - جدول من « زبدة الطب » لزين الدين اسماعيل الجرجاني المتوفى سنة ١١٣٦/٥٣١ وفيه ذكر كيفية تشخيص المرض ودلائله واسبابه من مخطوط في المكتبة الطبية الوطنية الاميركية رقم عربي ٨١ شاكرين للقائمين على المكتبة سماحهم لنا بدراسة المخطوط والنشر .

ومقدماتها ، وكيفية حدوثها « في تسع مقالات على طريقة جداول مفصلة دقيقة » ، واكثر ايضاحا من التي رسمها ابن بطلان قبله . ويجدر أن نبين كيف ان الجرجاني اشار بشكل علمي الى أهمية التشريح وفن الجراحة والوقاية من الامراض ، والماعينات والكشوف الصحية واحوال البدن العامة الظاهرة والباطنة ، وبينما اشتهر الجرجاني في شرقي ايران بدأ يظهر في الفضاء نجم موفق الدين أبو نصر عدنان بن العين زربي ( المتوفى بالقاهرة في ١١٥٣/٥٤٨ ) صاحب كتاب **الكافي في الطب** والذي يمكن اعتباره افضل واكمل كتاب من وعيه وصل الينا من مصر الناطعية . وهو يعطي فكرة واضحة عن طريقة ممارسة الطب ومواضع الاهتمام في مواضعه ، ففيه توضيح لمعالجة الامراض مع وصفات طبية بعضها جربها ابن العين زربي نفسه وذكر لالات الجراحية المستعملة ووصف لبعض العمليات التي اجراها كما وانه يخصص فصولا يذكر فيها الامراض الصدرية والعقلية مع بعض الماعينات النفسية الطريقة بأسلوب علمي صحيح . ( ٣٤ )

وما خلفه ابن العين زربي من كتابات وتعاليم يماثل الى حد كبير ماتركه لنا معاصره الاندلسي الطبيب أبو مروان ابن زهر المتوفى ١١٦٢/٥٥٧ صاحب الكتاب المشهور **بالتيسير في المداواة والتدبير** والذي تناقلته الأيدي وانتشر استعماله في الشرق والغرب ، ومنذ عامين يقوم زميلنا الدكتور ميشيل الخوري عضو مجمع اللغة العربية بدمشق على تحقيقه ونشره .

الفناء وهو يحدث اريحة ولدة ، ويعين على طول الصلاة والدراسة ، والاطباء يستعملون الموسيقى في تخفيف الآلام على مثال ما يستعمله الحمالون لتخفيف الإقتال . واجود الفناء ما لزم النسبة في الإيقاع والاوزان وتأثيرها في الغضب والفرح والغم والنخيل والفرع وجذبها النفس الى التناسل . « ( ٣٣ )

**المائة السادسة وعصر ابن العين زربي :** يتميز هذا القرن باستمرارية تقليدية دون نجاح ظاهر ، ولكن لا يخلو من انتاج خصيب منته في تعليم ومزاولة المهنة الصحية ، واهتمام الحكومات الاسلامية في تشجيعها . ففي ايران ظهر الطبيب المنطقي زين الدين أبو الفضائل اسماعيل الجرجاني المتوفى سنة ٥٣١هـ/١١٣٦م الذي نقل كتاب تقويم الصحة لابن بطلان والف **زبدة الطب او الزبدة في الطب** حدد فيه معنى الصناعة وأهمية التشخيص العملي والفحوص الطبية لمعرفة الامراض في قسمين : - « اعلم ان مبنى علم الطب ومدار امره هو معرفة حالة البدن في الصحة والمرض ، ولا تتم معرفتهما والاستدلال على كل واحد منهما الا بمعرفة النبض والنفس ومعرفة احوال الايوان والالتهال والعرق والنفث ومعرفة البحران » ويضيف « ويعتبر القلب مبدأ حياة جميع البدن ومنشأ حرارته الغريزية . والنفس يدل على احوال الكبد والكلية والمثانة » . هذا في الجزء النظري لذلك يضيف ايضا « ثم ان امد الله الاجل ووفقتي لتمام الجزء العملي فسألحق به كتاب **التشريح وكتاب حفظ الصحة وحفظ الماعينات** واذكر فيه الامراض واسبابها وعلاماتها

٣٣ - تقويم الصحة هي اكثر كتب ابن بطلان اهمية واوسعها انتشارا وفي الكتبة البريطانية نسخة هامة ترجع الى سنة ١١٣٢/٥٢٧م وهي اقدم نسخة نعرفها وقد فحصها كاتب هذه المقالة ، حاجي خليفة ، كشف القنون ١ : ٣٩٩ .

٣٤ - زبدة الطب للجرجاني باقية لوقتنا في عديد مخطوطات كما في اسطنبول والاسكندرية ولندن . انظر بروكلمن ، طبعة لندن ، ج ١ : ٦٤١ ، وشيوخ ، المخطوطات المصورة ، القاهرة ، ص ٩٨ - ٩٩ ، البيهقي ، تاريخ ، ص ١٧٢ - ١٧٤ ، وفهرس الكتبة البريطانية ١٢٧ - ٢٢١ وابحاث الندوة العالمية الاولى لتاريخ العلوم العرب ، حلب ، معهد التراث العلمي العربي ، ج ٤ ، ١٩٧٧ ، ص ٦٤١ - ٦٨٠ تحت عنوان الطب العربي ابن العين زربي وابحاثه في الملل والعلاج .

وكانت عنده مكتبة غنية قيل انها حمولة اثني عشر جملا ، افاد منها واستفاد في وكان قد عمر طويلا نبيلًا جليلا عذب المجتلي والمجتني ، بعيد الهمم عالى الهالة ، وكانت منادعته احسن من التبر المسبوك والدر في السلوك ، وكنت اعجب في امره كيف حرم الاسلام مع كمال فهمه وغزارة عقله وعمله » ، قيل فيه :

اخو كرم يقل العتب فيه

وافضال تقربه الامعادى . (٣٥)

**عصر الايوبيين الالهبي** . قرب الخلفاء الفاطميون المنجمين وعملوا بمشورائهم وادموا علم الغيب ونادوا بالمساواة بين الذكر والانثى والمقتنيات نهوا عن تعاطى المسكرات ، وكان اهل الصناعة في كرامة بينهم ، لكن ما جاء لنا من هذه الحقبة ليس بكثير . فبعد سقوط دولتهم بمصر سنة ٥٦٧/١١٧١ نشطت حركة العلوم زمن الايوبيين ، وقد كان للاحداث الخطيرة وامتداد اسباب التجارة والتقدم الاجتماعي والسياسي حافزا نحو نهضة جامعة ، ولا سيما في الانتاج الطبى وانتعاشة ، لاحتياج الناس الى هذه الصناعة على ساحات الوغى وفي رحاب المدن ، واتساع رقعة السيطرة الاسلامية بعد كسر الصليبيين المعتمدين ، وكثرة التنقلات والسفر بين الشرق والغرب من ممالك الاسلام وتشجيع الحج .

فالانتصارات التي حققها صلاح الدين الايوبي ، ومناصرته للعلم والادباء وذوى الكفاءات ، حفزت الهمم فنشط في الانتاج وبلغت المهن الطبية مبلغا رفيعا لمناصرت لهاهلها ،

اما في العاصمة العباسية فقد لمع في هذا العصر نجم امين الدولة ابو الحسن هبة الله ابن سعيد بن ابراهيم بن سلامة بن التلميذ (بغداد حوالى ١٠٧٤ - ١١٦٥) والذي اسس مدرسة طبية في العاصمة العباسية ، وساند العمل في بيمارستان المدينة الكبير صائرا احد مديريه فترك اثرا كبيرا في تطور الصناعة ومزاوتها وفي حياة بغداد الاجتماعية والثقافية ايضا . وامتداحه ابن ابي اصيبعة قائلا فيه ، « هو اوجد زمانه في صناعة الطب وفي مباشرة اعمالها ويدل على ذلك ما هو مشهور من تصانيفه وحواشيه على الكتب الطبية - لافادة تلاميذه - وكان ساعور البيمارستان العضدى - الذى اسسه الملك عضد الدولة - الى حين وفاته . وكان خبيرا باللسان السرياني والفارسي متبحرا في اللغة العربية وله شعر مستطرف - كغيره من اطباء هذه الحقبة الذين اشتهروا بالشعر والادب - حسن المعانى محبا للموسيقى وله ميل الى اهلهما ، وله ترسل جيد وكان في خدمة الخليفة المستنصر ، حسن العشرة كريم الاخلاق ، ولشهرته كان يؤم مدرسته خلق كثير يقرأون عليه - حوالى خمسين طالبا - فوكل اليه الخليفة رئاسة الطب ببغداد » - وكان يصدر رخصة يسمح بموجبها للاطباء بمزاولة المهنة وتدريسها ، وهو امر سار عليه حتى أصبح عرفا بين ممتحنى هذه الصناعة منذ القرن الثالث . وكان مجلس ابن التلميذ في داره يسوق العطر مجمعا للعلماء وممارسى المهنة يتحدثون عن اسرارها ، ويردون تجاربها ومخنها ونوادر معارستها ، ويبحثون اساليب تعاطيها ويتناقشون حول معضلاتها ومناهج دراستها ،

٣٥ - لقد نشر المجلس الاعلى للعلوم ، دمشق ، طبعة الجامعة ، ١٩٧٢ كتابا بمناسبة الذكرى التسعمائة لوليد عبد الملك بن زهر الايدى سنة ٦١٤ هـ/١٠٧٢ م في مناسبة اسبوع العلم الثالث عشر وفيه مقالة للدكتور الخورى ص ٩٩ - ١١٠ ، ١٥٩ - ٢٠٠ ، والنظر ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباج ١ : ٢٥٩ - ٧٦ ، فهرس مخطوطات المكتبة البريطانية ، ١٩٧٥ صص ١٢١ - ١٢٠ .



فصيح اللسان وكثير الاشتغال ، قرأ علم النحو واللغة والادب على الشيخ زيد بن الحسن الكندي ، وكان يحضر يوميا الى مجلسه في الجامع الاموي للقراءة عليه ، حتى اجاد ، واذ كان أبوه طبيبا متقدما جوالا في البلاد فقد سافر معه الى بلاد الروم ثم الى العراق ، حيث اشتغل مدة على امين الدولة ابن التلعيد الانف الذكر ، وقرأ عليه كثيرا من الكتب الطبية ، وبعد عودته لدمشق اشتغل بالطب ايضا على مهذب الدين بن النقاش ، ومارس المهنة في العاصمة السورية ، وخدم السلطان صلاح الدين ، وحظي في ايامه واسلم على يده وعظم شأنه عند الايوبيين ، وكان كثير الاحسان لاهل المهن الصحية والحكمية ، وكانت له همة عالية في جمع الكتب وترك خزانة فيها ما يناهز عشرة آلاف مجلد ، بالاضافة الى ما نسخه بخط يده ، اذ كان جيد الحظ صحيح الاعراب كثير العناية بالنقل وكان في خدمته ثلاثة نسخا يكتبون له ويعطى لهم اجرهم ، محبا للمطالعة كثير الهبات محسنا للقراء . ومن اشهر تلاميذه مهذب الدين عبد الرحيم بن علي شيخ بن ابي اصمبيه ، الذي لزمه واشتغل عليه وسافر معه مرارا ، مما يدلنا على سهولة تنقل الأطباء ، لاسيما في خدمة الجيوش والولاة وحيث تدعو الحاجة . وانضم ابن المران لعدد اطباء البيمارستان النوري الكبير بدمشق يعالج المرضى المقيمين به وقد ذكرت له اهاد بيضاء في شفاء الكثيرين فنال الثناء . وان أشهر كتبه هو **بستان الأطباء وروضة الالباء** الحاوي لنصوص جامعة للمسح ونوادر وتعريفات مستحسنة مما طالعها او

وبينهم من كانوا من المقربين اليه الوافدين الى منزله . وكانت مجالس ملوك الايوبيين محافل للعلماء والحكماء ، تبارى فيها المواهب الفكرية في ومجالى الادب وحب الاستطلاع والنقاش .

واشتهر العديد من الأطباء والصيادلة وكثرت الكتب الطبية ، وازدهرت المدارس والمستشفيات ، واقبل الناس على اقتناء الكتب المفيدة ، وراجت دولة المعارف حتى تبارى اهل الغرب في هذا الزمن في نقل حضارة العرب والاستفادة من تراثهم الفكري المجيد . والمجال يضيق هنا الا عن ذكر بعض هؤلاء الأطباء كأمثلة لمن اشتهروا في التأليف والتعليم وممارسة المهنة ونبدأ بابي الكارم هبة الله بن جميع ( المتوفى ١١٩٨/٥٩٤ ) تلعيد ابن العيين زربي بالقاهرة وقد لزمه مدة . ثم خدم السلطان صلاح الدين وحظي في ايامه ، وكان رفيع المنزلة عنده عالى القدر نافذ الامر ، يعتمد عليه في صناعة الطب وركب له الترياق الكبير الفاروق ، وكان له مجلس عام للذين يشتغلون عليه بصناعة الطب وتداولت الايدي كتابة الارشاد لمصالح النفس والاجساد في اربع مقالات **والتصريح بالكتون في تنقيح القانون** انتقد فيه بعض ما كتبه ابن سينا وفسر بعض غوامض قانونه . (٣٦)

وكان معاصره موفق الدين ابو نصر اسعد ابن الطران الدمشقي ( ١١٩١/٥٨٧ ) سيد الحكماء وواحد العلماء في علم صناعة الطب وعملها ، واكثرهم تحصيلا لاصولها وجعلها ، جيد المداواة لطيف المداواة ، عارفا بالعلوم الحكمية مقتنيا في الفنون الادبية ، حاد الدهن

٣٦ - محمد جمال الدين سرور ، الدولة الفاطمية في مصر ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٧٠ ، ص ١٧٤ - ٧٨

عليه معطى مشرفة ، نظام الحكم عند الفاطميين ، القاهرة ص ٣٤ - ٣٩ ، وابن ابي عمير ، عيون الأنباء ، ج ٢ : ١١٢

الحشاشي البارع ضياء الدين عبد الله بن احمد بن البيطار الملقب النباني ورئيس المشايين في زمن الايوبيين، وقد كان معلما وصديقا لمؤرخ الطب الشهير ابن ابي اصيبعة والذي طالما استشهدنا بنصوصه الوافية وتراجمه الدقيقة والذي يقول فيه « ابن البيطار أوجد زمانه وعلامة وقته في معرفة النبات وتحقيقه واختيار مواضع نباته، ونمت أسعائه على اختلافها وتنوعها ». سافر من مسقط رأسه مالمه بالاندلس وتعرف هناك على من لهم معرفة بالنباتات الطبية وأخذ عنهم الكثير وعان النباتات في مواضعها ومنابتها وتحقق ماهيتها واتقن الادوية والتركييب المذكورة في كتاب ديسقوريدس وكتب جالينوس، وعرف خواصها معرفة لا يكاد يوجد في زمانه من يحاربه فيها، وكان عنده من الفطنة والذكاء والدراية الشيء الكثير .

وفي سنة ٦٣٣ هـ تعارف هذان العالمان بدمشق وكانت بينهما صداقة ومودة، ليس كما جرى بين ابن رضوان وابن بطلان في القاهرة، واثمرت صداقتهما ابداع الثمار واحلاها، فكانت نموذجا للزمالة العلمية الرصينة النافعة، فيقول ابن اصيبعة في ذلك « اول اجتماعي به كان بدمشق ... فرأيت من حسن عشرته وكمال مروئته وطيب اعرافه وجودة اخلاقه ودرايته، وكرم نفسه ما يفوق الوصف ويتمتع منه .. ولقد شاهدت معه في ظاهر دمشق كثيرا من النبات

سمعه من شيوخه، او قد نسخه من الكتب جاءت تحت عناوين صغيرة مثل: تنبيه، تفهيم اشارة، وصية، نكتة، حكاية، عجيبة، لمعة مع التواريخ والاسماء، وفيه تعريف للعلوم كالكيمياء والماليخوليا، واخباره كذكره زمن الفراغ من بناء بیمارستان میافارقین، وحلول المرضى فيه للعلاج في مستهل شهر شوال سنة ١٠٢٦/٤١٧ واقتباسات من كتب مثل الاعتماد لابن الجزار، ويبحث كيف ان الورد يهيج العطاس، ومن اخبار حنين المتطبب الترجمان وتصنيفه كتاب فهرست كتب جالينوس، (٣٧) ولكن ابن المطران توفي قبل اكمال كتابه هذا ونشره .

وفي رسالة لابن المطران يذكر ولاءه للملك الايوبي حيث يستنهاها بالقول : « لما رايت ما رزق الله مولانا الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن ايوب بن شادي .. من وفور العقل ومحبة الفضل وكمال الحلم ووزير العلم وعازب الفكر وتقويم الذكر وصحيح السياسة وعظيم النباهة ... احببت ان اقرب بين يدي مجلسه رسالة تشتمل على التدابير الصحية وسميتها بالمقالة الناصرية لا يستغني عنها ولا يوجد في معناها ما هو اكثر اختصارا منها، » وهي في خمسة فصول اكملها سنة ١١٨١/٥٧٦ تشمل ابحاثا علمية في حفظ الصحة والوقاية الرياضية . (٣٨)

وآخر من نذكر في هذه الحقبة الطبيب

٢٨ - ابن ابي اصيبعة، فيون الانباء ج ٢ : ١٠٥ . ٨٣ ، وحاجي خليفة ، كشف اللغون ، ج ١ : ٢٤٣ ولقد فحصت مخطوطتين في بستان الاطباء لابن مطران الواحدة ( تونس والثانية في واشنطن وفيها عبر واثاب وكت لها اهمية تاريخية .

٢٨ - المقالة الناصرية في التدابير الصحية لاسم بن المطران الدمشقي ( ت ١١٩١/٥٨٧ ) لها لغزاة الملك صلاح الدين ويامره ، منها نسخة بمكتبة احمد الثالث باسطنبول رقم ٢١٤٤ في ٩١ ق بخط نسخ حسن نقل سنة ٥٧٦ مما يدل انها نسخة المؤلف او كتبت في زمنه .

اغراضه واهدافه من تأليفه: أولا: - استيعاب القول في الادوية المفردة والاعذية المستعملة عند الاحتياج اليها .

ثانيا : - صحة النقل فيما ذكره عن الاقدمين واحرره عن المتأخرين فعا صبح عندي بالمشاهدة والنظر، وثبت لدى بالخبر لاباخبار اذخرته كنزا وانتقد اخطاء من اخطاوا .

ثالثا : - ترك التكرار الا لزيادة معنى وللإيضاح .

رابعا : - تقريب المأخذ بحسب حروف المعجم ليسهل التوصل اليه .

خامسا : - التنبيه على كل دواء وقع فيه وهم أو غلط لتتقدم أو متأخر ، لاعتماد اكثرهم على الصحف والنقل ، واعتمادى على التجربة والمشاهدة .

سادسا : - في اسماء الادوية بسائر اللغات المتباينة في السمات مع ذكر بعض الالفاظ البربرية واللاتينية ( اعجمية الاندلس ) اذ كانت جارية في معظم كتب الاندلسيين مشهورة عندهم ، وهى بلد المؤلف، وقد استعمل الشكل والنقط ليؤمن معه من التصحيف والتبديل ، وسهو الوراقين فيما يكتبونه .

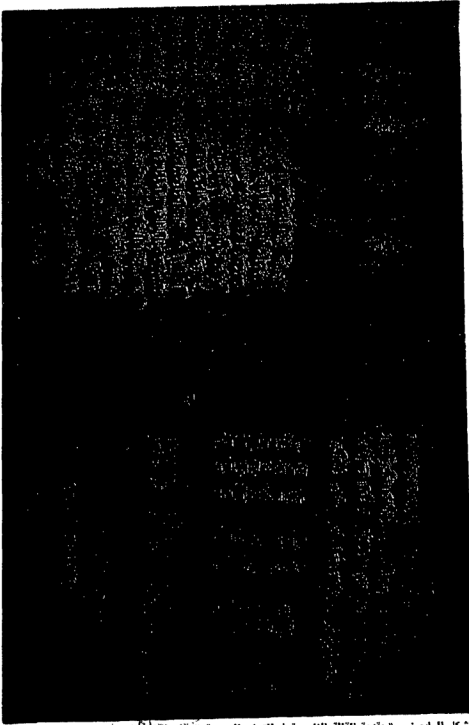
وقد اتنى على **الجامع الطبيب** يوسف بن اسماعيل الخويى الكتبى في مقدمة كتابه الواسع الشهرة المعروف **بما لايسع الطبيب جهله** اذ يقول :

وقرات عليه تفسيره لاسماء الادوية كتاب ديسقوريدس ، فكنت اجد من غزارة علمه ودرايته وفهمه شيئا كثيرا جدا ، وكنت احضر لدينا عدة من الكتب المؤلفة في الادوية المفردة مثل كتاب ... الفافقى - لم يذكر كتاب **الصيدنة في الطب** لابي الريحاني البيروني - وغيره من الكتب الجليلة في هذا الفن فكان يذكر أولا ماقاله ديسقوريدس - ذاكر اللفظ اليونانى كما صححه في بلاد الروم - ونعتسه وصفته وافعاله ، ثم ما قاله جالينوس ... المتأخرين - على طريقة الرازى في الحاوى في الطب - وما اختلفوا فيه ومواضع الغلط والاشتباه ... فكنت اراجع تلك الكتب معه ولا اجدته يغادر شيئا مما فيها. واعجب من ذلك ايضا انه ماكان يذكر دواء الاويين في اى مقاله هو « دليل اخلاص في النقل . واننا لنجد في هذا مثالا للجديفة في البحث واستقصاء المعرفة والحقائق العلمية والتعرف على عجائب الطبيعة والمخلوقات التي فيها . ( ٣٩ )

واصدق تعبير على جديفة هذا العالم وغيره من ابناء زمانه الافاضل ما استهل به أشهر كتبه الجامع لمفردات الادوية والاعذية اذ يقول : « الحمد لله الذى خلق بلطف حكمته بنية الانسان واختصه بما علمه من بديع البيان وسخر له ما في الارض من جماد ونبات وحيوان - الممالك الطبيعية الثلاث - وجعلها له اسبابا لحفظ الصحة واماطة الداء يستعملها بتعريفه في حالتي عاقبته ومرضه بين الدواء والغذاء .

وهذا المرجع الهام في وصف العقاقير ومنابها وانواعها وطرق المداواة بها قد لفته لخزانة الملك الصالح نجم الدين الايوبي مبينا فيه

٣٩ - ابو الفلاح عبد الله بن العماد العنبلى ، شلراب الذهب ، القاهرة ، ج ٥ : ٢٢٣ - ٢٤ ، وابن أبى اصبيحه ، عيون الانبياء : ج ٢ : ١٢٣ .



الشكل الرابع : - « مقدمة المقالة الناصرية في التداوير الصحية » التي ألّفها أبو الحسن أسعد بن المطران للملك  
 الإيبي صلاح الدين ، من المخطوطات المحفوظة بمكتبة أحمد الثالث باسطنبول في ٩١١ هـ بخط نسخ نفيس نقل سنة ٥٧٦ هـ  
 أي زمن المؤلف نفسه .

السمت كثير الصمت وأفر الذكاء محبا لسيرة العلماء - وهذه ماثرة يجعل بنا الوقوف بها وملاحظتها بعين الاعتبار بالنسبة لأهميتها في تطور الحضارة والمعرفة شحذ هممة الشباب الطموح النابه - فقصده أبوه تعليمه الطب - وهنا نرى اهتمام الوالدین بتعليم أولادهم لما تصبو اليه نفوسهم من معارف - فسألنى ذلك . فلأزمنى حتى حفظ الكتب الأولى المتداول حفظها في صناعة الطب كمسائل حنين في الطب للمتعلمين ، والفصول وتقدمة المعرفة لا يقرط ( وهذه الكتب مع شروح جالينوس كانت مترجمة للعربية بواسطة حنين العبادي وزملائه ببغداد ) ، وعرف شرح معانيها وفهم قواعده مبانيها . وقرأ على بعد ذلك في العلاج من كتب أبي بكر محمد بن زكريا الرازي ما عرف به أقسام الأسقام وجسيم العلل في الأجسام وتحقق معاجلة المعالجة ومعاناة المداواة . وعرفته أصول ذلك وفصوله وأفهمته غوامضه ومحصله . ثم انتقل أبوه الى دمشق المحروسة ، وخدم بها في الديوان الساسي ، وسار ولده معه ولازم جماعة من الفضلاء . فقرأ في العلوم الحكمة والأجزاء الفلسفية على الشيخ شمس الدين عبد الحميد الخروشاوي وعلى عز الدين الحسن الغنوي الضرير . وقرأ أيضا في صناعة الطب على الحكيم نجم الدين

« وكنت وقفت على كثير من الكتب في الفن - مفردات الطب - فلم أجد أجمع منه ولا أنفع ، فيه فضيلة النقل والجمع ، واستدرك على المشايين أحوالا كثيرة اشتبهت عليهم إداها إليها حسن اشتهاده وقد أكمل جامعها ونظره في استعمالات العقاقير وفوائدها في كتابه **المغنى في الأدوية المفردة** ، وهذا هو كتاب ابن البيطار الثاني في الشهرة بعد **الجامع** المذكور أعلاه . (٤)

**تقييم وخاتمة : -** انتهت رئاسة الطب في أواخر عصر الأيوبيين ، وصدر حكم المالكي في سورية ومصر والجزيرة العربية بعدد وأفر من مشاهير الأطباء تكتفي بذكر اثنين منهم على سبيل المثال ، إذ في شخصهما وتأليفهما نجد صورة وافية واضحة ليس لانتاج هذا العصر فقط ، بل وخاتمة لهذه المرحلة المجيدة في تاريخ الحضارة الإسلامية العلمي . أولهم أبو الفرج يعقوب بن اسحق ابن القف الكركي - الأردني - المتوفى سنة ٦٨٥هـ / ١٢٨٦ ، بدمشق وقد أعطانا ابن أبي أصيبعة وصفا مختصرا مفيدا لسيرته نستطيع من خلالها أن نعرف على طريقة التدريس آنذاك ومناهجه ومستواه والقائمين عليه وأسلوب ممارسة مهنة الطب من مصدر وثيق ، فيقول فيه ، « كانت تبين فيه النجابة من صفه كما تحققت في كبره . حسن

(٤) توجد كتب ابن البيطار لا سيما **الجامع في الأدوية المفردة** ، والمغنى في نسخ كثيرة باقية الى زمننا الحاضر وقد فحست عددا منها .

أما **الجامع** ، وهو أشهرها فقد تم طبعه في القاهرة ، بولاق في مجلدين ( أربعة أجزاء ) ١٢٩١/ ١٨٧٥ وقد نقل الكتاب الى اللغة الألمانية ج . فون سونتايير وطبعه في شتوتجاير في مجلدين ١٨٢٠ - ٤٢ وفيه أخطاء عديدة والترجمة الفرنسية أفضل بواسطة لوسيان لوكرك في ٣ مجلدات ، باريس ، ١٨٧٧ - ٨٣ . وهناك نسخة في جامعة هارفارد - مكتبة هوفتن رقم ٤٧٦ ، بخط نسخ جميل في ٥٢٢ في ٢١ سطرا ٢٢ - ١١ سم من القرن ١٤ هـ / ٨٠٠ . وانظر جلال الدين السيوطي ، حسن المحاضرة ، القاهرة ، ١٢٩٩ هـ ، ٢١٢ هـ ، وفوات الوفيات لابن شاذي طبعة ١٢٩٩ هـ ، ص ٢٠ . الجزء الأول ، وسعد الشهابي ، تفسير كتاب ديسقوريدس لابن البيطار ، معهد المخطوطات العربية ج ٢ ( ١٩٥٧ ) ١٠٥ - ١٢ . وهناك كتاب الدرة البهية في منافع الأبدان الإنسانية لابن البيطار وهو مختصر **الجامع** ، بتحقيق محمد عبد الله الغزالي الاسكندري ، طبعة ثالثة دمشق ، مطبعة كرم ( بدون تاريخ ) ، ومجمع المنافع البهنية في علم الطب ، منتخب فن المردات ، القاهرة ١٢٨١ هـ .

ولكني وجدت هذه الترجمة ودرستها ونقلتها من مخطوط عيون الانباء المحفوظ بالكتبة الظاهرية بدمشق وفيها يقول الناقل المدقق عن ابن النفيس : « انه كان شيخا فاضلا كالبحر الخضم والطود الاشم للعلوم ولم يكن منفردا بفن من الفنون ، ولو لم يكن له غير شرح غوامض القانون لكفى به دليلا على غزارة فضله ونزارة مثله ، فكيف وله مع ذلك تصانيف كثيرة في جميع الانواع مقبولة عند المحققين في اكثر البقاع مشتملة على حقائق الانظار ودقائق الانكار ولطائف الاشارات وطرائف العبارات ، وخاصة الكتاب المسمى **بموجز القانون** ، وكتاب **الشامل في الطب** الذي ذكر فيه اختلاف مذاهب طوائف العلماء وتفنن معتمدات معاصر الحكماء في اصناف العلوم والحكمة مع ما هو اللباب والنقاوة ، من حججهم وادلته مع البسيط المشيع والبيان الشافي المقتنع ، وله كتب كثيرة وتصانيف جليلة ، منها **شرح الفصول لابن قراط** و**ثمار المسائل** و**كتاب النبات** ، في **الادوية المفردة** و**كتاب مواليد الثلاثة** و**جامع الدقائق في الطب** ، و**كتاب الشافي** ، و**رسالة في اوجاع الاطفال** » . وقد حل ابن النفيس مصر فكان محل الاجلال والتقدير وقرا عليه كثير من الطلبة . وتأليفه تدل على معرفته وسعة اطلاعه في علوم متعددة كثيره من علماء هذه الحضبة الافاضل ولكن شهرته في عصرنا قد جاءت بعد دراسة شرحه لتشريع القانون الذي كشف فيه الغطاء عن الدورة الدموية الصغرى ، و**كتابا المهلب في الكحل** في طب العيون . لذلك حظي عند ملوك

بن المنغاش ، وعلى موفق الدين يعقوب السامري وقرا ايضا كتاب او قليدس على الشيخ مؤيد الدين العرضي ، وفهم هذا الكتاب فهما فتح به مقفل اقواله وحل مشكل اشكاله » - دليل اتساع نطاق الطبيب العلمي الذي الم بالعلوم الحكمية والطبيعية والفلسفية والرياضية - وخدم ابو الفرج بن القف بصناعة الطب في قلعة عجلون واقام بها عدة سنين . ثم عاد الى دمشق وخدم في قلعتها المحروسة لمعالجة المرضى . وهو محمود في افعاله ، مشكور في سائر احواله . وله من الكتب : الشافي في الطب ، وشرح الكليات من كتاب القانون لابن سينا ، وشرح الفصول ، والعمدة في صناعة الجراح ، وجامع الغرض وغيرها . وقد اجتمعت شهرته طلبة الطب من اماكن كثيرة يقرأون عليه ، وبعض ما مر ذكره من مؤلفات كان بسبب الحاج هؤلاء الطلبة عليه ان يؤلف في هذه المواضيع للفائدة ، كما فعل قبله ابن ابي الاشعث وغيره ، ( ٤١ )

والطبيب الآخر الذي نذكره باختصار هو علاء الدين علي بن ابي الحزم ابن النفيس القرشي ( حوالي ٦٠٧ - ٦٨٧ / ١٢١٠ - ١٢٨٨ ) وتوجد له بأسلوب مختلف ترجمة مضافة لكتاب عيون الانباء لابن ابي اصيبعة ، وهي ليست له ، اذ هو ليس شيخا لابن النفيس كما كان لابن القف الذي يختم كتابه بلذكر ترجمته ، ثم ان ابن النفيس مات بعد ابن ابي اصيبعة بالقاهرة بعد زمن يقرب من ١٨ سنة فيستبعد ان يكون قد ذكر ترجمته أصلا .

( ٤١ ) كتاب العمدة في صناعة الجراحة لابن القف كيمطبع في مجلدين ببيروت اباد بالهند (طائرة المازف المتعاليه) ، ١٩٧٧/١٢٥٦ وكتب منه جورج ميني في مجلة الجمعية الطبية بالقاهرة ج ٢٠ ( ١٩٣٧ ) ص ٣٤٩ - ٣٥٧ ، والفكر كتابي الطبيب والجراح العربي ابو الفرج بن القف ، القاهرة ، مطبعة اطلس ، ١٩٧٤ .

الامراض ، وجعلة ما يصفوه للمعالجة ،  
فيتداولون اطراف الحديث حول هذه المواضيع  
مجالس تذكرها بشوق وتقدير :

ثم انقضت تلك السنون واهلها  
فكائنها وكانهم احلام

فندرس الطب بشكلة النظامي الذي بدأ في ظل  
الاسلام منذ صدر الدولة العباسية تحت تأثير  
الاطباء السريان واليونان ، نما وترعرع الى  
الدرجة التي اشرنا اليها . فاول طبيب قام  
بتأسيس مدرسة طبية خاصة فيما نعرف هو  
ابو زكريا يوحنا بن ماسويه في العاصمة العباسية  
زمن حكم اولاد الرشيد ، وكان من بين تلامذته  
ابو زيد حنين العبادي ، ثم اشتهرت مدرسة  
الرازي وسنان بن ثابت بن قرة وابنه وابن ابي  
الاشعث . وصارت هذه المدارس الطبية  
الخاصة نموذجاً لغيرها مما أسسه من تبعهم  
من مشهورى الحكماء ، كابن التلميذ ببغداد ،  
وابن العين زدي بالقاهرة ، والدخوار وابن ابي  
اصيبعة وابن القف في بلاد الشام ، واجتذبت  
شهرتهم التلاميذ من بعيد وقريب حتى تقرا  
عن افاضل من بلاد الاندلس قطعوا المسافات  
الشاسعة عبر شمال افريقيا الى عاصمة  
العباسيين ، والعاصمة المصرية طلبا في زيادة  
خبرتهم في مراولة الصناعة هذه ، ولينضموا  
الى مجلس هؤلاء المعلمين الانداز . واستغادوا  
من خبرات الاغريق والسريان من قلبهم و اضافوا  
اليها الكثير النافع ، وكانوا يدرسون ترجمات  
كتبهم وما الفه اطباء الحقبة الاسلامية في لغة  
القرآن . وكان التلميذ يوقر معلمه كالمجوسى

مصر ونال مالا وجاها ، وتولى رئاسة الطب  
والكحالة وكانت عنده مكتبة غنية . (٤٢)

هذه مقتبسات وتلميحات توضيحية  
لنهضة عملية عارمة اجتاحت بلاد العرب من  
اقصاها الى اقصاها ، تتميز بالاهتمام بالمرضى  
كفرد مستقل له شخصيته الكاملة المختلفة عن  
كل سواه ، وليس رقما مكتوبا على صفحة او  
جدول يحمل فحوصا وتقارير كما في عصرنا  
الحاضر . وكانت هناك علاقة انسانية طبية  
تربط المريض بطبيبه كمن اعطاه الله ميزة  
وشرفا ، حتى يعتني بامراض الناس ويستخدم  
ما خلقه الله من غذاء وعقار لشفاء الامم وبراء  
الاسقام . فكان الطبيب والمرضى والعلاج  
يشتركون في ترتيب الهى ومشيئة سماوية  
لاحلل الصحة بعد المرض والقوة بعد الضعف .  
وكان الطبيب يستفيد من اختباره الفردية  
وتجارب زملائه ومن سبقوا في اداء واجبه كعلم  
ومعالج . وكانت مباحثات صريحة في مجالسهم  
ومداولات علمية ايجابية بينهم . وبحدثنا  
لنا ابن ابي اصيبعة الطبيب الكحال في كتابه ،  
وكان قد خدم الايوبيين وتعلم في ريعان شبابه  
لمهذب الدين ابي محمد عبد الرحمن الدخوار  
طبيب البيمارستان النورى الكبير بدمشق  
وصاحب المدرسة الطبية المعروفة باسمه ،  
وكان بين تلامذته ايضا الحكيم عمران . وكان  
زميله رضى الدين الرحبي ، فحين يفرغ هؤلاء  
الحكماء من معالجة مرضى البيمارستان يجلس  
ابن ابي اصيبعة معهم فيعاین استدلالهم على

أو لافراد الجيش في المعسكرات والحصون ،  
والتي كانت تجهز أحسن تجهيز من قبل  
ميزانية الدولة . ففي مثل هذه المعاهد  
والمؤسسات كان الأطباء يعملون ، وكان هناك  
اصرار وتشجيع للتخلي بمكارم الاخلاق وادب  
الطب وعهوده الوثيقة ، لرفع مستواه عمليا  
وأخلاقيا لفائدة المرضى ، ورفع شأن المجتمع  
الانسانى ورفاه الفرد وخيره جسديا  
وروحيا . ( ٤٣ ) .

تلميذ ابى ماهر موسى بن سيار وغيره . ثم  
ان البيمارستانات نفسها كانت تحوى مدارس  
طبية متصلة بدور المرضى وهذه مكاتبها ،  
مثل تلك التي قامت ببغداد ودمشق والقاهرة  
والرى وميفارقين في الشرق ، وغرناطة وقرطبة  
في المغرب ، وكانت هذه الدور تحوى قاعات خاصة  
للبحث والتدريس والقاء المحاضرات والمداولة  
في امور الصحة والعلاج . كانت مستشفيات  
خاصة او مما انفق عليها الملوك والحكام للعامة



٤٣ - انظر على سبيل المثال لا الحصر عبد الحليم منتصر ، مكانة الطب في تاريخ العلم عند العرب مجلة الجمعية  
العربية لتاريخ العلوم ، ١٩٧٤ ص ص ٢ - ١٤ ، ومرسى تقاليد واداب المهنة الطبية ، نفس الرجوع ، ص ص ٢٤ - ٣٨  
وتاريخ البيمارستانات ، ص ص ٦٠ - ٦٤ وذكى على ، رسالة في الطب العربي ، القاهرة ، دار الكتب ، ١٣٥٠ /  
١٩٣١ ص ص ١٢ - ٢٨ ، وسليمان قطاية ، مخطوطات الطب والميدلة في المكتبات العامة بحلب ، جامعة حلب ،  
معهد التراث العلمى العربى ، ١٩٧٦ ص ص ١٠ - ٤٦ ، وسامى حداد ، مآثر العرب في العلوم الطبية ، بيروت ،  
مطبعة الزحطاني ١٩٣٦ ، ص ص ٢٠ - ٥٢ .



## \* عصر ازدهار بلاد الفرس

### طه ندا

خردادية والاصطخرى وابن حوقل والمقدسى وابن بطوطة والبلاذرى . . . الخ . وفى الفارسية بعد تاريخ بخارى للترشخى ، وتاريخ سيستان ، وتاريخ كرديزى ، وتاريخ بيهقى ، وراحة الصدور . . . الخ من المصادر الرئيسية للموضوعات التى تناولها المؤلف فى كتابه . اما المؤلفات الاوروبية ففى مقدمتها ماكتبه فامبرى عن تاريخ بخارى ، وليسترنج عن بلدان الخلافة الشرقية ، وكريستنسن عن ايران فى عهد الساسانيين ، وبارتولد من تركستان حتى الغزو المغولى ، وآدم متز عن الحضارة

يعد هذا الكتاب اضافة جديدة ممتازة الى مجموعة المؤلفات التى كتبت عن اسيا الوسطى وانتشار الاسلام فيها ، وتاريخ ايران ودورها فى بناء صرح الحضارة الاسلامية ، وبيان الدول الاسلامية الايرانية او التركية التى حكمت ايران كالسامانيين والفرزيين والسلاجقة . ولا يسهل فى هذا المقام السريع احصاء هذه المؤلفات لكثرتها ووفرتها ، ومع هذا فمن الخير ان امهد بذكر بعضها . وفى العربية مؤلفات كثيرة للمؤرخين والرحالة المسلمين كالطبرى وابن الاثير والمسعودى وابن

\* Richard N. Frye: The Golden Age of Persia, The Arabs in the East: Weidenfeld and Nicolson, London, 1973.

خلاف ما جرى به العرف ، ويذكر أنه يستخدم لفظة Persia للدلالة على مقاطعة فارس بعينها ، وأنه يخصص لفظة الفرس Persians للإيرانيين الغربيين من سلالة الساسانيين الذين عاشوا في تلك المقاطعة ، بينما يطلق كلمة إيراني على من عداهم من أهل إيران. ولكن المؤلف مع ذلك لم ينجح في العودة باللفظة إلى حدودها العلمية الصحيحة وغلبه الاستعمال الشائع في مواضع كثيرة من الكتاب ، فأرنا يقول اللغة الفارسية الحديثة والأدب الفارسي الحديث مع أن هذه اللغة وهذا الأدب لم ينشأ في مقاطعة فارس . وكان واجبه ، كما رسم لنفسه ، وأن يقول اللغة الإيرانية والأدب الإيراني الحديث . وهذا من غلبة العرف والاستعمال . وقد بما قالوا خطأ شائع خير من صواب مهجور . والكتاب واحد من مجموعة كتب تاريخ الحضارة . وقد صدر في لندن عام ١٩٧٥ . أما المؤلف ريتشارد فري Richard Frye فهو أحد العلماء الثقات في الدراسات الفارسية ، وله مؤلفات كثيرة في تاريخ الشرق الأوسط كتراث فارس ، وتاريخ بخارى وغيرها . وهو من أساتذة جامعة هارفارد ، ويشغل - في تاريخ نشر الكتاب - منصب رئيس المعهد الآسيوي بجامعة ييل في شيراز .

والمؤلف في كتابه أفكار كثيرة تؤلف خطبا متصلا في فصول الكتاب لاتخطئه عين فاحصة . ومن أفكاره التي يعنى بآرائها فكرة صعود الشخصية الإيرانية أمام الأحداث التي تعرضت لها إيران . وكانت هذه الشخصية تخرج سالمة بعد كل غزوة تعرضت لها البلاد ، فلا تدوب في شخصية القزاة ، ولا تنهار بانهازم الحكم الوطني في البلاد . وكثيرا ما تعرضت إيران للسيطرة الأجنبية والحكم

الإسلامية في القرن الرابع ... إلى آخر هذه المؤلفات التي يصعب ، كما قلت ، حصرها .

### والكتاب الذي نقدمه اليوم هو

#### The Golden Age of Persia

ووصف الأشياء بالمعادن أو الجواهر كما يفعل الأوروبيون حين يقولون العصر الذهبي أو العبد الفضي أو الماسي أو ما يشبه ذلك ليس من التعابير العربية الأصلية إذا ترجم بحرفيته ولهذا يحسن عند الترجمة العربية أن ينقل مدلوله بلفظة عربية وتعبر أصيل . ومن هنا ترجمت العنوان بالعربية عصر الازدهار . أما كلمة Persia فمعناها فارس وهي إحدى المقاطعات التي تتألف منها إيران . ومع أن فارس مقاطعة من إيران ، أو هي جزء من كل ، إلا أن الشائع المشهور في الاستعمال أن يقال فارسي لكل ما هو إيراني ، فيطلق اسم الجزء على الكل . واللغة التي يتكلمها الإيرانيون هي الإيرانية - على الأصح - نسبة إلى إيران ، ولكن الاستعمال الشائع يطلق عليها الفارسية نسبة إلى فارس فيطلقون بذلك اسم الجزء على الكل . ويرجع السبب في هذا إلى أن فارس كانت مهدا لدولتين عظيمتين هما الدولة الأكمنية في القرن السادس قبل الميلاد ، والساسانية في القرن الثالث بعد الميلاد . وقد ظهر من أبناء فارس أبطال عظام مثل قوروش ، ودارا اللذين خلدهما التاريخ فخلد معهما ذكر فارس . وذاع اسم فارس بين المؤرخين الأوروبيين فاطلقوها على إيران كلها فصارت بذلك بلاد الفرس . ومثل فارس في هذا مثل قبيلة الأنجلو Angles فأنها وان تكن أقل عددا واثنا من السكسون Saxons إلا أنها فرضت اسمها على إنجلترا فصارت England وصار كل شيء ينسب إليها وحدها English . وبحال المؤلف في كتابه أن يصحح الأمر وأن يعود به إلى وضعه الصحيح على

وضعها الطبيعي فيستقيم عودها ، وترتفع هامتها . ويستمد المؤلف الدليل على ما يقول من تاريخ الإيرانيين انفسهم وهو تاريخ حافل بغترات القوة والضعف ، بالمد الوطني في جهود الاستقلال والانتكاش في عهود الاحتلال . وقد كان للإيرانيين - امبراطورية عظيمة في عهد الدولة الاكمنية<sup>١</sup> . وهذه الامبراطورية امتدت فشملت رقعة هائلة من الارض وضمت عددا كبيرا من الشعوب ، وروى عن ابطال هذه الدولة من التواريخ والاساطير مالا يزال الإيراني يردده حتى يومنا هذا . واصبحت هذه الامبراطورية نموذجا يداعب خيال الإيراني في كل العصور. وعندما وقع غزو الاسكندر اسباب البلاد فترة مظلمة لم تلبث ان زالت وعاد الى الوجود مرة أخرى ذلك النموذج الامبراطوري القديم متمثلا في الدولة الساسانية . وامام الجيوش العربية انهارت الدولة الساسانية هي الاخرى ، وانشرح للاسلام صدر الإيرانيين واقبلوا عليه بدرسونه ويتعمقونه ويؤلفون فيه ، وابلوا في هذا المجال بلاء مشكورا . يستخدم المؤلف هنا تعبيرا غربيا فيقول ان الإيرانيين طبعوا الاسلام بطابعهم وجعلوه اسلام ايراني تعبیر غير مالوف فليس هناك اسلام ايراني او عربي ، والاسلام هو الاسلام في كل زمان ومكان ، وهو دين واحد في جوهره واصله . كل ما هناك ان الجهود التي تبذل في خدمته تختلف من قطر الى قطر ومن شعب الى شعب ، وقد حفظ التاريخ للإيرانيين جهودهم المخلصة في خدمة الاسلام ، وكانت لهم وجهات نظر قد تختلف من وجهات نظر العرب فيما يتصل بالمسائل الفرمية والتفاصيل<sup>٢</sup> وطريقة تطبيق القواعد العامة على المشاكل الطارئة في المجتمع الاسلامي كما حدث بين مدرسة اهل الرأي او القياس التي

الدخيل ومع ذلك ظلت الشخصية الإيرانية صامدة امام الانواء والمواصف . واذا كان الاسكندر الاكبر قد غزا ايران وحاول هو وخلفاؤه من بعده ان يفرضوا طابعهم وثقافتهم على البلاد الا ان الإيرانيين خرجوا بعد فترة الاحتلال اليوناني ايرانيين كما كانوا . وبعد الفتوح الاسلامية اقبل الإيرانيون على الاسلام اقبالا شديدا ، ونافسوا العرب في خدمة الاسلام وعلومه والعربية وعلومها ، ومع ذلك لم يفقدوا في هذا المجتمع الاسلامي الواسع طابعهم الإيراني المميز . وبعد فترة تخلص الإيرانيون من سيطرة الخلافة العربية في بغداد واقاموا دولاً فارسية مستقلة وعادوا الى اتخاذ الفارسية لغة لهم . ولم يلبث هذا التيار الوطني حتى انتكس حين استطاع الاتراك ان يسيطروا على البلاد كما فعل الفزنيون والسلاجقة . وبعد كل نكسة من هذه النكسات كانت الانتفاضات الوطنية كفيلة بعودة الشخصية الإيرانية الى سابق عهدها .

والإيرانيون كما يرى المؤلف يحبون ان يعيشوا دائما مع تاريخهم القديم ، فهم مرتبطين به مشدودون اليه . وكثيرا ما يستلهمون الماضي في سلوكهم الحاضر . وهم من وجهة نظر المؤلف ميالون الى تفسير تاريخهم بما يودون ان يكون عليه التاريخ لا بما كان فعلا . واذا كان الماضي قد شدهم اليه فان الجديد ايضا يجذبهم اليه . وهم يتقبلون كل جديد بقبول حسن . وحين يتلقون الجديد لا يفوتهم ان يطعموه بطابعهم ، وان يضفوا عليه شخصيتهم . ويشبههم المؤلف بشجرة السرو فانها على امتداد جذورها في الارض ، وارتفاع قامتها الى السماء تستطيع ان تنحني وتميل امام الرياح الهوجاء ولكنها بعد ذلك تعود الى

الدولة الصفوية بغزو الافغان الذين جاءوا من الشرق . واخذت البلاد تضعف وهبطت مكانة ايران العالمية الى ان جاءها رضا شاه فنهض بالبلاد من جديد ووجهها في طريق التقدم والاصلاح .

فكرة اخرى من افكار المؤلف تبرز في كتابه هي فضل الاسلام في النهوض بمنطقة آسيا الوسطى . ولم يكن الطريق امام الاسلام معبدا في تلك المناطق اذ كان عليه ان يواجه البوذية والمناوية والزرذشتية والمسيحية واليهودية ، ومجموعة اخرى من المذاهب المحلية . وكان اتباع هذه الاديان والمثلل يكترون في المدن الكبرى التي تقع على الحدود بين الشرق والغرب . فعرو مثلاً كانت مدينة من مدن الحدود ولهذا كانت ملتقى لكثير من الطوائف المختلفة ، كما كانت مركزاً للتبشير المسيحي في اواسط آسيا والشرق الاقصى . وكان بها ايضا مركز لاتباع البوذية ، ولكن يبدو ان شأنهم كان قد ضعف عند الفتوح العربية . وكان اليهود يتجمعون في كل المراكز التجارية . اما الزردشتية فكان مركزها ضعيفا في الشرق لان الساسانيين لم يحكموا تلك المناطق الشرقية فلم ترسخ هناك اقدام الزردشتية . وواجه الاسلام كل هذه الاخطا من الاديان والمثلل واصبحت له السيادة في تلك المناطق .

ويرجع اسباب انتشار الاسلام في ايران رث تلك المناطق من آسيا الوسطى الى عوامل كثيرة منها ما يتميز به الاسلام من تسوية بين الجميع . وكان من ثمار الاختلاط والتزاوج الذي نشأ في وقت مبكر بين العرب واهالي تلك البلاد ظهور اجيال جديدة مختلطة الدماء فهي اجيال عربية ايرانية في دماغها وان كان

توغمها الفرس ، وبين مدرسة اهل الحديث التي دعا اليها العرب . ولعل المؤلف اراد ان يقول هذا المعنى ، وان يقول ان الايرانيين كان لهم طابعهم في تناول القضايا الاسلامية بما لا يمس جوهر الاسلام او اصوله . هذا وقد استطاعت الشخصية الايرانية ان تثبت وجودها بعد فترة من السيادة العربية ، الا ان ايران لم تسلم بعد ذلك من الغزوات التركية والغولية التي خربت البلاد ، ومع ما اصاب ايران من تمزق وصراعات داخلية بعد هذه الغزوات الا انها تمكنت بعد ذلك من ان تنهض وان تسترد شخصيتها وان تجدد عهد الامبراطورية الاكمينية والساسانية ، وقد تجسد هذا التجديد في الدولة الصفوية .

ويتصل بالشخصية الايرانية وصمودها ما يراه المؤلف من اتصال التاريخ الايراني واستمراره . فهو حلقات تتشابه وتتجددن حين الى حين ، ومن اوجه التشابه ان هذه الامبراطوريات الايرانية كان يؤسس كلا منها ملك ، بينما يعلي شأنها ملك اخر . فالامبراطورية الاكمينية اسمها قورش ، ولكن دارا هو الذي اعلى شأنها ومد رقعتها ، وكذلك الحال مع الامبراطورية الساسانية ، لان اردشير وان كان مؤسسها الا ان كسرى الاول هو الذي ثبت ديمتها . ونفس الظاهرة نلاحظها في الدولة الصفوية ، فمؤسسها هو اسماعيل الصفوي ، لكن الشاه عباس هو الذي جعل منها دولة عظمى حتى اصبحت عاصمته اصفهان قبلة انظار العالم الغربي بصناعاتها وفنونها . وبلغ من ازهار الحياة فيها ان اهل اصفهان لذلك العهد كانوا يعتبرون مدينتهم نصف الدنيا . وكما انتهى العهد الاكمني بغزوة اليونان ، وانتهى العهد الساساني بالفتح العربي ، فكذلك انتهت

شمعلها كانت كلها بوادر تؤذن بالانهيار الوشيك، هذا في الوقت الذي كان العرب يمثلون فيه قوة فنية متحدة . وعندما هزم العرب الدولة الساسانية في واقعة ذي قار كان هذا دليلا كافيا على ان قوة ناشئة متحدة كقبيلة بان تززع اركان امبراطورية عتيبة تمزقها الصراعات والخلافات .

وكان العرب في ادارتهم للبلاد من الباقية وبعد النظر بحيث تركوا مقاليد الشؤون الادارية والمالية في ايدي الدهاقنة الذين كانوا يتصدون لكل اضطراب او خلل في مناطق سلطتهم ودوائر نفوذهم . وكان من الواضح ان هذا الاسلوب في الاعتماد عليهم قد ربط مصلحتهم الشخصية بمصلحة الدولة نفسها ، واصبحوا حريصين على انتظام الامور واستقرار الاحوال حرصهم على مصلحتهم .

وفيما يتصل بالفتوح الاسلامية يبدى المؤلف ملاحظة تستحق التامل . فهو يرى ان كثيرا من الروايات التي تتعلق بهذه الفتوح تتصف بطابع قبلي ، بمعنى ان الروح القبلية كانت لا تزال موجودة بين القبائل وقت الفتوح ، ولهذا كانت كل قبيلة تنزىد في عدد هؤلاء الشهداء وفي قصص البطولات . وتكثر الروايات التي من هذا النوع عند بعض المؤرخين كالطبري مثلا ، الا ان المؤلف بعد ذلك يذكر ان العرب حين تقدموا شرقا وعبروا نهر جبحون فقتل همتهم في نشر الاسلام وتحويل الاهالي اليه ، لانهم كما يقول راوا ان ازدياد عدد المسلمين معناه نقص ما تجنيه الدولة من الجزية ، فضلا عن ان هؤلاء المسلمين الجدد سيشاركونهم في مفاتهم ، ولكن رأى المؤلف لا يتفق مع الحقائق التي تضمنتها المصادر التاريخية المعتمدة ،

الاسلام هو عقيدتها ودينها . ودخل كثير من هذه الاجيال الجديدة في صفوف الجند فسامدوا على نشر الاسلام في اواسط آسيا وعلى حدود الهند . واذا كان اختلاط الدماء هذا قد اثر على نقاء الدم العربي الا انه زاد الدين انتشارا . ويرجع الى الاسلام الفضل في التقريب بين الطوائف المختلفة التي اعتنقت الدين الجديد فقد ازال ما كان قائما بينها من الحواجز . وفي ظل هذه السيادة الاسلامية التي وحدت وقربت نشطت حركة التجارة بين المدن كما نشطت بين الافراد . وتفيد المصادر التاريخية ان عددا من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين من بعدهم قد صحبوا الجيوش العربية في فتوحاتها بالشرق واستقروا هناك . وهكذا اصبح المشرق ملتقى رجال الدين والعلماء المسلمين . وكان الشرق غنيا بامواله من التجارة والصناعة فاستطاع ان يغرى المسلمين بالتقدم اليه والاقامة فيه . وكان اغراء تلك المناطق الشرقية اشد واقوى فاصبحت مفضلة على الاقاليم الغربية من ايران . وقد اسدى الفرس للاسلام خدمات جليلة في تلك المناطق رفعت شأنه هناك فاكدوا بذلك ان الدين للناس كافة . ومع ما اذاه الاسلام من تقريب بين العرب والايانيين الا انه لم يبلغ الشخصية الايرانية التي احتفظت بطابعها ، وبقيت شخصية متميزة عن الشخصية العربية . وفي ظل الاسلام نمت الشخصية الايرانية ، ونما ايضا في الملاحم الوطنية الايرانية التي تقوم على تمجيد البطولات القديمة .

وكذلك كان من اسباب انتشار الاسلام ما عانتته الدولة الساسانية من المتاعب الخارجية والداخلية ، فحروبها الخارجية التي انتهكتها ، والفتن الداخلية التي مزقت

لتنوقف الاعمال والانتاج . وكان الفلاحون ، وهم عادة من الفقراء ، قد تأثر دخلهم وانتاجهم بهذه الاضطرابات السياسية . فاذا كان هذا صحيحا فيما يتعلق بالشورات التى اشار اليها المؤلف في بداية عهد العباسيين فما القول في تلك الثورات التى سبقتها في عهد الامويين او لحقتها بعد ان استقر الامر للعباسيين ؟ في رأى اننا لا يمكن ان نفصل الجانب الاقتصادي في هذه الشورات التى اشار اليه المؤلف ، ولكن الى جانب هذا العامل هناك عوامل اخرى . والذى اراه ان زعماء هذه الحركات كانوا من ذوى المطامع الشخصية ، وكان لابد لهم ، لكي يحققوا مطامعهم ، من الاعتماد على العناصر التى تهيات نفوسها للثورة بعد ان يعدوها وينموها ، وكان المختار نفسه من هؤلاء . وفى الطبرى ما يكشف عن هذا المصالح الشخصي فقد اقراه استيلاء ابن الزبير على الحجاز ، ونجدة على اليعاربة ، ومروان على الشام ، فاراد ان يفعل فعلهم ، وان يكون كواحد منهم . على انه لكي ينجح امثال هذا المنامر في تحقيق اطماعهم وجمع الخلق حولهم كان عليهم ان يثيروا قضية عامة تجلب اليهم الاتباع . وهذا ما فعله المختار الذى رفع شعار النار لاهل البيت ، وكان هذا الشعار المثير عاملا مشتركا في كثير من الحركات والثورات لاجتذاب الاتباع . وكذلك كان شأن المقتنق وبابك وصاحب الزنج وغيرهم ممن ثاروا على الدولة العربية الاسلامية الذين يرفعون من الشعارات البراقة ما يفرى الجماهير بالانضمام اليهم . ولا عليهم بعد ذلك اذا لم يحققوا شيئا مما وعدوا الجماهير به . يضاف الى هذا اهداف سياسية كان يسعى هؤلاء الثائرون لتحقيقها بتحويل الملك عن العرب الى الفرس . ولا ننسى الهدف الديني

فالتشريحي مثالا في كتابه ( تاريخ بخارا ) يحدثنا عن جهود المسلمين في سبيل الاسلام وتثبيت دعائمه في تلك المناطق . وكان اهل بخارى قد اتبعوا قتيبة بن مسلم ، فهم يظهرهم الاسلام اذا جاءهم في الصيف ويرتدون عنه اذا رجس عنهم في الشتاء . وتكرر هذا منهم ثلاث مرات حتى اذا كانت الرابعة استقاموا وثبت الاسلام في قلوبهم . وبسبب هذه الجهود المخلصة في نشر الاسلام كان المسلمون في بخارى يعرضون حياتهم للخطر ، ولم يستطيعوا في اول الامر الظهور في الشوارع او الاماكن العامة بغير سلاح خوفا على انفسهم من الكفار ، ولم تكن السلطات تسمح للعناصر الوطنية بحمل السلاح الا بعد ان تعلن اسلامها . وفى هذا ما يدل على مبلغ الخطر الذى كان يهدد حياة المسلمين في تلك المناطق . ولو انهم كانوا يتهاونون في نشر الاسلام ، كما يرى المؤلف ، ما عرضوا انفسهم لعداوة الاهالى . والمؤلف نفسه يشير في سياق حديثه عن سير الفتوح الاسلامية في المشرق الى المقاومة التى ظهرت ضد الفاتحين من العرب وكيف تغلبوا عليها .

ولم تكن الطريق امام الاسلام معبدة دائما في هذا المجتمع الواسع . ونحدث المؤلف عن الثورات الدينية التى اشتعلت في اوقات مختلفة كثورة المختار، سنباد، المقتنق، بابك . ويعتقد المؤلف ان الثورات الدينية التى شبت في بداية عهد العباسيين اتخذت الدين مظهرا وكانت في حقيقتها ثورات الزراع والفلاحين الذين تلمعوا من الضرائب التى كانت تمثل في ذلك الوقت عبئا ثقيلا عليهم ، لان قيام الدولة العباسية الجديدة وما صاحب تغيير الخلافة من الاضطراب كلف الدولة كثيرا من المال، وكلف الناس كثيرا من الخسائر

مهر . واثو هنا الى ان هذه اللفظة قد دخلت العربية واشتق العرب منها بعض الصيغ فقالوا مهر الكتاب أى ختمه والكتاب مههور أى مختوم . وقد اتبعت عادة حمل الاختتام في المجتمع الاسلامى . وكان لحاملى البريد طرق يسلكونها ومحطات يستريحون فيها تعرف كل واحدة منها باسم رباط . وهذه التنظيمات المتصلة بالبريد أخذها العرب عن الفرس .

كذلك كان تدوين الديوان فكرة فارسية أخذها المسلمون . وكانت لفظة الديوان المستخدمة هى البهلوية حتى عهد الحجاج ابن يوسف . ويعتبر تحويل الديوان من البهلوية الى العربية من الانجازات التى تذكر للحجاج . وامتد هذا التحويل الى المشرق حتى اذا بلغنا نهاية العصر الاموى رأينا العربية قد حلت محل البهلوية في كل مكان .

والوزير منصب عرفه المسلمون عن الفرس . وكان ابو سلمة اول من لقب بالوزير في المجتمع الاسلامى ، ولم يكن للوزير في ذلك الوقت اختصاص محدد او ادارات معينة يشرف عليها . وقد بدأت صورة الجهاز الادارى للوزير تتضح في عهد المأمون ، ولكنه بقي جهازا خاصا لأداء ما يطلبه الخليفة من الخدمات حتى اذا جاء القرن الرابع نظم واصبح للعمل فيه قواعد ورسوم . وكان على الوزير أن يظهر من الماهرة في الشؤون المالية والادارية ما يمكنه من تصريف الامور المتعلقة بوزارته ، واستطاع الوزراء في بعض الاحيان أن يجعلوا لانفسهم ولاولادهم مكانة خاصة ، بحيث يعدونهم لتولى الوزارة بعدهم كما كان يفعل الكتاب أيضا مع إبنائهم . ويذكر المؤلف من الوزراء الإيرانيين أسماء البرامكة الذين كانوا من أهل بلخ ، وابن الزيات من

الذى كان يهدف اليه بعض هؤلاء النافرين باحياء الديانات القديمة لاضعاف شأن الاسلام . وعلى هذا فهناك جملة بواعث كانت تحرك هؤلاء الثوار رأينا من المناسب ان نشير اليها وان نضيفها الى العامل الاقتصادي الذى ذكره المؤلف .

ومن افكار المؤلف البارزة في كتابه فكرة التعاون المشترك بين العرب والفرس ، واعتبار الحضارة الاسلامية ثمرة تعاون متبادل بين الطرفين .

ومن الضروري ان ننوه هنا بالعنصر العربى الذى كان سائدا في هذه الحضارة الاسلامية ، لكنه لم يكن العنصر الوحيد ، فكل الشعوب وجدت لها مكانا في هذا المجتمع الاسلامي . وكان انشط هذه الشعوب بلا شك الشعب الايراني . ومن الامثلة التى يوردها المؤلف للدلالة على الاثر الايراني في الحياة الاسلامية استخدام الالقاب والفاظ التفضيم ، اذ لم يكن العرب الاوائل يعرفون هذا اللون من العبارات في مخاطبتهم ، وزاد استخدام هذه الالقاب انتشارا في المجتمع العباسي . وترددت في بلاط الخلفاء وقصور الامراء هذه الالقاب والالفاظ . وقد لاحظ المؤلفون القدامى ولع الفرس بهذا الاسلوب في الخطاب واتباع انماط معينة للسلوك في البلاط ( اتيكيت ) .

ويتحدث المؤلف عن الانظمة الادارية في عهد الدولة الساسانية وكيف افاد العرب منها . ومن هذه الانظمة نظام البريد الذى كان معروفا عند الفرس ايام دارا . وقد حافظ الساسانيون على هذا النظام وان كانوا قد بسطوه . وكانت المستندات والوثائق المهمة تختم بخاتم خاص يقال له بالفارسية

وكان كبار الكتاب في الإدارة العباسية أمثال الفضل بن سهل وزير المأمون وأسلافه البرامكة أساتذة في فن النثر العربي رغم الأصول الإيرانية التي ينحدرون منها . ولم يجد هؤلاء غضاضة في أن العرب أيضا تأثرت سنتهم بالفارسية . ويحيى لنا الجاحظ عن الشاعر العربي العماني الذي قال في مدح الخليفة الرشيد شعرا ضمنه كثيرا من الانفاظ الفارسية . وفي العهد العباسي كان الأدب قد ناله تفسير ظاهر ، فبعد أن كان في عهد الأمويين مثائرا بروح البادية والطابع القبلي ، وبالصحراء وما فيها من حروب ومنازعات وخشونة عيش فقد بعد الشعراء العرب أو شعراء العربية من غير العرب عن تلك الأجواء . وكان هذا تعبيرا عن التغير الواضح الذي أصاب الحياة الإسلامية نفسها ، وانعكس هذا على الشعر فأصبح متنوعا مصقولا ودخلته أفكار فلسفية جديدة .

ويعتبر أدب التربية والنصيحة فنا جيدا في التأليفات العربية .

ومن المشكوك فيه أن ينهض الأدب الفارسي الإسلامي نهضته إذا لم تكن اللغة العربية قد أثرت هذا الثراء بالفاظها وآدابها . وإذا قارنا بين الأدبين الإسلامي والبهلوي لوجدنا فضل الحياة الإسلامية على الأول في غناه وثروته ، وفضل اللغة العربية التي صبت من ثروتها في الأدب الفارسي الإسلامي ما جعله أدبا عالميا .

ومن الطبيعي أن يتعلم الإيرانيون العربية وأن يجيدوها وأن يؤلفون في علومها . وكانت الفارسية شائعة في العراق حتى أثيرت في السنة بعض العرب . وهذا الامتزاج بين اللغتين العربية والفارسية كان ظاهرة واضحة في بلاط الخلفاء كهارون الرشيد والمهدي . وبلغ الأمر

جبلان ، وابن يزداد من مرو ، والفضل بن سهل الذي كان زردشتيا قبل أن يسلم . وقد بقي هؤلاء الوزراء مخلصين لثقافتهم الإيرانية القديمة مع احتفاظهم بالإسلام واجادتهم للغة العربية . ومن الحق أن نذكر أن هؤلاء الوزراء أدخلوا في بعض الفترات أنظمة ساسانية كما فعل الفضل بن سهل الذي يقال أنه أدخل إلى بلاط المأمون عندما كان في مرو بعض الاحتفالات الساسانية .

وإذا وجعنا إلى المؤلفات العربية التي كتبت في أنظمة الدولة وشئون الحكم وجدنا أن الاعتماد على الأنظمة الساسانية كان كبيرا . ومن هذه المؤلفات عيون الأخبار لابن قتيبة ، والمقد الفريد لابن عبد ربه . وقد بدأت الكتابة في أنظمة الحكم بترجمات من النصوص البهلوية قام بها عبد الحميد الكاتب وابن المقفع . وقد راجت في المجتمع الإسلامي الموضوعات المتعلقة بنظم الحكم والإدارة ونصائح الملوك للأمراء والوزراء والرعية ، وهذا النوع من الكتابة كان قد انتشر في العهد الساساني . وأصبحت هذه الموضوعات مادة محببة عند الكتاب العرب وقد ذكر ابن النديم أسماء كثير من المؤلفات البهلوية التي كتبت في هذه الموضوعات ، ولم تعرف هذه المؤلفات في اليهود الإسلامية وأن كان قد بقي منها تنف متناثرة في المؤلفات العربية . واكتسبت هذه الموضوعات في المجتمع الإسلامي طابعا إسلاميا . ويستطيع المرء أن يقول أن الإيرانيين قاموا بدور مهم في الأنظمة الإدارية في العهد العباسي بنفس القدر الذي قاموا به في مجال الأدب والثقافة .

وكان المؤلفون الفرس الذين كتبوا بالعربية في جميع فروع الثقافة من الكثرة بحيث يصعب حصرهم . وفي الشعر العربي نبغ عدد من الشعراء أمثال أبي نواس وبشار بن برد .



عربية خراسان على عهده أفصح العربية لأن العلماء الإيرانيين المسلمين كانوا شديدي الحرص على اللغة الفصحى . وإذا كان الفرس قد اقتبسوا من العرب علم العروض فإنهم قد أدخلوا الواناً من التجديد على قوالب النظم العربية المعروفة ، ومن هذه القوالب الجديدة الرباعي والمثنوى . وأما الرباعي فلا جدال في أنه فن فارسي . أما المثنوى فزايي أنه ضرب عربي من ضروب النظم وليس فارسياً كما ذهب المؤلف . والمثنوى أو الشعر المزدوج سبقت إليه العربية ، فالشاعر إسمان بن عبد الحميد اللاحقي كان قد نظم كتاب كلية ودمنة على هذا الضرب من النظم . وأقدم المثنويات الفارسية هو كلية ودمنة التي نظمها الرودكي . ومن المعلوم أن اللاحقي كان سابقاً للرودكي متقلداً عليه . ومزدوجة أبي العتاهية المثنوى ٢١١ هـ مشهورة في الأدب العربي ، وهي طويلة ساق فيها أبو العتاهية أربعة آلاف مثل . والرجز وهو بحر عربي أصيل مثال للشعر المزدوج . وإذا جاز لي أن استطرذ قلت أن الرباعية أربعة اشطر تتحد في الروي وقد تتحد ثلاثة منها في الروي هي الأولى والثانية والرابعة مع اختلاف الثالث . وقد تسمى الرباعية أيضاً « دوبيت » لأنها تتألف من بيتين من الشعر ، وأشهر الرباعيات التي ذاعت في العالم رباعيات عمر الخيام . أما المثنوى ويقال له أيضاً المزدوج فهو بيت من الشعر تتحد قافيتيه في كل شطرة ويستطيع الشاعر أن يغير القوافي في كل بيت على أن يلتزم اتحاد القافية بين شطرتي البيت . وهذا الضرب من النظم يطيل نفس الشاعر ويمكنه من حرية الحركة في الموضوعات المطولة . وهناك أيضاً نماذج أخرى للانتزاج بين العربية والفارسية في مجال التجديد في قوالب النظم لم يشر إليها مؤلف الكتاب كاللمع وفيه تائي شطرة

بعض العلماء أنهم كانوا يجيدون الفارسية أو العربية في نفس مستوى إجادتهم للغة الأخرى ، أي أنهم برعوا في اللغتين بقدر واحد . وكان موسى بن سيار الاسواري في درس التفسير يشرح بالعربية لتلاميذه العرب ثم يلتفت إلى تلاميذه من الفرس فيشرح لهم بالفارسية ما شرحه بالعربية . وقد ذكرنا من قبل ابن المقفع وعبد الحميد الكاتب باعتبارهما زعيمي فن النثر العربي . والذي يتتبع أسماء الشعراء الذين كانوا ينظمون الشعر بالعربية والفارسية في الجزء الرابع من البيعة للعالبي يجد أن هؤلاء الشعراء كانوا خليطاً من العرب والفرس . وأبو الطيب المصعبي مثلاً كان عربياً وشاعراً مطبوعاً في اللغتين . وبالاختصار فإن العرب والفرس قد شاركا في نظم الشعر العربي والفارسي ، وإن كانت مشاركة العرب في الفارسية أقل . وعندما ضعف أمر العربية بعد ذلك في المشرق رأينا من هؤلاء الفرس من يدافع عنها ، فالبروني دافع عنها بحجارة ، والزمخشري هاجم بشدة أولئك الذين هاجموا اللغة العربية . وفيما بعد في عهد الدولة البويهية رأينا صاحب اسماعيل بن عباد يدافع عن العرب . ومنذ بداية الإسلام كان المسلم العربي والفارسي يتعلمان في الكتاب معا وكان هناك معلمون من الفرس يعلمون أولاد العرب القرآن . ومن طريق هؤلاء الفرس الذين كانوا يشتغلون بالتعليم أو بالكتابة في الدواوين ، أو ممارسة فنون الأدب ، أو ترجمة العلوم دخل العربية كثير من الألفاظ والتعابير والأساليب الفارسية . ويقال أن أول معجم عربي كتب في خراسان على يد الخليل بن أحمد المتوفى ١٧٥ هـ / ٧٩١ م أستاذ سيويو . وهكذا أصبحت خراسان مركزاً لحركة أدبية كبيرة قامت على اكتاف الفرس والعرب معاً . وحسب ما يذكره المقدسي المتوفى ٣٩٠ هـ / ١٠٠٠ م كانت

اسمه . ويقول المؤلف ان الامر يحتاج الى وقت طويل اذا اراد ان يعدد أسماء العلماء ذوى الاصل الايراني الذين تجمعوا في بلاط المأمون او نبغوا في عصره . ولكن يكفى ان نذكر من هؤلاء بنى موسى وكانوا ثلاثة اخوة قاموا ، برعاية المأمون وتشجيعه ، بنقل التراث العلمى من المؤلفات اليونانية والبهلوية الى العربية . وابو معشر البلخي الذى كان منجما ورياضيا ، وقد ترجمت مؤلفاته الى اللاتينية . وهو معروف جيدا عند علماء أوروبا الذين يسمونه البوماسر Albuwasar ويعتبر عمر الخيام الذى يعرفه الأوروبيون شاعرا رياضيا وفلكيا كبيرا . وقد اعاد صياغة التقويم الفارسى الشمسى القديم الذى استمر العمل به فى ايران الى جانب التقويم العربى القمري . وهذا التقويم الجديد المعروف باسم التقويم الجلالى كان اذق واحكم من التقويم الجريجورى . وهنا يجب ان نذكر أيضا اسم ابى ريحان البيرونى الذى كان واحدا من ابرز علماء العالم . ولم تكن العاصمة وحدها هى مركز هذا النشاط العلمى فقد كان هناك مراكز أخرى مثل جند يسابور التى عاش فيها الطبيب الايراني سابور بن سهل الذى ألف كتابا فى علم الاقرباذين اذ يعد من اوائل ما كتب فى هذا الموضوع . ومنم الفوا فى الطب محمد بن زكريا الرازى ، وعلى بن العباس المجوسى ، وابن سينا . وكل هؤلاء كانوا يمارسون الطب كما كانوا من علمائه . وابن سينا معروف فى تاريخ الطب بكتابه القانون الذى كان له تأثير واسع فى طب القرون الوسطى فى أوروبا . واستمر كتابه موضع الاقبال والاهتمام عند علماء الشرق والغرب زمنا طويلا . ومما تجدر الاشارة اليه ان علم الطب قد تجدد بعد ابن سينا ، ولم تضاف مؤلفات الذين اتوا بعده شيئا يذكر .

عربية واخرى فارسية ، وقد باتى البيت عربيا والذى يليه فارسيا وقد يجعل الشاعر مجموعة أبيات بالعربية تعقبها مجموعة أخرى مماثلة لها فى العدد بالفارسية وهكذا . ونعود بعد هذا الاستطراد القصير الى مؤلف الكتاب فنراه يذكر ان الدول الاسلامية الفارسية لما استقلت عن الخلافة العباسية كان عليها لتستكمل شخصيتها القومية ، ان تتخذ الفارسية لغتها الرسمية . وهذه هى اللغة الفارسية الاسلامية او الحديثة . ومع هذه اللغة الجديدة نشأ الادب الفارسى الاسلامى . ويعتبر عصر الدولة السامانية التى اتحدت من بخارى عاصمة لها البداية لهذا الادب . وكان عهد نصر بن احمد السامانى ازهى فترة فى حياة الدولة . وقد وزر له رجال ممتازون كالوزير الجيهانى ، وابى الفضل البلعمى . وكان البلعمى هذا عربى الاصل . وللبلعمى ابن يلقب بابى على يرجع اليه الفضل فى ترجمة تاريخ الطبرى الى الفارسية . وفى الجزء الرابع من يتيمة الدهر للشعالبي بيان مفصل بأسماء الشعراء الذين نظموا بالعربية فى البلاط السامانى . وكان كثير منهم ينظم أيضا بالفارسية . وفى عهد هذه الدولة ظهرت طلائع شعراء الفرس الكبار بعد الاسلام كالرودكى والدقيقى .

وفى مجال الرياضيات والعلوم قامت ايران بدور الوسيط فى نقل التراث الهندى ، وايدى الايرانيون نشاطا عظيما فى هذا المجال ، وكان المأمون قد جمع عدد كبيرا من علماء الرياضة والفلك فى بلاطه ، واغلب هؤلاء العلماء من اهل المشرق . وربما كان اشهر هؤلاء الخوارزمي صاحب الابحاث المعروفة فى علم الجبر ، وربما كانت كلمة لوغاريتم مشتقة من

العصر . وكان هناك بلا شك تجديد والوان من الفن كفن الخط العربي وصناعة الخزف .

وكانت صناعة السجاد أولى الصناعات أهمية عند الفرس لعدة قرون . وكما يقدر الأمريكي اليوم قيمة السيارة في حياته اليومية فكذلك كان يفعل الفارسي بالنسبة الى السجادة في بيته ، وكان السجاد الإيراني موضع إعجاب العالم . ولم تكن السجادة الصوفية وحدها موضع الإعجاب بل كانت تلك الروائع المنسوجة من الحرير . والسجادة تلازم الإيراني من مهد الى لحده ، وله فيها منافع كثيرة ، فقد يستخدمها للصلاة أو النوم أو تزيين الحوايط بها . وكما ان الشعر يمثل قمة الفكر الفارسي والفصاحة الفارسية فكذلك السجادة تمثل قمة المهارات اليدوية عند الفرس . وكانت شئون السجاد ولا تزال تثير اهتمام الجمهور في كل مكان ، كما تثير اخبار كرة القدم اهتمام الشعب البريطاني . ولم يكن السجاد عند العرب صناعة تصدر للسياح ولكنها كانت تمثل جانبا أساسيا في حياة الشعب ، وليس هناك مظهر من مظاهر البراعة الفنية يتجلى عند الفرس كما تتجلى براعتهم في فن السجاد .

هذا عرض سريع لهذا الكتاب المفيد الذي كتبه الاستاذ فرادى وتأمل ان تكون قد قدمنا الكتاب تقدما يكتفى للتعريف به ، وتوضيح الافكار الاساسية التي تعبر عن فكر المؤلف .

وفي نهاية هذا التقدم اتقبل الفكرة الختامية التي اختتم بها المؤلف كتابه ، وهي فكرة ينادى بها دائما المشتغلون بالدراسات الاسلامية ويحرصون على بثها بين الدارسين والمتقنين ، طلبا لوحدة المجتمعات الاسلامية والتكامل بينها . يقول المؤلف في ختام كتابه

ويستطيع المرء ان يتحدث عن امثال هؤلاء العلماء الإيرانيين في ميادين أخرى كالزراعة والنبات والحيوان ■

اما الفنون الإيرانية فقد كان اثرها ملموسا في العالم العربي . والى وقت متأخر بعد الفتوح الاسلامية كان الجغرافيون الاسلاميون امثال ابن خرداذبة ، وابن رسته والاصطخري وغيرهم يتحدثون عن المباني الساسانية وما بقى من انقاضها ، ويشيدون بذكر الايوان وروعة بنائها . ويلاحظ على الفن الساساني انه لم يتصل اتصالا وثيقا بالامور الدينية . كان اتصاله بتاريخ الملوك ، وهدفة تخليد الماضي العظيم والتقاليد الامبراطورية ، ومن هنا جاء معبرا عن جلال الملك وهيبته المطلقة . وعلى هذا الاساس فان الفن الإيراني ، لخلوه من الارتباط بالديانة الإيرانية القديمة وهي الزردشتية وتجرده عن الطابع الديني الذي قد يتعارض مع تعاليم الاسلام ، لم يلق اعترافا من المجتمع الاسلامي وهذا عامل جعل الفن الساساني واحدا من اهم مكونات الفن الاسلامي في عهد العباسيين وبصفة خاصة في المشرق وربما كان التشديد من المسلمين تجاه الفن في مبدأ الامر رد فعل ضد العالم البيزنطي الذي كان الفن عنده مرتبطا بالكنيسة . وقد اصدر الخليفة يزيد الثاني امرا بتحطيم جميع الصور الدينية وعلى الاخص ما كان منها في الكنائس . ولاشك في ان هذا الاتجاه عند المسلمين كان موجها ضد الفن البيزنطي وليس ضد الفن في ذاته ، لان هذه الصور البشرية في الفن المسيحي كان يخشى منها على قوم كانت عبادة الاصنام ديانتهم قبل الاسلام .

استطاع الفنان المسلم ان يجعل من الوحدات الفنية القديمة اشكالا جديدة تلائم

فكر الناس في ان يتخلوا عن ماضيهم لاختفاء وقت فكانهم يفكرون في التخلي عن تاريخهم كله . واذا كان الافراد يفيدون من الماضي فذلك الحال بالنسبة للشعوب . وامرهم في هذا كامر الافراد في الافادة من تجارب الماضي في سبيل اعداد انفسهم لمستقبل افضل لتأمين خطوهم في طريق المستقبل . ويعتقد المؤلف ان مستقبل الشعبين ، العربى والفارسى ، وثيق الارتباط . واذا انكر احدهما هذه الحقيقة فسيكون هذا بداية متاعب وآلام . ويعرف المؤلف عن الامل الذى يعقده على الشعبين بان يقودهما ماضيهما المشترك الى التعاون كما كانا يتعاونان فيما سبق .

انه لمن سوء الحظ ان الشباب الايرانى في الوقت الحاضر ينصرف عن الاهتمام بالعربية ، وكذلك يفعل العرب الذين لا يعرفون حق المعرفة الدور الذى اداه الايرانيون في تكوين الثقافة الاسلامية ، وربما نسى هؤلاء الماضى اكتفاء بالحاضر ، وهم حين يفعلون هذا انما يطمسون تكوينهم الروحى ، والخلقى ، والفكرى . وقد يكون من الممكن ان تهجر هذه الشعوب تراثها لتتجه الى الحضارة والثقافة الغربية ولكنهم في هذه الحالة سيصبحون كالألة وليسوا بشرا . وبغیر تراث الماضى ، ورعايته ، وتمهده ، وموالاته درسه وفحصه للانتفاع بالمفيد النافع منه فليس هناك امل في نمو صحى مطرد . واذا



## من الكتب الجديدة

كتب وصلت الى ادارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتحليل في الاعداد القادمة

---

- (1) Amundsen, Kirsten ; *The Silenced Majority, Women and American Democracy : A spectrum book*, 1971.
- (2) Budd, Alan ; *The Politics of Economic Planning*, a Fontana Original, 1978.
- (3) Kogan, Maurice ; *The Politics of Educational Change*, A Fontana Original, 1978.
- (4) Huet, Michel ; *The Dance, Art and Ritual of Africa* ; Collins, London, 1978.
- (5) Robertson, Geoggrey; *Obscenity, An Account of Censorship Laws and their Enforcement in England and Wales*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1979.

★ ★ ★



العدد التالي من المجلة

العدد الثالث - المجلد العاشر

أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر

قسم خاص عن

الطفولة

بالإضافة إلى الأبواب الثابتة

الخليج العربي	٥	ريال	٣	ليرة
السعودية	٥	ريال	٢٥٠	دينار
البحرين	٤٠٠	فلس	٢٥٠	دينار
اليمن الجنوبية	٤٠٠	فلس	٢٥	قرش
اليمن الشمالية	٤٠٠	ريال	٤٠٠	دينار
العراق	٣٠٠	فلس	٥	دينار
لبنان	٢,٥	ليرة	٥٠٠	دينار
الأردن	٢٥٠	فلس	٥	دينار
الاشتراكات :				
للإشتراك في المجلة يكتب إلى : الشركة العربية للتوزيع - ص.ب ٤٢٢٨ - بيروت				

مطبعة حكومة الكويت









